

ERNST CASSIRER

# ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

*Introducción a una filosofía de la cultura*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MEXICO

INDICE

PREFACIO.....	4
<b>PRIMERA PARTE: ¿QUE ES EL HOMBRE?.....</b>	<b>7</b>
I. LA CRISIS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE.....	7
II. UNA CLAVE DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE: EL SÍMBOLO.....	25
III. DE LAS REACCIONES ANIMALES A LAS RESPUESTAS HUMANAS.....	27
IV. EL MUNDO HUMANO DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO.....	40
V. HECHOS E IDEALES.....	51
<b>SEGUNDA PARTE: EL HOMBRE Y LA CULTURA.....</b>	<b>57</b>
VI. DEFINICIÓN DEL HOMBRE EN TÉRMINOS DE CULTURA.....	57
VII. MITO Y RELIGIÓN.....	64
VIII. EL LENGUAJE.....	95
IX. EL ARTE.....	119
X. LA HISTORIA.....	147
XI. LA CIENCIA.....	178
XII. RESUMEN Y CONCLUSIÓN.....	192

A Charles W. Hendel con amistad y gratitud.

Primera edición en inglés, 1944  
Primera edición en español, 1945  
Segunda edición en español, 1951  
Tercera edición en español (Colección Popular), 1963  
Cuarta edición en español (Colección Popular), 1965  
Quinta edición en español (Colección Popular), 1968

## PREFACIO

El primer impulso para escribir este libro se lo debo a mis amigos ingleses y norteamericanos que han insistido repetidamente para que publicara una traducción inglesa de mi *Filosofía de las formas simbólicas*. Aunque me hubiera complacido corresponder a sus deseos, me di cuenta, a los primeros pasos, de que la tarea era impracticable y hasta resultaba, en las actuales circunstancias, injustificable la reproducción del libro en su integridad. Por lo que respecta al lector le hubiera exigido un gran esfuerzo de atención la lectura de un estudio en tres volúmenes que se ocupa de un tema difícil y abstracto. Pero también desde el punto de vista del autor era poco practicable o aconsejable la publicación de una obra planeada y escrita hace más de veinticinco años. Desde esa fecha, el autor ha proseguido sus estudios sobre la materia. Ha podido conocer muchos hechos nuevos y se ha tenido que enfrentar con nuevos problemas. Hasta los mismos problemas viejos son vistos por él desde un ángulo diferente y aparecen con una iluminación distinta. Por todas estas razones me decidí a partir otra vez y a escribir un libro enteramente nuevo. Este libro tenía que ser mucho más breve que el primero. "Un libro grande —dice Lessing—, es un gran daño". Cuando escribía mi *Filosofía de las formas simbólicas* estaba yo tan absorbido por el tema que olvidé o descuidé esta máxima estilística. En la actualidad me siento mucho más inclinado a suscribir las palabras de Lessing. En lugar de ofrecer una exposición detallada de los hechos y una morosa discusión de las teorías, he procurado concentrarme en unos cuantos puntos que se me figuran de especial importancia filosófica y he tratado de expresar mis pensamientos con la mayor brevedad y concisión.

De todos modos, el libro tiene que tratar de temas que, a primera vista, pueden parecer bastante dispares.

Un libro que se ocupa de cuestiones psicológicas, ontológicas, epistemológicas, y que contiene capítulos que se refieren al mito y a la religión, al lenguaje y al arte, a la ciencia y a la historia, se expone al reproche de no ser más que un *mixtum compositum* de las cosas más diversas y heterogéneas. Espero que el lector, después de leer sus páginas, encontrará que el reproche es infundado. Uno de mis propósitos principales se cifra en convencerle de que todos los temas de que se trata en este libro no constituyen, después de todo, más que un solo tema. Representan caminos diferentes que llevan a un centro común y, a mi parecer, corresponde a una filosofía de la cultura el encontrar y fijar este centro.

Título de esta obra en inglés :  
*Essay on man*  
© 1967 Yale University Press, New Haven, Connecticut.

Traducción al español: EUGENIO ÍMAZ

D. R. © 1967 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA Av. de la Universidad 975, México 12,  
D. F.

Impreso en México

Por lo que respecta al estilo del libro ha significado sin duda una seria desventaja el haberlo tenido que escribir en una lengua que no es la materna. Difícilmente hubiera superado este obstáculo sin la ayuda de mi amigo James Pettegrove, del State Teachers College de New Jersey. Ha revisado todo el manuscrito y me ha aconsejado discretamente en todas las cuestiones lingüísticas y estilísticas. Pero también le estoy muy agradecido por muchas observaciones valiosas y pertinentes en lo que se refiere a la materia del libro.

No es que pretenda escribir un libro popular sobre una materia que, en tantos respectos, se resiste a toda vulgarización. Por otra parte, tampoco este libro se halla destinado exclusivamente a profesores o filósofos. Los problemas fundamentales de la cultura humana revisten un interés humano general y tienen que hacerse accesibles al gran público. He tratado, por lo tanto, de eludir todos los tecnicismos y he procurado expresarme con la mayor claridad y sencillez posibles. Quisiera advertir, de todos modos, a mis posibles críticos, que lo que yo puedo ofrecer en esta ocasión es, más bien, una explicación y una ilustración de mi teoría mejor que una demostración. Para una discusión y análisis más cerrados de los problemas implicados les recomendaría que acudieran a la exposición detallada de mi *Filosofía de las formas simbólicas*.

Deliberadamente me propongo no presentar una teoría acabada, expresada en estilo dogmático. Por el contrario, he procurado colocar a los lectores en posición de juzgar por sí mismos. Claro que no ha sido posible mostrar ante ellos toda la masa de prueba empírica en que se basa mi tesis principal. Pero, por lo menos, he procurado ofrecer amplias y ricas citas de los libros sobresalientes en las diversas materias. El lector no va a encontrar una bibliografía completa, pues hasta los títulos de una bibliografía semejante hubieran rebasado con mucho el espacio de que disponía. Me he tenido que contentar con citar aquellos autores con los que me creo más en deuda y con seleccionar aquellos ejemplos que me parecían ofrecer una significación típica y un interés filosófico extraordinario.

Al dedicar la obra a Charles W. Hendel deseo expresar mi profunda gratitud al hombre que me ayudó a preparar este libro con un celo infatigable. Fue el primero a quien hablé sobre su plan general. Sin su interés por el tema del libro y su amistoso interés personal por el autor, difícilmente hubiera tenido yo valor para publicarlo. Ha leído el manuscrito varias veces y he podido recoger sugerencias críticas que han resultado valiosas y de gran ayuda.

La dedicatoria no sólo posee un sentido personal sino también simbólico. Al dedicar este libro al Presidente del Departamento de Filosofía y al Director de los estudios para graduados de la Universidad de Yale quiero expresar mi gratitud cordial al Departamento mismo. Cuando hace tres años llegaba yo a la Universidad de Yale, fue una grata sorpresa para mí encontrar una estrecha colaboración, que se extendía a un ancho campo. Fue un placer especial y un gran privilegio trabajar junto con mis colegas más jóvenes en seminarios colectivos de materias varias. Representaba una nueva experiencia en mi larga vida académica, experiencia verdaderamente interesante y estimulante. Siempre recordaré estos seminarios colectivos, uno de filosofía de la historia, otro de filosofía de la ciencia, un tercero

de teoría del conocimiento, mantenidos por

Charles Hendel y Hajo Holborn, F.S.C. Northrop, Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch y Charles Stevenson.

Debo considerar este libro, en una gran medida, como el producto de mi trabajo en la escuela de graduados de la Universidad de Yale, y aprovecho la oportunidad para expresar mi reconocimiento al decano de la escuela, Edgar S. Furniss, por la hospitalidad que me ha brindado en estos tres últimos años. También debo un agradecimiento cordial a mis estudiantes. He discutido con ellos casi todos los problemas contenidos en este libro y espero que encontrarán muchas huellas de nuestra obra común en las páginas que siguen.

ERNST CASSIRER  
Universidad de Yale

## PRIMERA PARTE

### ¿QUE ES EL HOMBRE?

#### I. LA CRISIS EN EL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

PARECE reconocerse en general que la autognosis constituye el propósito supremo de la indagación filosófica. En todos los conflictos entre las diferentes escuelas este objetivo ha permanecido invariable e inmovible: probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía el escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo. El conocimiento propio, declara, es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo. Tenemos que tratar de romper la cadena de nuestra verdadera libertad. *La plus grande chose du monde c'est de sçavoir être à soy*, escribe Montaigne. Sin embargo, tampoco esta manera de abordar el problema —el método introspectivo— nos abroquelaba contra las dudas escépticas. La filosofía moderna comenzó con el principio de que la evidencia de nuestro propio ser es invencible e invulnerable. Pero el progreso del conocimiento psicológico apenas si ha confirmado este principio cartesiano. La tendencia general del pensamiento se dirige actualmente hacia el polo opuesto. Pocos psicólogos modernos reconocerían o recomendarían un puro método de introspección. En general nos dicen que un método semejante es verdaderamente precario. Están convencidos de que no es posible acometer una psicología científica más que con una actitud estrictamente behaviorista y objetiva; pero un behaviorismo consistente y radical tampoco alcanza su fin. Puede advertirnos de posibles errores metódicos pero no resolver todos los problemas de la psicología humana. Podemos criticar el punto de vista puramente introspectivo o recelar de él, pero no suprimirlo o eliminarlo. Sin introspección, sin una percepción inmediata de los sentimientos, emociones, percepciones, pensamientos, ni, tan siquiera podríamos definir el campo de la psicología humana. Hay que reconocer, sin embargo, que siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre. La introspección nos revela tan sólo aquel pequeño sector de la vida humana que es accesible a nuestra experiencia individual; jamás podrá cubrir por completo el campo entero de los fenómenos humanos. Aun

en el caso en que pudiéramos juntar y combinar todos los datos, estaríamos en posesión de un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana.

Nos dice Aristóteles que todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, que se manifiesta en las acciones y reacciones más elementales del hombre. El ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia:

Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos el de la vista. Porque no sólo cuando tratamos *de* hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier otra cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a luz muchas diferencias entre las cosas. (*Metafísica*, Libro A, I, 980a 21.)

Este pasaje es muy característico del concepto que, a diferencia de Platón, tiene del conocimiento Aristóteles. Semejante loa filosófica de la vida sensible del hombre sería imposible en la obra de Platón; jamás llegaría a comparar el deseo del conocimiento con el goce que nos proporcionan nuestros sentidos. En Platón la vida de los sentidos se halla separada de la vida del intelecto por un ancho e insuperable abismo. El conocimiento y la verdad pertenecen a un orden trascendental, el reino de las ideas puras y eternas. El mismo Aristóteles está convencido de que no es posible el conocimiento científico a través únicamente del acto de percepción; pero cuando niega la separación que Platón establece entre el mundo ideal y el empírico, habla como un biólogo. Trata de explicar el mundo ideal, el mundo del conocimiento en términos de vida. Según Aristóteles, en ambos reinos encontramos la misma continuidad ininterrumpida. En la naturaleza, lo mismo que en el conocimiento humano, las formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores. Percepción sensible, memoria, experiencia, imaginación y razón se hallan ligadas entre sí por un vínculo común; no son sino etapas diferentes y expresiones diversas de una y la misma actividad fundamental, que alcanza su perfección suprema en el hombre, pero en la que de algún modo participan los animales y todas las formas de la vida orgánica.

Si adoptáramos este punto de vista biológico nos figuraríamos que la primera etapa del conocimiento humano Habría de tratar exclusivamente con el mundo exterior. Por lo que se refiere a sus necesidades inmediatas y a sus intereses prácticos el hombre depende de su ambiente físico. No puede vivir sin adaptarse constantemente a las condiciones del mundo que le rodea. Los primeros pasos hacia la vida intelectual y cultural pueden describirse como actos que implican una suerte de adaptación mental al dintorno. Mas en el progreso de la cultura muy pronto tropezamos con una tendencia opuesta de la vida. Desde los primeros albores de la conciencia humana vemos que el punto de vista extravertido se halla acompañado y complementado por una visión introvertida de la vida. Cuanto más lejos avancemos en el desenvolvimiento de la cultura con respecto a sus orígenes la visión introvertida se va adelantando hacia el primer plano. Sólo poco a poco la curiosidad natural del

hombre comienza a cambiar de dirección. Podemos estudiar este paulatino desarrollo en casi todas las formas de su vida cultural. En las primeras explicaciones míticas del universo encontramos siempre una antropología primitiva al lado de una cosmología primitiva. La cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre. La religión no destruye estas primeras explicaciones mitológicas; por el contrario, preserva la cosmología y la antropología míticas dotándolas de nueva forma y de mayor profundidad. Por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación fundamental del hombre. Los grandes pensadores religiosos han sido los primeros que han inculcado esta exigencia moral. En todas las formas superiores de la vida religiosa la máxima "conócete a ti mismo" se considera como un imperativo categórico, como una ley moral y religiosa definitiva. Sentimos con este imperativo, por decirlo así, una inversión súbita del primer instinto natural de conocimiento, percibimos una transmutación de todos los valores. Podemos observar la marcha concreta de este desenvolvimiento en la historia de todas las religiones universales, en el judaísmo, en el budismo, en el confucianismo y en el cristianismo.

El mismo principio se manifiesta en la evolución general del pensamiento filosófico. En sus etapas primitivas la filosofía griega parece interesarse exclusivamente por el universo físico; la cosmología predomina claramente sobre todas las otras ramas de la investigación filosófica, pero caracteriza la profundidad y la amplitud del espíritu griego el hecho de que casi todo nuevo pensador represente al mismo tiempo un nuevo tipo general de pensamiento. Tras la filosofía física de la escuela de Mileto, los pitagóricos descubren una filosofía matemática, mientras que los eléatas son los primeros en concebir el ideal de una filosofía lógica. Heráclito se halla en la frontera entre el pensamiento cosmológico y el antropológico; aunque sigue hablando como un filósofo natural y pertenece al grupo de los antiguos fisiólogos, está convencido de que no se puede penetrar en el secreto de la naturaleza sin haber estudiado antes el secreto del hombre. Tenemos que cumplir con la exigencia de la autorreflexión si queremos aprehender la realidad y entender su sentido; por eso le fue posible a Heráclito caracterizar toda su filosofía con estas dos palabras: ἐδιζησάμην ἐμεωτὸν (me he buscado a mí mismo).<sup>1</sup> Pero esta tendencia nueva del pensamiento aunque en cierto sentido inherente a la primitiva filosofía griega, no llegó a su plena madurez hasta la época de Sócrates; es, pues, el problema del hombre lo que separa el pensamiento socrático del presocrático. Sócrates nunca ataca o critica las teorías de sus predecesores, no pretende introducir una nueva doctrina filosófica. Sin embargo, todos los problemas antiguos son vistos por él a una nueva luz, porque son referidos a un nuevo foco intelectual; los de la filosofía natural y de la metafísica se encuentran súbitamente eclipsados por una nueva cuestión que parece absorber, de aquí en adelante, todo el interés teórico del hombre. Va no encontramos en Sócrates una teoría nueva de la naturaleza o una nueva doctrina

<sup>1</sup> Fragmento 101 de la obra de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. por W. Krantz (5ª ed. Berlín, 1934), I, 173.

lógica, ni una teoría ética coherente y sistemática en el sentido en que fue desarrollada por los sistemas éticos posteriores; no hay más que una cuestión: ¿qué es el hombre? Sócrates sostiene y defiende siempre el ideal de una verdad objetiva, absoluta, universal, pero el único universo que conoce y al cual se refieren todas sus indagaciones es el universo del hombre. Su filosofía, si posee alguna, es estrictamente antropológica) En uno de los diálogos platónicos se nos describe a Sócrates en conversación con su discípulo Fedro. Pasean y a poco llegan a un lugar extramuros de Atenas; Sócrates está admirado por la belleza del lugar. Le encanta el paisaje, que celebra con entusiasmo. Pero Fedro le interrumpe. Le sorprende que Sócrates se conduzca como un extranjero que es conducido por un cicerone. "¿Traspasáis alguna vez los umbrales?", le pregunta; Sócrates responde, con un sentido simbólico: "Cierto que no, mi buen amigo, y espero que sabrás excusarme cuando escuches la razón, a saber, que soy un amante del conocimiento y los hombres que habitan en la ciudad son mis maestros y no los árboles o la comarca". (Platón, *Fedro*, 230.)

No obstante, si estudiamos los diálogos socráticos de Platón en ninguna parte encontraremos una solución directa del nuevo problema, Sócrates nos ofrece un análisis detallado y meticuloso de las diversas cualidades y virtudes humanas. Pretende determinar la naturaleza de estas cualidades y definir las: bondad, justicia, templanza, valor, y así sucesivamente, pero nunca aventura una definición del hombre. ¿Cómo explicarnos esta aparente deficiencia? ¿Es que Sócrates adoptó deliberadamente la vía del rodeo, un método que le permitía no más arañar la superficie de su problema sin penetrar jamás en el meollo? En este punto, sin embargo, más que en otro cualquiera tenemos que recelar de la ironía socrática. Precisamente, la respuesta negativa de Sócrates aporta una luz inesperada a la cuestión y nos proporciona la clave positiva de su concepción del hombre, cuya naturaleza podemos descubrir del mismo modo que nos es posible develar la naturaleza de las cosas físicas. Si describimos las cosas físicas en los términos de sus propiedades objetivas, el hombre sólo se puede describir y definir en términos de su conciencia. Este hecho plantea un problema enteramente nuevo e insoluble para nuestros modos habituales de investigación. La observación empírica y el análisis lógico, en el sentido en que fueron empleados estos términos en la filosofía presocrática, se han mostrado ineficaces e inadecuados, porque sólo en el trato con los seres humanos podemos penetrar en el carácter del hombre. Para comprenderlo tenemos que afrontarlo, mirarlo cara a cara. No es, pues, un nuevo contenido objetivo sino una nueva actitud y función del pensamiento lo que constituye el rasgo distintivo de la filosofía socrática. La filosofía, que hasta ahora había sido concebida como un monólogo intelectual, se ha transformado en diálogo. Sólo por la vía del pensamiento dialogal o dialéctico podemos acercarnos al conocimiento de la naturaleza humana. Antes pudo concebirse la verdad como una especie de cosa acabada aprehensible por un esfuerzo del pensador individual y presentable y comunicable así a los demás. Sócrates ya no suscribe este punto de vista. Es tan imposible, nos dice Platón en la *República*, implantar la verdad en el alma de un hombre como implantar la facultad de ver en el ciego de nacimiento. La

verdad es, por su naturaleza, la criatura del pensamiento dialéctico; no puede ser obtenida, por lo tanto, sino en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. No es un objeto empírico; hay que entenderla como el producto de un acto social. Aquí tenemos la nueva respuesta, indirecta, a la pregunta: ¿qué es el hombre? Se dice que es una criatura constantemente en busca de sí misma, que en todo momento de su existencia tiene que examinar y hacer el escrutinio de las condiciones de la misma. En este escrutinio, en esta actitud crítica respecto a la vida humana radica el valor de esta vida. "Una vida no examinada — dice Sócrates en la *Apología*—, no vale la pena de vivirla". Cabe resumir el pensamiento de Sócrates diciendo que define al hombre como aquel ser que, si se le hace una pregunta racional, puede dar una respuesta racional. Tanto su conocimiento como su moralidad están incluidos en este círculo. Mediante esta facultad fundamental de dar una "respuesta" a sí mismo y a los demás el hombre resulta un ser "responsable", un sujeto moral.

La primera ha sido, en cierto sentido, una respuesta que se ha hecho clásica. El problema socrático y el método socrático jamás pueden ser olvidados o ignorados. A través del pensamiento platónico ha dejado su marca<sup>2</sup> en todo el desenvolvimiento ulterior de la civilización. Acaso no hay camino más seguro o más corto para convencernos de la profunda unidad y de la continuidad perfecta del pensamiento filosófico antiguo que comparar estas primeras etapas de la filosofía griega con uno de los productos últimos y más nobles de la cultura grecorromana, el libro de los soliloquios del emperador Marco Aurelio. A primera vista puede parecer esta comparación un poco arbitraria, pues Marco Aurelio no fue un pensador original ni siguió un método estrictamente lógico. Él mismo da gracias a los dioses por el hecho de que al enamorarse de la filosofía no por eso se convirtió en un escritor de filosofía o en un descifrador de silogismos.<sup>3</sup> Pero Sócrates y Marco Aurelio coinciden en que, para encontrar la verdadera naturaleza o esencia del hombre, exigen la remoción previa de todos los rasgos externos y accidentales de su ser.

No digas que es de hombre ninguna de esas cosas que no le pertenecen como tal. No pueden ser pretendidas por un hombre; su naturaleza no las garantiza; no son perfecciones de esa naturaleza. Por lo tanto, ni el fin por el cual vive el hombre se halla en esas cosas ni tampoco lo que es perfecto en el fin, a saber, el bien. Además,

<sup>2</sup> En las páginas que siguen no trato de ofrecer una visión general del desarrollo histórico de la filosofía antropológica sino que pretendo destacar algunas etapas típicas con el fin de aclarar la línea general del pensamiento. La historia de la filosofía del hombre es todavía un bello deseo. Así como la historia de la metafísica, de la filosofía de la naturaleza, del pensamiento ético y científico, han sido estudiadas ampliamente, nos encontramos en este campo en los meros comienzos. Durante el siglo pasado se ha sentido cada vez más vivamente la importancia de este problema. Wilhelm Dilthey ha puesto todo su empeño en encontrar la solución. Pero la obra de Dilthey, tan viva y sugestiva, ha quedado incompleta. Uno de sus discípulos, Bernhard Groethuysen, ha trazado una excelente descripción del desarrollo general de la filosofía antropológica. Esta descripción, desgraciadamente, se detiene también poco antes de la etapa última y decisiva, es decir, antes de la época moderna. Véase Bernhard Groethuysen "Philosophische Anthropologie", *Handbuch der Philosophie* (Munich y Berlín, 1931), III, 1-207. Véase también el artículo de Groethuysen, "Towards an Anthropological Philosophy", *Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77-89.

<sup>3</sup> Marco Aurelio Antonio, *Ad se ipsum, eiV εαυτόν*, Lib. I, párr. 8.

si alguna de estas cosas correspondiera al hombre, no ocurriría que la despreciara y le volviera la espalda... pero sucede que cuanto más se mantiene un hombre libre de estas y otras cosas semejantes, con ecuanimidad, más bueno es. (Marco Aurelio, op. cit., Lib. V. párr. 15).

Lo que al hombre le viene desde fuera es nulo y vano; su esencia no depende de las circunstancias externas; depende, exclusivamente, del valor que se presta a sí mismo. Riquezas, rango, distinción social, la salud misma o las dotes intelectuales, todo esto es indiferente, *ἀδιάφορον*. Lo único que importa es la tendencia, la actitud interna del alma; y este principio interno no puede ser perturbado. "Aquello que no puede hacer a un hombre peor tampoco puede hacer que su vida sea peor ni dañarla desde fuera o desde dentro." (*idem*, Lib. IV, párr. 8).

La exigencia de la autointerrogación se nos presenta, en consecuencia, en el estoicismo, lo mismo que en la concepción de Sócrates, como el privilegio del hombre y su deber fundamental.<sup>4</sup> Pero este deber es entendido ahora en un sentido más amplio; no sólo tiene un trasfondo moral sino también universal y metafísico. "Nunca dejes de preguntarte a ti mismo esta cuestión y de examinarte de este modo: ¿qué relación tengo yo con esta parte de mí mismo que llaman la razón gobernadora (*το ἡγεμονικόν*)" (*idem*, Lib. V, párr. 11). Quien vive en armonía consigo mismo, con su demonio, vive en armonía con el universo; pues ambos, el orden universal y el orden personal no son sino expresiones y manifestaciones diferentes de un principio común subyacente. El hombre demuestra su inherente poder de crítica, de juicio y discernimiento al concebir que en esa correlación corresponde la parte dirigente al yo y no al universo. Una vez que el yo ha conquistado su forma interior, ésta permanece inalterable e imperturbable. "Una vez que se ha formado una esfera continua redonda y verdadera" (*idem*, Lib. VIII, párr. 41). Es, por decirlo así, la última palabra de la filosofía griega, que contiene y despliega, ahora, el espíritu con que originalmente fue concebida. Este espíritu era un espíritu de juicio, de discernimiento crítico entre el ser y el no ser, entre la verdad y la ilusión, entre el bien y el mal. La vida es en sí misma algo cambiante y fluyente pero su verdadero valor hay que buscarlo en un orden eterno que no admite cambios. No se halla en el mundo de nuestros sentidos, pues únicamente podemos captarlo con el poder de nuestro juicio, que es el poder central del hombre, la fuente común de la verdad y de la moral. Pues es la única cosa en la cual el hombre depende por entero de sí mismo; es libre, autónomo, autosuficiente.<sup>5</sup>

No te dispises —dice Marco Aurelio—, no seas demasiado impaciente, sé tu propio dueño y mira a la vida como un hombre, como un ser humano, como un ciudadano, como una criatura mortal... Las cosas no afectan al alma pues son externas e inmovibles, nuestra alteración procede sólo del juicio que formamos en nosotros mismos. Todas estas cosas que tú ves cambian inmediatamente y ya no serán más; y ten presente constantemente en el ánimo de cuántos de

<sup>4</sup> *Op. cit.*, Lib. III, párr. 6.

<sup>5</sup> *Cf. Op. Cit.*, Lib V. párr. 14 *Ο Ι ο γ ο ν κ α ι η Ι ο γ ι κ η τ ε κ ν η δ υ ν α μ ε ι ν ε ι σ ι ν ε α υ τ α ι ν α ρ κ ο υ μ ε ν α ι κ α ι τ ο ι ν κ α κ ' ε α υ τ α ν ο ι ν*.

estos cambios has sido ya testigo. El universo, mudanza; la vida, firmeza.<sup>6</sup>

El mérito mayor de esta concepción estoica del hombre radica en el hecho de que le proporciona un profundo sentimiento de su armonía con la naturaleza y, al mismo tiempo, de su independencia moral de ella. En la mente del filósofo estoico estas aserciones no entran en conflicto; son correlativas. El hombre se encuentra a sí mismo en perfecto equilibrio con el universo y sabe que este equilibrio no debe ser perturbado por ninguna fuerza exterior. Es el carácter dual de la impasibilidad estoica, *απαρξία*, que se ha revelado como uno de los poderes formadores más fuertes de la cultura antigua; pero se encontró de pronto en presencia de una fuerza nueva, hasta entonces desconocida. El conflicto con esta nueva fuerza conmovió el ideal clásico del hombre en sus verdaderos cimientos. La teoría estoica y la cristiana del hombre no son necesariamente hostiles. En la historia de las ideas han trabajado a la par y a menudo las encontramos en estrecha conexión en un mismo pensador. Sin embargo, queda siempre un punto en el que el antagonismo entre el ideal cristiano y el estoico se muestra irreductible. La independencia absoluta del hombre, que en la teoría estoica es considerada como su virtud fundamental, se convierte en la teoría cristiana en su vicio fundamental y en su error máximo. Mientras el hombre persevera en este error no hay posibilidad de salvación para él. La lucha entre las dos concepciones antagónicas ha durado varios siglos y a comienzos de la época moderna, en los días del Renacimiento y en el siglo XVII, la seguimos sintiendo en toda su fuerza.<sup>7</sup>

En este punto podemos captar uno de los rasgos más característicos de la filosofía antropológica, que no es, como otras ramas de la investigación filosófica, un desarrollo lento y continuo de ideas generales. En la historia de la lógica, de la metafísica y de la filosofía natural, encontramos las oposiciones más agudas. Ésta puede ser descrita en términos hegelianos como un proceso dialéctico en el que cada tesis es seguida por su antítesis. Sin embargo, existe una interna consistencia, un orden lógico que conecta las diferentes etapas de este proceso dialéctico. Pero la filosofía antropológica exhibe un carácter bien diferente. Si quisiéramos captar su significado y su importancia reales habríamos de escoger no la manera épica de descripción sino la dramática; porque no nos enfrentamos, con un desarrollo pacífico de conceptos o teorías sino con una pugna entre poderes espirituales en conflicto. La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última.

Este carácter del problema antropológico ha encontrado su expresión más clara en

<sup>6</sup> Ο κόσμος ἀλλοίωσις, ο βίος ὑπόληψις. Lib. IV, párr. 3. El término "afirmación" o "juicio" me parece una expresión más adecuada para el pensamiento de Marco Aurelio que el término "opinión" que he encontrado en todas las versiones inglesas que he consultado. "Opinión" (la δόξα platónica) contiene elementos de variabilidad e incertidumbre en los que no pensó Marco Aurelio. Con término equivalente para ὑπόληψις encontramos en Marco Aurelio κρίσις κρίμα, διάκρισις. Cf. Lib. III, párr. 2; VI, párr. 52; VIII, párrs. 28, 47.

<sup>7</sup> Para una información detallada véase Cassirer, *Descartes* (Estocolmo, 1939), pp. 215 ss.

la obra de Agustín. Se hallaba Agustín en la frontera entre dos edades. Vi-viendo en el siglo IV de la era cristiana, se ha criado dentro de la tradición de la filosofía griega, y especialmente el sistema neoplatónico ha marcado su impronta en toda su filosofía. Pero, por otra parte, es el vanguardista del pensamiento medieval; es el fundador de la filosofía medieval y de la dogmática cristiana. En sus *Confesiones* seguimos paso a paso su marcha de la filosofía griega a la religión cristiana. Según San Agustín toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo padece un error fundamental y está infestada de una misma herejía. Se había exaltado el poder de la razón como el supremo poder del hombre; pero lo que el hombre no pudo conocer jamás hasta que fue esclarecido por una especial revelación divina es que la razón constituye una de las cosas más dudosas y equívocas del mundo. No puede mostrarnos el camino de la luz, la verdad y la sabiduría. Ella misma es oscura en su sentido y sus orígenes se hallan envueltos en el misterio, que se resuelve únicamente con la revelación cristiana. Según Agustín, la razón no posee una naturaleza simple y única sino doble y escindida. El hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios; y en su estado original, tal como salió de las manos de Dios, era igual a su arquetipo; todo esto se ha perdido por el pecado de Adán. A partir de ese momento se enturbió todo el poder original de la razón y sola, abandonada a sus propias fuerzas, nunca encontrará el camino de retorno. No puede reconstruirse a sí misma. Volver con sus propias fuerzas a su pura esencia anterior. Para que sea posible semejante restauración es menester la ayuda sobrenatural de la gracia divina. Es la nueva antropología, según la entiende San Agustín, y es ella la que se mantiene en todos los grandes sistemas del pensamiento medieval. Tampoco Tomás de Aquino, discípulo de Aristóteles, que vuelve a las fuentes de la filosofía griega, osa desviarse de este dogma fundamental. Concede a la razón humana un poder mucho más grande que Agustín; pero está convencido de que no hará uso justo de estos poderes si no está guiada e iluminada por la gracia de Dios. Hemos llegado así a una subversión completa de todos los valores mantenidos por la filosofía griega. Lo que en un tiempo pareció ser el privilegio sumo del hombre aparece ahora como su peligro y tentación; lo que constituía su orgullo resulta su humillación más profunda. El precepto estoico de que el hombre tiene que obedecer y reverenciar su principio interior, el demonio que lleva dentro, se considera ahora como peligrosa idolatría.

No sería oportuno seguir describiendo el carácter de esta antropología nueva, analizando sus motivos fundamentales y persiguiendo su desarrollo. A los fines de comprender su alcance podemos escoger una guía diferente y más breve. En los comienzos de los tiempos modernos apareció un pensador que prestó a esta antropología un nuevo impulso y esplendor en la obra de Pascal encuentra su expresión última, acaso la más impresionante. Pascal estaba preparado para esta faena como no lo ha estado ningún otro escritor; poseía dones incomparables para elucidar las cuestiones más oscuras y para condensar y concentrar sistemas complejos y dispersos de pensamiento. Nada parece impenetrable a la finura de su pensamiento y a la lucidez de su estilo; en él se juntan todas las ventajas de la literatura y de la filosofía modernas, pero las utiliza como armas contra el espíritu moderno, el espíritu de Descartes y su filosofía. A primera vista, Pascal parece

aceptar todos los supuestos del cartesianismo y de la ciencia moderna. Nada hay en la naturaleza que resista al esfuerzo de la razón científica; pues nada hay en ella que resista a la geometría.. De los hechos más curiosos de la historia de las ideas es que uno de los geómetras más grandes y profundos resultó ser el campeón más esforzado de la antropología filosófica de la Edad Media. A los dieciséis años escribió Pascal el tratado de las secciones cónicas, que abrió al pensamiento geométrico un campo verdaderamente rico y fecundo; pero no era sólo un gran geómetra, era también un filósofo; y como filósofo, no sólo estaba absorbido por los problemas geométricos sino que pretendía comprender el uso verdadero, la extensión y los límites de la geometría. Así se vio conducido a hacer aquella distinción fundamental entre el "espíritu geométrico" y el "espíritu de fineza". El espíritu geométrico sobresale en todos aquellos temas que son aptos de un análisis perfecto, que pueden ser divididos hasta sus primeros elementos.<sup>8</sup> Parte de axiomas ciertos y saca de ellos inferencias cuya verdad puede ser demostrada por leyes lógicas universales. La ventaja de este espíritu consiste en la claridad de sus principios y en la necesidad de sus deducciones, pero no todos los objetos son aptos de semejante tratamiento; existen cosas que a causa de su sutileza y de su variedad infinita desafían todo intento de análisis lógico. Si algo hay en el mundo que habrá que tratar de esta segunda manera es el espíritu del hombre, pues lo que le caracteriza es la riqueza y la sutileza, la variedad y la versatilidad de su naturaleza. En este terreno la matemática no se podrá convertir jamás en el instrumento de una doctrina verdadera del hombre, de una antropología filosófica. Es ridículo hablar del hombre como si se tratara de una proposición geométrica. Una filosofía moral en los términos de un sistema de geometría —una *Ethica more geométrico demonstrata*— representa para Pascal un absurdo, un sueño filosófico. La lógica tradicional y la metafísica tampoco se hallan en mejor posición para comprender y resolver el enigma del hombre; su ley primera y suprema es el principio de contradicción. El pensamiento racional, el pensamiento lógico y metafísico, no puede comprender más que aquellos objetos que se hallan libres de contradicción y que poseen una verdad y naturaleza consistente; pero esta homogeneidad es precisamente la que no encontramos jamás en el hombre. No le está permitido al filósofo construir un hombre artificial; tiene que describir un hombre verdadero. Todas las llamadas definiciones del hombre no pasan de ser especulaciones en el aire mientras no estén fundadas y confirmadas por nuestra experiencia acerca de él. No hay otro camino para conocerle que comprender su vida y su comportamiento. Pero tropezamos en esto con algo que desafía todo intento de inclusión dentro de una fórmula única y simple. La contradicción es el verdadero elemento de la existencia humana. El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos.

Por lo tanto, no hay más que un modo de acercarse al secreto de la naturaleza humana: la religión. Ella nos muestra que existe un hombre doble, el hombre

<sup>8</sup> Para la distinción entre *l'esprit géométrique* y *l'esprit de finesse*, compárense el ensayo de Pascal *De l'esprit géométrique* y la obra de Pascal *Pensées*, ed. por Charles Louandre (París, 1858), cap. IX, p. 231.

antes y después de la caída. , Estaba destinado al fin más alto pero traicionó su posición; con la caída perdió su poder, y su razón y su voluntad se pervirtieron. La máxima clásica, concéte a ti mismo, entendida en su sentido filosófico, en el de Sócrates, Epicteto o Marco Aurelio, no sólo es inoperante sino falaz y errónea. El hombre no puede confiar en sí mismo y escucharse a sí mismo; tiene que enmudecer para poder oír una voz superior y más verdadera, "Qué será de ti, ¡oh hombre!, que buscas cuál es tu condición verdadera valiéndote de la razón natural... Conoce, hombre soberbio, qué paradoja eres para ti mismo. Humíllate, razón impotente; calla, naturaleza imbécil; aprende que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y escucha de tu maestro tu condición verdadera, que tú ignoras. Escucha a Dios" (*Pensées*, cap. x, sec. 1).

Lo que se nos ofrece no es una solución teórica del problema. La religión no puede ofrecerla. Sus adversarios la han acusado siempre de ser oscura e incomprensible; pero este reproche se convierte en la más alta alabanza tan pronto como consideramos su verdadero propósito. La religión no puede ser clara y racional; nos cuenta una historia oscura y sombría: la historia del pecado y de la caída del hombre. Nos revela un hecho del que no es posible ninguna explicación racional. No podemos explicarnos el pecado del hombre, pues no está producido o erigido por ninguna causa natural, ni explicarnos la salvación del hombre, pues esta salvación depende de un acto inescrutable de la gracia divina. Es libremente otorgada y negada; no hay acción ni mérito humano que pueda merecerla. Por lo tanto, la religión no pretende jamás aclarar el misterio del hombre; corrobora y ahonda este misterio.

El Dios de que nos habla es un *Deus absconditus*, un Dios oculto; por eso, tampoco su imagen, el hombre, puede ser otra cosa que misterio. El hombre es también un *homo absconditus*. La religión no es teoría de Dios y del hombre y de su relación mutua; la única respuesta que recibimos de la religión es que es voluntad de Dios ocultarse a sí mismo. "Así, pues, estando oculto Dios, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera; y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. He aquí para nosotros todo: *Vere tu es Deus absconditus...* (*Op. cit.*, cap. XII, sec. 5.) Pues la naturaleza es tal que por todas partes nos indica a un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre. (*Idem*, cap. XIII, sec. 3.) La religión, por lo tanto, si podemos explicarnos así, constituye una lógica del absurdo; pues sólo así puede captar el absurdo, la contradicción interna, el ser quimérico del hombre.

Ciertamente nada nos choca con mayor rudeza que esta doctrina; y, no obstante, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos. El nudo de nuestra condición se retuerce y desemboca en este abismo; de suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible para el hombre, (*Idem*, cap. x, sec. 1.)

El ejemplo de Pascal nos enseña que al comienzo de la época moderna el viejo problema se seguía sintiendo en toda su fuerza. Después de la aparición del *Discurso del método* el espíritu moderno seguía luchando con las mismas dificultades. Se hallaba dividido entre dos soluciones enteramente incompatibles;



pero al mismo tiempo comienza un lento desarrollo intelectual en cuya virtud la cuestión ¿qué es el hombre? se transforma y, por decirlo así, se eleva a un nivel superior. Lo decisivo en este punto no es tanto el descubrimiento de hechos nuevos como el de un nuevo instrumento del pensamiento. Es la primera vez en que el espíritu científico, en el sentido moderno de la palabra, entra en filas. Se busca ahora una teoría general del hombre basada en observaciones empíricas y en principios lógicos generales. El postulado primero de este espíritu nuevo y científico consistió en la remoción de las barreras artificiales que hasta entonces habían separado el mundo humano del resto de la naturaleza. Para entender el orden de las cosas humanas tenemos que comenzar con un estudio del orden cósmico y este orden cósmico aparece ahora a una luz completamente nueva. La cosmología, el sistema heliocéntrico introducido por la obra de Copérnico, representa la única base sana y científica para una nueva antropología. Ni la metafísica clásica, ni la religión, ni la teología medievales, estaban preparadas para esta tarea. Ambos cuerpos de doctrina, aunque muy diferentes en sus métodos y propósitos, se hallan basados en un principio común; ambos conciben el universo como un orden jerárquico en el que el hombre ocupa el lugar supremo. Tanto en la filosofía estoica como en la teología cristiana era descrito como el fin del universo. Ambas doctrinas están convencidas de que existe una providencia general que gobierna el mundo y el destino del hombre. Este concepto constituye una de las suposiciones básicas del pensamiento estoico y cristiano<sup>9</sup> y es puesto súbitamente en cuestión por la nueva cosmología. La pretensión del hombre de constituir el centro del universo ha perdido todo su fundamento; se encuentra colocado en un espacio infinito en el cual su ser no parece otra cosa que un punto singular y evanescente; se halla rodeado por un universo mudo, por un mundo hermético para su sentimiento religioso y para sus más profundas exigencias morales.

Es comprensible, y hasta necesario, que la primera reacción ante esta nueva concepción del mundo no pudiera ser otra que negativa: una reacción de recelo y de temor. Ni siquiera los pensadores más grandes se pudieron librar de este sentimiento. "Me espanta el silencio eterno de estos espacios infinitos", dice Pascal. (*Op. cit.*, cap. xxv, sec. 18.) El sistema copernicano se convirtió en uno de los instrumentos más fuertes de ese agnosticismo y escepticismo filosófico que se desarrolló en el siglo XVI. En su crítica de la razón humana Montaigne emplea todos los tradicionales argumentos, bien conocidos por el sistema del escepticismo griego, pero añade una nueva arma que en sus manos resulta del mayor efecto y de una importancia enorme. Nada mejor para humillarnos y para quebrantar el orgullo de la razón humana que una mirada sin prejuicios al universo físico. En un famoso pasaje de su "Apología de Raimundo Sabunde" pide al hombre que le haga comprender con la fuerza de su razón en qué bases funda esas grandes ventajas que se figura poseer sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha hecho creer que este admirable movimiento de la bóveda celeste, la

<sup>9</sup> Acerca del concepto estoico de la providencia, *πρόνοια*, véase, por ejemplo, Marco Aurelio, *op. cit.*, Lib. II, párr. 3.

luz eterna de esas luminarias que giran tan por encima de su cabeza, los movimientos admirables y terribles del océano infinito, han sido establecidos y se prosiguen a través de tantas edades para su servicio y conveniencia? ¿Se puede imaginar algo más ridículo que esta miserable y frágil criatura, quien, lejos de ser dueña de sí misma, se halla sometida a la injuria de todas las cosas, se llame a sí misma dueña y emperatriz del mundo, si carece de poder para conocer la parte más ínfima, y no digamos para gobernar el conjunto? (*Essais*, II, cap. XII.)

El hombre propende siempre a considerar el estrecho horizonte en el que vive como el centro del universo y a convertir su vida particular y privada en pauta del universo; pero tiene que renunciar a esta vana pretensión, a esta mezquina y provinciana manera de pensar y juzgar.

Cuando los viñedos de nuestra aldea se pierden a causa de la helada el párroco concluye que la cólera de Dios se ha descargado contra todo el género humano... ¿Y quién, viendo estas guerras intestinas nuestras, no exclamará que se está trastornando toda la máquina del mundo y que se acerca el día del juicio?... Pero quien se presente en su imaginación, como un cuadro, la gran imagen de nuestra madre naturaleza, retratada con toda su majestad y esplendor; quien reconozca en su aspecto una variedad tan constante y general o quien se vea a sí mismo, y no sólo a sí mismo sino a un reino entero, dentro del cuadro, de no mayor tamaño, en comparación con el todo, que una pincelada, será capaz de apreciar las cosas según su justo valor y tamaño.<sup>10</sup>

Estas palabras de Montaigne nos dan la clave del desarrollo subsiguiente de la teoría del hombre. La filosofía y la ciencia modernas tienen que aceptar el desafío contenido en estas palabras; tienen que probar que la nueva cosmología, lejos de debilitar u obstruir el poder de la razón humana, establece y confirma ese poder. Fue la tarea de los esfuerzos combinados de los sistemas metafísicos de los siglos XVI y XVII, que marchan por vías diferentes pero todos se dirigen hacia una misma meta. Se esfuerzan, por decirlo así, por virar el curso aparente de la nueva cosmología en el sentido de una bendición. Giordano Bruno fue el primer pensador que se adentró por esta ruta que, en cierto sentido, se convirtió en la de toda la metafísica moderna. Lo que caracteriza a su filosofía es que en ella el término infinito cambia de sentido. En el pensamiento clásico griego lo infinito es un concepto negativo; es lo que no tiene límites o lo indeterminado. Sin límites ni forma es, por consiguiente, inaccesible a la razón humana, que vive en el reino de las formas y no puede entender más que formas. En este sentido, lo finito y lo infinito, *πέρας* y *ἄπειρον*, son declarados por Platón en el *Filebo* como los dos principios fundamentales que se oponen necesariamente. En la doctrina de Bruno lo infinito ya no significa una mera negación o limitación. Por el contrario, significa la inmensurable e inagotable abundancia de la realidad y el poder ilimitado del intelecto humano. En este sentido entiende e interpreta Bruno la doctrina de Copérnico. Según él, esta doctrina representa el primer paso decisivo hacia la autoliberación del hombre, que ya no vive en el mundo como un

<sup>10</sup> *Op. cit.*, I, cap. xxv.

prisionero encerrado entre las estrechas murallas de un universo físico finito. Puede atravesar los aires y traspasar todas las fronteras imaginarias de las esferas celestes que han sido establecidas por una metafísica y una cosmología falsas.<sup>11</sup> El universo infinito no pone límites a la razón humana; por el contrario, es el gran incentivo para ella. El intelecto humano se da cuenta de su propia infinitud midiendo sus poderes con el universo infinito.

Todo esto se halla expresado en la obra de Bruno con un lenguaje poético pero no científico. No conocía el nuevo mundo de la ciencia moderna, la teoría matemática de la naturaleza, y por eso no pudo seguir el camino hacia su conclusión lógica. Para superar la crisis intelectual producida por el sistema copernicano fueron necesarios los esfuerzos combinados de todos los metafísicos y científicos del siglo XVII. Todo gran pensador —Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza— contribuye en forma especial a la solución de este problema. Sostiene Galileo que en el campo de las matemáticas alcanza el hombre la cúspide de todo posible conocimiento, que no es inferior al del intelecto divino. Ciertamente que la inteligencia divina conoce y concibe un número infinitamente mayor de verdades matemáticas que nosotros, pero en lo que concierne a la certeza objetiva las pocas verdades conocidas por la mente humana son conocidas tan perfectamente por el hombre como por Dios.<sup>12</sup> Descartes comienza con su duda universal, que parece encerrar al hombre dentro de los límites de su propia conciencia. No parece haber salida de este círculo mágico ni posibilidad de aproximación a la realidad. Pero de este modo la idea de lo infinito resulta ser el único instrumento para superar la duda universal. Sólo valiéndonos de este concepto podemos demostrar la realidad de Dios y, por vía indirecta, la realidad del mundo material. Leibniz combina esta prueba metafísica con una nueva prueba científica. Descubre un instrumento nuevo del pensamiento matemático, el cálculo infinitesimal. Gracias a sus reglas el universo físico se hace inteligible; las leyes de la naturaleza resultan ser no más que casos especiales de las leyes generales de la razón. Spinoza osa dar el último y decisivo paso en esta teoría matemática del mundo y del espíritu humano; construye una nueva ética, una teoría de las pasiones y de los afectos, una teoría matemática del mundo moral. Está convencido de que sólo con esta teoría podemos alcanzar nuestro fin: el de una filosofía del hombre, una filosofía antropológica que se halla libre de los errores y prejuicios de un sistema meramente antropocéntrico. Éste es el tópico, el tema general que en sus varias formas impregna a todos los grandes sistemas metafísicos del siglo XVII. Es la solución del problema del hombre. La razón matemática representa el vínculo entre el hombre y el universo y nos permite pasar libremente del uno al otro. La razón matemática es la llave para una comprensión, verdadera del orden cósmico y del orden moral.

En 1754 Denis Diderot publicó una serie de aforismos bajo el título *Pensées sur*

<sup>11</sup> Para detalles adicionales véase Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927), pp. 197 ss.

<sup>12</sup> Galileo, *Dialogo del due massimi sistemi del mondo*, I (Edizione nazionale), VII, 129.

*l'interprétation de la nature*. En este ensayo declara que ya no se discute la superioridad de las matemáticas en el campo de la ciencia. La matemática ha alcanzado tan alto grado de perfección que ya no es posible un progreso ulterior; así pues, las matemáticas seguirán estacionarias.

Nous touchons au moment d'une grande révolution dans les sciences. Au penchant que les esprits me paroissent avoir à la morale, aux belles lettres, à l'histoire de la nature et à la physique expérimentale, j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands géomètres en Europe. Cette science s'arretera tout court où l'auront laissé les Bernoulli, les Euler, les Maupertuis et les d'Alembert. Ils auront posé les colonnes d'Hercule, on n'ira point au delà. (Sec. 4, cf. secs. 17, 21.)

Diderot es uno de los grandes representantes de la filosofía de la Ilustración. Como editor de la *Enciclopedia* se hallaba en el verdadero centro de todos los grandes movimientos intelectuales de su época. Nadie tenía una perspectiva más clara del desarrollo general del pensamiento científico; nadie una sensibilidad más fina para todas las tendencias del siglo XVIII. Por eso mismo es tanto más característico y destacable en Diderot que, no obstante representar todos los ideales de la Ilustración, comenzó a dudar del derecho absoluto de estos ideales. Espera el surgimiento de una nueva forma de ciencia, de un carácter más concreto, basada más bien en la observación de los hechos que no en la suposición de principios generales, pues considera que hemos sobreestimado demasiado nuestros métodos lógicos y racionales. Sabemos cómo comparar, organizar y sistematizar los hechos conocidos; pero no hemos cultivado aquellos métodos con los cuales únicamente será posible descubrir hechos nuevos. Somos víctimas de la ilusión de que el hombre que no sabe contar su fortuna no se halla en mejor posición que el hombre que no tiene fortuna alguna, pero está cercano el día en que superaremos este prejuicio y entonces habremos alcanzado un puesto nuevo y cimero en la historia de la ciencia natural.

¿Se ha cumplido la profecía de Diderot? ¿Acaso el desarrollo de las ideas científicas en el siglo XIX confirmó sus presunciones? En un punto, por lo menos, su error es patente. Su esperanza de que el pensamiento matemático habría de estacionarse, su idea de que los grandes matemáticos del siglo XVIII habían llegado a las columnas de Hércules se ha revelado completamente falsa. A la constelación del siglo XVIII tenemos que añadir los nombres de Gauss, de Riemann, de Weierstrass y de Poincaré. Por todas partes en la ciencia del siglo XIX tropezamos con la marcha triunfal de nuevas ideas y conceptos matemáticos. Sin embargo, la predicción de Diderot contiene un elemento de verdad, pues la innovación de la estructura intelectual del siglo XIX radica en el lugar que el pensamiento matemático ocupa en la jerarquía científica. Comienza a aparecer una nueva fuerza. El pensamiento biológico toma la delantera al matemático. En la primera mitad del siglo XIX existen todavía algunos metafísicos como Herbart, o algunos psicólogos como G. Th. Fechner, que abrigan la esperanza de fundar una psicología matemática; pero estos proyectos se disipan rápidamente después de la publicación de la obra de Darwin *El origen de las especies*. Desde este momento

parece que el verdadero carácter de la filosofía antropológica se ha fijado de una vez para siempre; después de innumerables intentos estériles se hallaba sobre suelo firme. Ya no necesitamos abandonarnos a especulaciones montados en el aire porque no buscamos una definición general de la naturaleza o esencia del hombre. Nuestro problema consiste, sencillamente, en compilar las pruebas empíricas que la teoría general de la evolución ha puesto a nuestra disposición en forma rica y abundante.

Ésta era la convicción que compartían los científicos y los filósofos del siglo XIX, pero para la historia general de las ideas y para el desenvolvimiento del pensamiento filosófico, más importante que los hechos empíricos de la evolución fue la interpretación teórica de los mismos. No estaba determinada en un sentido unívoco por la prueba empírica misma, sino, más bien, por ciertos principios fundamentales que poseían un definido carácter metafísico. Aunque raras veces fue reconocido, este meollo metafísico del pensamiento evolucionista constituyó una fuerza motriz latente. La teoría de la evolución, en un sentido filosófico general, no era en manera alguna una conquista reciente; había recibido su expresión clásica en la psicología de Aristóteles y en su visión general de la vida orgánica. La distinción característica y esencial entre la versión aristotélica de la evolución y la moderna consiste en el hecho de que Aristóteles ofrecía una interpretación formal mientras que los modernos intentaban una interpretación material. Estaba convencido Aristóteles de que para entender el plan general de la naturaleza, los orígenes de la vida, había que interpretar las formas inferiores a la luz de las superiores. En su metafísica, en su definición del alma como la "primera actualización de un cuerpo natural que tiene vida en potencia" la vida orgánica es concebida e interpretada en términos de vida humana, su carácter teleológico se proyecta a todo el reino de los fenómenos naturales. En la teoría moderna este orden ha sido invertido; las causas finales de Aristóteles son caracterizadas como un mero *asylum ignorantiae*. Uno de los principales propósitos de la obra de Darwin consistía en liberar al pensamiento moderno de la ilusión de las causas finales. Hemos de esforzar-nos en comprender la estructura de la naturaleza orgánica apelando exclusivamente a causas materiales o, de lo contrario, no podremos comprenderla. Pero las causas materiales son, en la terminología aristotélica, causas accidentales. Aristóteles ha sostenido enérgicamente la imposibilidad de comprender los fenómenos de la vida por medio de tales causas accidentales. La teoría moderna acepta este desafío. Los pensadores modernos han sostenido que, luego de los innumerables intentos estériles de tiempos anteriores, han logrado explicar la vida orgánica como un mero producto del cambio. Los cambios accidentales que ocurren en la vida de todo organismo son suficientes para explicar la transformación gradual que nos lleva de la forma más sencilla de vida en un protozoo a las formas más elevadas y complicadas. Encontramos una de las expresiones más netas de este punto de vista en Darwin mismo, quien, por lo general, es tan reticente en lo que se refiere a sus concepciones filosóficas.

No solo las diversas especies domésticas —observa Darwin al final de su libro

*La variación de animales y plantas bajo domesticación*—, sino los géneros y órdenes más diversos dentro de la misma gran clase —por ejemplo, mamíferos, aves, reptiles y peces— son todos descendientes de un progenitor común, y tenemos que admitir que toda la inmensa cantidad de diferencias entre estas formas ha surgido primariamente de la simple variabilidad. Considerar el asunto desde este punto de vista basta para sumirnos en perplejidad. Pero podemos aminorar esta perplejidad si reflexionamos que seres en su mayoría infinitos en número, y durante un espacio de tiempo casi siempre infinito, han gozado de una organización plástica en algún grado y que toda pequeña modificación de estructura que en algún modo era beneficiosa en condiciones excesivamente complejas de vida ha sido conservada mientras que toda modificación que era en algún modo perjudicial ha sido rigurosamente destruida. La acumulación largamente continuada de variaciones beneficiosas ha tenido que conducir indefectiblemente a estructuras tan diversas, tan bellamente adaptadas a diversos fines y tan excelentemente coordinadas como las vemos en las plantas y animales que nos rodean. Por eso he hablado yo de la selección como de una fuerza extraordinaria, ya sea aplicada por el hombre para la formación de las crías domésticas o por la naturaleza para la producción de las especies... Si un arquitecto fuera a construir un edificio noble y cómodo sin hacer uso de piedra de sillería, seleccionando de los fragmentos que se encuentran en la base de un precipicio piedras redondeadas para sus arcos, alargadas para sus dinteles y anchas para sus techos, admiraríamos su habilidad y la consideraríamos como la fuerza principal. Ahora bien, los fragmentos de piedra, aunque indispensables para el arquitecto, guardan con el edificio construido por él la misma relación que las variaciones fluctuantes de los seres orgánicos guardan con las variadas y admirables estructuras adquiridas definitivamente por sus descendientes modificados. (*The Variations of Animals and Plants under Domestication*, Nueva York, 1897, II, cap. XXVIII, pp. 425 ss.)

Pero hay que dar un paso más y acaso el más importante antes de que pueda desarrollarse una verdadera filosofía antropológica. La teoría de la evolución ha destruido los límites arbitrarios entre las diversas formas de la vida orgánica. No existen especies separadas; no hay más que una corriente continua e ininterrumpida de vida. Pero ¿podemos aplicar el mismo principio a la vida y a la cultura humanas? ¿Es que el mundo cultural, lo mismo que el orgánico, está hecho de cambios accidentales? ¿No posee una estructura teleológica definida e innegable? Con esto se presentaba un nuevo problema ante los filósofos y el punto de partida era la teoría general de la evolución. Tenían que demostrar que el mundo cultural, el de la civilización humana, era reducible a un pequeño número de causas generales, las mismas para los fenómenos físicos que para los llamados espirituales. Éste era el tenor del nuevo tipo de filosofía de la cultura introducido por Hipólito Taine en su *Filosofía del arte* y en su *Historia de la literatura inglesa*.

Aquí, como en todas partes —dice Taine—, nos hallamos frente a un problema mecánico: el efecto total es un resultado que depende enteramente de la magnitud

y dirección de las causas que lo producen... Aunque los medios de notación no son los mismos en las ciencias morales y en las físicas, sin embargo, como en ambas la materia es la misma, constituida igualmente por fuerzas, magnitudes y direcciones, podemos decir que en ambas el resultado final se halla producido por el mismo método. (*Histoire de la littérature anglaise*. Introducción.)

El mismo cinturón de hierro de la necesidad ciñe a nuestra vida física y a nuestra vida cultural. En sus sentimientos, en sus inclinaciones, en sus ideas y en sus pensamientos y en su producción de obras de arte, jamás el hombre puede salir de este círculo mágico. Podemos considerarlo como un animal de especie superior que produce filosofía y poemas del mismo modo que el gusano de seda produce su capullo o las abejas construyen sus colmenas. En el prólogo a su gran obra *Los orígenes de la Francia contemporánea* nos dice Taine que pretende estudiar la transformación de Francia como un resultado de la Revolución francesa como lo haría con la metamorfosis de un insecto.

Pero en este punto asoma otra cuestión. ¿Podemos contentarnos con enumerar en una forma puramente empírica los diferentes impulsos que encontramos en la naturaleza humana? Para alcanzar una visión realmente científica de estos impulsos tienen que ser clasificados y sistematizados y es obvio que no todos ellos se hallan en el mismo nivel. Debemos suponer que poseen una estructura definida y una de las tareas primeras y más importantes de nuestra psicología y de nuestra teoría de la cultura consiste en descubrir esta estructura. Tenemos que encontrar en la complicada madeja de la vida humana la oculta fuerza motriz que pone en movimiento todo el mecanismo de nuestro pensamiento y voluntad. El propósito principal de todas estas teorías consistía en probar la unidad y homogeneidad de la naturaleza del hombre. Si examinamos las aplicaciones que habían de proporcionarnos estas teorías, la unidad aparece como algo muy problemático. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idée maîtresse*, como la designaba Taine; pero todas las explicaciones difieren enormemente en lo que concierne al carácter de esta facultad principal y se contradicen. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana. Todos estos filósofos son decididos empiristas, pues pretenden mostrarnos hechos y sólo hechos; pero su interpretación de las pruebas empíricas alberga desde un principio una suposición arbitraria que se hace más patente a medida que la teoría se desenvuelve y cobra un aspecto más "elaborado y complicado. Nietzsche proclama la voluntad de poderío, Freud señala el instinto sexual, Marx entroniza el instinto económico. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos a un patrón preconcebido.

Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La metafísica, la teología, la matemática y la biología

asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre y determinaron la línea de investigación. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin una autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar. Los teólogos, los científicos, los políticos, los sociólogos, los biólogos, los psicólogos y los gnoseólogos y los economistas abordaban cada uno el problema desde su particular punto de vista. Era imposible combinar o unificar todos estos aspectos y perspectivas particulares; ni aun dentro de los campos especiales había un principio científico generalmente aceptado. Fue prevaleciendo el factor personal y comenzó a jugar un papel decisivo el temperamento de cada autor. *Trahit sua quemque voluptas*: en fin de cuentas, cada autor parecía dirigido por su propia concepción y valoración de la vida humana.

Es innegable que este antagonismo de ideas no representa únicamente un grave problema teórico sino que supone, al mismo tiempo, una amenaza inminente a todo el campo de nuestra vida moral y humana. En el pensamiento filosófico reciente Max Scheler fue uno de los primeros en percatarse de este peligro y en dar el grito de alarma.

En ningún otro periodo del conocimiento humano —dice Scheler—, el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. La multiplicidad siempre creciente de ciencias particulares ocupadas en el estudio del hombre ha contribuido más a enturbiar y oscurecer nuestro concepto del hombre que a esclarecerlo. (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, Reichl, 1928, pp. 13 ss.)

Ésta es la extraña situación en que se encuentra la filosofía moderna. Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. Se han mejorado inmensamente nuestros instrumentos técnicos para la observación y la experimentación, y nuestros análisis se han hecho más agudos y penetrantes. Sin embargo, no parece que hemos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. Si no conseguimos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.

## II. UNA CLAVE DE LA NATURALEZA DEL HOMBRE: EL SÍMBOLO

EL BIÓLOGO Johannes von Uexküll ha escrito un libro en el que emprende una revisión crítica de los principios de la biología. Según él es una ciencia natural que tiene que ser desarrollada con los métodos empíricos usuales, los de observación y experimentación; pero el pensamiento biológico no pertenece al mismo tipo que el pensamiento físico o químico. Uexküll es un resuelto campeón del vitalismo y defiende el principio de la autonomía de la vida. La vida es una realidad última y que depende de sí misma; no puede ser descrita o explicada en términos de física o de química. Partiendo de este punto de vista Uexküll desarrolla un nuevo esquema general de investigación biológica. Como filósofo es un idealista o fenomenista, pero su fenomenismo no se basa en consideraciones metafísicas o epistemológicas sino que se funda, más bien, en principios empíricos. Como él mismo señala, representaría una especie verdaderamente ingenua de dogmatismo suponer que existe una realidad absoluta de cosas que fuera la misma para todos los seres vivientes. La realidad no es una cosa única y homogénea; se halla inmensamente diversificada, poseyendo tantos esquemas y patrones diferentes cuantos diferentes organismos hay. Cada organismo es, por decirlo así, un ser monádico. Posee un mundo propio, por lo mismo que posee una experiencia peculiar. Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmesurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo "cosas de mosca", en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo "cosas de erizo de mar".

Partiendo de este supuesto general desarrolla Von

Uexküll un esquema verdaderamente ingenioso y original del mundo biológico; procurando evitar toda interpretación psicológica sigue, por entero, un método objetivo o behaviorista. La única clave para la vida animal nos la proporcionan los hechos de la anatomía comparada; si conocemos la estructura anatómica de una especie animal estamos en posesión de todos los datos necesarios para reconstruir su modo especial de experiencias. Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. Uexküll comenzó sus investigaciones con el estudio de los organismos inferiores y las fue extendiendo poco a poco a todas las formas de la vida orgánica. En cierto sentido se niega a hablar de formas inferiores o superiores de vida. La vida es perfecta por doquier, es la misma en los círculos más estrechos y en los más amplios. Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector." El organismo no podría sobrevivir sin la cooperación y equilibrio de estos dos

sistemas. El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como "círculo funcional".<sup>13</sup>

No puedo entretenerme en una discusión de los principios biológicos de Uexküll; me he referido únicamente a sus conceptos y a su terminología con el propósito de plantear una cuestión general. ¿Es posible emplear el esquema propuesto por Uexküll para una descripción y caracterización del mundo humano? Es obvio que este mundo no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema "simbólico". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad. Existe una diferencia innegable entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas. En el caso primero, una respuesta directa e inmediata sigue al estímulo externo, en el segundo la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equívoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido progreso. El hombre que medita, dice Rousseau, "es un animal depravado": sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro. Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden natural. El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en ésta vive en un mundo de crudos hechos o a

<sup>13</sup> Véase Johannes von Uexküll, *Theoretische Biologie* (2ª ed. Berlín, 1938); *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909; 2ª ed. Berlín, 1921).

tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. "Lo que perturba y alarma al hombre —dice Epicteto—, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas."

Desde el punto de vista al que acabamos de llegar podemos corregir y ampliar la definición clásica del hombre. A pesar de todos los esfuerzos del irracionalismo moderno, la definición del hombre como animal racional no ha perdido su fuerza. La racionalidad es un rasgo inherente a todas las actividades humanas. La misma mitología no es una masa bruta de supersticiones o de grandes ilusiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual;<sup>14</sup> pero, por otra parte, sería imposible caracterizar la estructura del mito como racional. El lenguaje ha sido identificado a menudo con la razón o con la verdadera fuente de la razón, aunque se echa de ver que esta definición no alcanza a cubrir todo el campo. En ella, una parte se toma por el todo: *pars pro toto*. Porque junto al lenguaje conceptual tenemos un lenguaje emotivo; junto al lenguaje lógico o científico el lenguaje de la imaginación poética. Primariamente, el lenguaje no expresa pensamientos o ideas sino sentimientos y emociones. Y una religión dentro de los límites de la pura razón, tal como fue concebida y desarrollada por Kant, no es más que pura abstracción. No nos suministra sino la forma ideal, la sombra de lo que es una vida religiosa germina y concreta. Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron nunca de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

### III. DE LAS REACCIONES ANIMALES A LAS RESPUESTAS HUMANAS

CON NUESTRA definición del hombre como animal simbólico hemos llegado a la primera etapa para investigaciones ulteriores. Es necesario desarrollar ahora en algún grado esta definición para dotarla de una mayor precisión. Es innegable que el pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones. Pero ¿estamos autorizados para considerarlas como dote especial del hombre, con exclusión de los demás seres orgánicos? ¿No

constituye el simbolismo un principio que puede retrotraerse hasta una fuente mucho más honda y que posee un ámbito de aplicabilidad mucho más amplio? Si respondemos a esta cuestión en sentido negativo habrá que confesar nuestra ignorancia en lo que concierne a muchas cuestiones fundamentales que han ocupado perennemente el centro de la atención en la filosofía de la cultura. La cuestión acerca del origen del lenguaje, del arte y de la religión no encontrará respuesta y quedaremos abandonados frente a la cultura como ante un hecho dado que parece, en cierto sentido, aislado y, por consiguiente, ininteligible.

Se comprende que los científicos hayan rehusado siempre aceptar semejante solución. Han realizado grandes esfuerzos para conectar el hecho del simbolismo "con otros hechos bien conocidos y más elementales. Se ha sentido que este problema revestía una importancia extraordinaria pero, por desgracia, pocas veces ha sido abordado con una mente enteramente abierta. Desde un principio ha sido oscurecido y enturbiado por otras cuestiones que pertenecen a un campo de las discusiones completamente diferente. En lugar de proporcionarnos una descripción y un análisis netos del fenómeno mismo, el cambio de ideas en torno a este problema se ha convertido en una disputa metafísica. Ha resultado el caballo de batalla de los diversos sistemas metafísicos: entre idealismo y materialismo, entre espiritualismo y naturalismo. Para todos estos sistemas la cuestión del simbolismo se ha convertido en un problema crucial del que parecía depender la forma futura de la ciencia y de la metafísica.

No nos interesa en este lugar este aspecto del problema, ya que nos hemos propuesto una tarea mucho más modesta y concreta. Trataremos de describir la actitud simbólica del hombre en una forma más rigurosa, para así poderla distinguir de otros modos de comportamiento simbólico que se dan en el reino animal. No cabe duda que no siempre los animales reaccionan ante los estímulos en una forma directa y que son capaces de una reacción indirecta. Los tan conocidos experimentos de Pávlov nos proporcionan una rica masa de pruebas empíricas por lo que se refiere a los estímulos llamados "representativos." En el caso de los monos antropoides, un estudio experimental muy interesante llevado a cabo por Wolfe ha puesto en evidencia la realidad de la respuesta a las señales. Los animales aprendían a responder a las señales sustitutivas del alimento de la misma manera en que respondían al alimento mismo.<sup>15</sup> Según Wolfe, los resultados de diversos y prolongados experimentos de aprendizaje han demostrado que en el comportamiento de los monos antropoides tienen lugar los procesos simbólicos. Robert M. Yerkes, que describe estos experimentos en su último libro, saca una importante conclusión general.

Es evidente que [los procesos simbólicos] son relativamente raros y difíciles de observar. Puede uno continuar poniendo en duda su existencia, pero yo sospecho que en la actualidad serán identificados como antecedentes de los procesos simbólicos humanos. Abandonamos, pues, el tema en una etapa de desarrollo de lo más incitante, en el momento en que parecen inminentes descubrimientos de

<sup>14</sup> Véase Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Den-ken* (Leipzig, 1921).

<sup>15</sup> J. B. Wolfe, "Effectiveness of Token-rewards for Chimpanzees". *Comparative Psychology Monographs*, 12, N° 5.

importancia. (*Chimpanzees. A Laboratory Colony*, New Haven, Yale University Press, 1943, p. 189).

Sería prematuro hacer ninguna predicción con respecto al desenvolvimiento futuro de este problema. Hay que dejar el campo abierto para futuras investigaciones. Por otra parte, la interpretación de los hechos experimentales depende siempre de cierto concepto fundamental que debe ser esclarecido antes de que el material empírico pueda producir sus frutos. La psicología y la psicobiología modernas parecen tomar en consideración esta circunstancia. Creo altamente significativo que no sean los filósofos sino los observadores e investigadores empíricos quienes, en la actualidad, parecen desempeñar papel directivo en la solución de este problema. Nos dicen éstos que, después de todo, no es meramente empírico sino, en alto grado, lógico. Recientemente, George Révész ha publicado una serie de artículos en los que parte de la proposición de que la cuestión, tan apasionadamente debatida, del llamado "lenguaje animal" no puede ser resuelta sobre la base de meros hechos de psicología animal. Quien examine las diferentes tesis y teorías psicológicas con una mente crítica y limpia de prejuicios, tiene que llegar a la conclusión de que no es posible esclarecer el problema refiriéndolo sencillamente a las formas de la comunicación animal y a ciertas demostraciones obtenidas mediante la domesticación y el aprendizaje. Todas ellas admiten las interpretaciones más contradictorias. Por eso es necesario, ante todo, encontrar un punto de partida lógicamente correcto que nos pueda conducir a una interpretación natural y sana de los hechos empíricos. El punto de partida lo representa la *determinación conceptual del lenguaje*.<sup>16</sup> En lugar de ofrecer una definición ya hecha del lenguaje sería mejor acaso proceder en el sentido de la tentativa. El lenguaje no constituye un fenómeno simple y uniforme. Se compone de elementos diferentes que ni biológica ni sistemáticamente se hallan en el mismo nivel. Debemos intentar encontrar el orden y las correlaciones de sus elementos constitutivos; por decirlo así, tenemos que distinguir las diversas capas geológicas del lenguaje. La primera y fundamental es, sin duda, el lenguaje emotivo; una gran porción de toda expresión humana corresponde todavía a esta capa. Pero existe una forma de lenguaje que nos muestra un tipo bien diferente; la palabra ya no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógica definidas.<sup>17</sup> Es cierto que ni en el lenguaje altamente desarrollado, en el lenguaje teórico, se ha roto por completo la conexión con el primer elemento. Apenas si podemos encontrar una frase, exceptuando acaso los puros enunciados formales de las matemáticas, que no lleve algún tinte sentimental o emotivo.<sup>18</sup> En el mundo animal encontraremos en abundancia analogías y paralelos con el lenguaje emotivo. Por lo que respecta a los chimpancés, Wolfgang Koehler nos dice que consiguen un grado considerable de expresión por medio de gesticulaciones. La rabia, el terror, la desesperación, el

<sup>16</sup> O. Révész, "Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache", *Proceedings of the Nether-lands Akademie van Wetenschappen*, XLIII (1940), Nos. 9, 10; XLIV (1941), N° 1.

<sup>17</sup> Para la distinción entre el lenguaje simplemente emotivo y el "tipo normal de comunicación de ideas, que es el idioma", véanse las observaciones de la introducción de la obra de Edward Sapir, *Language* (Nueva York, Harcourt Brace, 1921; trad. esp. FCE, México, 1962; Breviario 96).

<sup>18</sup> Para más detalles véase Charles Bally, *Le langage et la vie* (París, 1936).

disgusto, la solicitud, el deseo, las ganas de jugar y la satisfacción son expresados en esta forma. Sin embargo, falta un elemento que es característico e indispensable en todo lenguaje humano: no encontramos signos que posean una referencia objetiva o sentido.

Se puede admitir como positivamente probado

—dice Koehler— que todo su juego *fonético* es enteramente subjetivo y que sólo puede expresar emociones y jamás designar o describir objetos. Pero poseen tantos elementos fonéticos comunes también al lenguaje humano, que su falta de lenguaje articulado no puede ser atribuida a limitaciones *secundarias* (glosolabiales). Tampoco sus gesticulaciones de morro y cuerpo, lo mismo que sus manifestaciones sonoras, designan o "describen" nunca objetos (Bühler). ("Zur Psychologie des Schimpansen", *Psychologische Forschung*, 1 1921, 27.)

Aquí tocamos en el punto crucial de todo nuestro problema. La diferencia entre el *lenguaje preposicional* y el *lenguaje emotivo* representa la verdadera frontera entre el mundo humano y el animal. Todas las teorías y observaciones concernientes al lenguaje animal a las que se les escapa el reconocimiento de esta diferencia fundamental carecen de significación.<sup>19</sup> En toda la abundante bibliografía sobre la materia no parece haber prueba concluyente de que ningún animal diera jamás este paso decisivo de lo subjetivo a lo objetivo, del lenguaje afectivo al lenguaje proposicional. Koehler insiste enérgicamente en que el lenguaje se halla definitivamente fuera del alcance del mono antropoide. Sostiene que la falta de ese recurso técnico inestimable y la gran limitación de esos componentes tan importantes del pensamiento, las llamadas imágenes, constituyen las causas que impiden que el animal logre jamás un inicio de desarrollo cultural.<sup>20</sup> A la misma conclusión llega Révész. El lenguaje, afirma, es un concepto antropológico que, por lo tanto, tiene que ser enteramente descartado del estudio de la psicología animal. Si partimos de una definición clara y precisa del lenguaje, resultan automáticamente eliminadas todas las otras formas de expresión que encontramos también en los animales.<sup>21</sup> Yerkes, que ha estudiado el problema con especial interés, nos habla en un tono más positivo. Está convencido de que, en lo que respecta precisamente al lenguaje y al simbolismo, existe una relación estrecha entre el hombre y el mono antropoide. "Esto nos sugiere que acaso hemos dado con una etapa filo-genética primitiva en la evolución de los procesos simbólicos. Hay pruebas abundantes de que varios otros tipos de 'procesos de signo', diferentes del simbólico, ocurren con frecuencia y funcionan efectivamente en el chimpancé." ("Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzee" *Science* LXXXIX, 587.) Pero todo esto resulta definitivamente prelingüístico.

<sup>19</sup> Pronto se intentó trazar una distinción aguda entre el idioma proposicional y el emotivo en el terreno de la psicopatología del lenguaje. El neurólogo inglés Jackson introdujo el término "lenguaje proposicional" con el objeto de señalar algunos fenómenos patológicos muy interesantes. Vio que muchos enfermos que sufren de afasia no pierden el uso de la palabra, pero no pueden emplear ésta en un sentido objetivo proposicional. La distinción de Jackson se reveló muy útil. Ha desempeñado un papel importante en el desarrollo ulterior de la psicopatología del lenguaje. Para detalles, véase Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, cap. VI, pp. 237-323.

<sup>20</sup> Koehler, *The Mentality of Apes*, p. 277.

<sup>21</sup> Révész, *op. cit.*, XLIII, Parte II (1940), 33.

Según la opinión del mismo Yerkes, estas expresiones funcionales son extremadamente rudimentarias y simples y de una utilidad limitada, si las comparamos con el proceso cognoscitivo humano.<sup>22</sup> No hay que confundir la cuestión genética con la cuestión analítica y fenomenológica. El análisis lógico del lenguaje humano nos conduce siempre a un elemento de importancia primordial que no encuentra paralelo en el mundo animal. La teoría general de la evolución de ningún modo se opone al reconocimiento de este hecho. Hemos aprendido, precisamente en el campo de los fenómenos de la naturaleza orgánica, que la evolución no excluye cierto género de creación original; hay que admitir la mutación súbita y la evolución emergente. La biología moderna ya no habla de evolución en los términos que lo hacía el primitivo darwinismo; tampoco explica sus causas de la misma

manera. Podemos admitir que los antropoides han realizado un importante paso hacia adelante en el desarrollo de ciertos procesos simbólicos, pero tenemos que subrayar que no han alcanzado el umbral del mundo humano. Penetraron, por decirlo así, en un callejón sin salida. A los fines de una exposición clara del problema y que distinguir cuidadosamente entre *signos* y *símbolos*. Parece un hecho comprobado que se da un complejo sistema de signos y señales en la conducta animal, y hasta podemos decir que algunos animales, especialmente los domesticados, son extremadamente susceptibles a ellos.<sup>23</sup> Un perro reaccionará a los cambios más pequeños en la conducta de su dueño; alcanzará a distinguir las expresiones de un rostro o las modulaciones de una voz humana.<sup>24</sup> Pero hay una distancia inmensa desde estos fenómenos a la inteligencia del lenguaje simbólico y humano. Los famosos experimentos de Pávlov prueban solamente que los animales pueden ser entrenados con facilidad para reaccionar no sólo a los estímulos directos sino a toda suerte de estímulos indirectos o representativos. Una campana, por ejemplo, podrá convertirse en una "señal para comer" y un animal

<sup>22</sup> Yerkes, *Chimpanzees*, p. 189.

<sup>23</sup> Esta susceptibilidad ha sido comprobada, por ejemplo, en el famoso caso de "Juan, el listo" que hace unas decenas de años fue un caso sensacional para los psicólogos. "Juan, el listo" era un caballo que manifestó poseer una inteligencia asombrosa. Podía calcular extraños y complicados problemas aritméticos, extracción de raíces cúbicas, etc., golpeando el suelo tantas veces como la solución del problema lo requería. Fue nombrado un comité especial de psicólogos y otros expertos para investigar el caso. Se aclaró que el animal reaccionaba a ciertos movimientos de su dueño. Cuando su dueño estaba ausente o éste no comprendía la pregunta, el caballo no contestaba.

<sup>24</sup> Para ilustrar este punto quiero mencionar otro ejemplo muy destacado. El psicobiólogo Dr. Pfungst, que ha desarrollado algunos métodos nuevos e interesantes para el estudio de la conducta de los animales, me contó una vez que recibió una carta de un mayor sobre un problema muy curioso. El mayor tenía un perro que le acompañaba en sus paseos. Siempre que el dueño se preparaba para salir el animal daba señales de gran alegría y excitación. Un día, el mayor decidió hacer un pequeño experimento. Como si pretendiese salir, se puso su sombrero, tomó su bastón e hizo los preparativos acostumbrados, pero sin intención de salir. Con gran sorpresa observó que el perro no se dejó engañar lo más mínimo y que permaneció tranquilamente en su rincón. Después de un breve período de observación, el Dr. Pfungst pudo resolver el misterio. En la habitación del mayor había un escritorio con cajones que contenían documentos valiosos e importantes. El mayor tenía la costumbre de tirar de los cajones, antes de salir de casa, para asegurarse de que quedaban bien cerrados. No procedió así el día en que pretendió engañar al perro, y para éste aquel gesto era un elemento imprescindible para crear la situación necesaria de "salir de paseo". Sin esta señal el perro no reaccionaba.

puede ser entrenado a no tocar su alimento si no se produce esta señal. Esto nos dice, tan sólo, que el experimentador ha conseguido en ese caso cambiar la "situación de alimento" del animal; la ha complicado introduciendo deliberadamente en ella un nuevo elemento. Todos los fenómenos descritos comúnmente como reflejos condicionados no sólo se hallan muy lejos sino en oposición con el carácter esencial del pensamiento simbólico humano; los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son "operadores"; los símbolos son "designadores".<sup>25</sup> Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional. Si tenemos presente esta distinción podremos abordar uno de los problemas más controvertidos. La cuestión de la *inteligencia de los animales* ha constituido siempre uno de los mayores rompecabezas de la filosofía antropológica. Se han prodigado enormes esfuerzos, tanto de pensamiento como de observación, para responder a esta cuestión; pero la ambigüedad y la vaguedad del término "inteligencia" ha impedido siempre una solución clara. ¿Cómo podemos responder a una cuestión cuyo significado no entendemos? Los metafísicos y los científicos, los naturalistas y los teólogos han empleado la palabra "inteligencia" con sentidos varios y contradictorios. Algunos psicólogos y psicobiólogos se han negado en redondo a hablar de la inteligencia de los animales. En toda la conducta animal no ven más que el juego de un cierto automatismo. Esta tesis está respaldada por la autoridad de Descartes, pero ha sido reafirmada en la psicología moderna.

El animal, —dice E. L. Thorndike en su obra sobre *La inteligencia animal*— no piensa que una cosa es igual a otra ni tampoco, como se ha dicho muchas veces, confunde una cosa con otra. No piensa, en modo alguno, *acerca* de ello; piensa justamente *ello*... La idea de que el animal reacciona a una impresión sensible particular y absolutamente definida y consciente y que una reacción similar a una impresión sensible que difiere de la anterior prueba una asociación por semejanza, es un mito. (*Animal Intelligence*, Nueva York, 1911, pp. 119 ss.)

Observaciones posteriores más exactas condujeron a una conclusión diferente. En el caso de los animales superiores se vio que eran capaces de resolver problemas más bien difíciles y que estas soluciones no se conseguían de un modo puramente mecánico, por ensayo y error. Como observa Koehler, existe la mayor diferencia entre una solución por puro azar y una solución genuina, de suerte que la primera puede ser fácilmente distinguida de la segunda. Parece innegable que, por lo menos algunas de las reacciones de los animales superiores, no son mero producto del azar sino que se hallan guiadas por una "visión".<sup>26</sup> Si entendemos por inteligencia la adaptación al medio ambiente o la modificación adaptadora del

<sup>25</sup> Para la distinción entre operadores y designadores, véase Charles Morris, "The Foundation of the Theory of Signs", *Encyclopedia of the Unified Sciences* (1938).

<sup>26</sup> Véase Koehler, *op. cit.*, cap. VII, "Chance and Imitation".



ambiente tendremos que atribuir al animal una inteligencia relativamente muy desarrollada. También hay que reconocer que no todas las acciones animales se hallan gobernadas por la presencia de un estímulo inmediato. El animal es capaz de toda suerte de rodeos en sus reacciones. No sólo puede aprender el uso de instrumentos sino inventar instrumentos para sus propósitos. Por eso, algunos psicobiólogos no dudan en hablar de una imaginación creadora o constructiva de los animales.<sup>27</sup> Pero ni esta inteligencia ni esta imaginación son del tipo específicamente humano. En resumen podemos decir que el animal posee una imaginación y una inteligencia prácticas, mientras que sólo el hombre ha desarrollado una nueva fórmula: *inteligencia e imaginación simbólicas*.

Por otra parte, es evidente en el desenvolvimiento mental de la psique individual la transición de una forma a otra, de una actitud meramente práctica a una actitud simbólica; pero este paso constituye el resultado final de un proceso lento y continuo. No es fácil distinguir las etapas individuales de este complicado proceso si apelamos a los métodos usuales de la observación psicológica. Pero disponemos de otro camino que nos puede proporcionar la visión del carácter general y de la importancia extraordinaria de esta transición. La naturaleza misma, por decirlo así, ha realizado un experimento que proporciona una luz inesperada sobre lo que se debate. Se trata de los casos clásicos de Laura Bridgman y de Helen Keller, dos criaturas ciegas y sordomudas que aprendieron a hablar gracias a métodos especiales. Aunque los dos casos son bien conocidos y han sido tratados con frecuencia en la bibliografía psicológica,<sup>28</sup> creo conveniente traerlos a recordación una vez más porque representan, acaso, la mejor ilustración del problema general que nos viene ocupando. La señora Sullivan, maestra de Helen Keller, ha registrado la fecha exacta en que la niña empezó a comprender realmente el sentido y la función del lenguaje humano. Reproduzco sus palabras:

Tengo que escribirle algunas líneas esta mañana porque ha ocurrido algo verdaderamente importante. Helen ha dado el segundo gran paso en su educación. Ha aprendido que cada cosa tiene un nombre y que el alfabeto manual es la llave para todo lo que desea conocer... Esta mañana, mientras se estaba lavando, deseó conocer el nombre del "agua." Cuando desea conocer el nombre de algo señala en su dirección y acaricia mi mano. Yo deletreé, "a-g-u-a" y ya no pensé más en el asunto hasta después del desayuno... Más tarde fuimos a la fuente e hice que Helen tuviera la jarra bajo el grifo en tanto que yo daba a la bomba. Mientras salía el agua fría y llenaba la jarra deletreé "a-g-u-a" sobre la mano abierta de Helen. La palabra, que se juntaba a la sensación del agua fría que caía sobre su mano, pareció ponerla en marcha. Retiró la jarra y se quedó como extática. Su cara parecía resplandecer. Deletreó "agua" varias veces. Se inclinó hacia el suelo y preguntó por su nombre y señaló hacia la fuente y, dando rápidamente la vuelta, preguntó por mi nombre. Deletreé "maestra". Al volver a la

<sup>27</sup> Véase R. M. y A. W. Yerkes, *The Great Apes* (New Haven, Yale University Press, 1929), pp. 368 ss., 520 ss.

<sup>28</sup> Sobre Laura Bridgman véase Maud Howe y Florence Howe Hall, *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (Boston, 1881); Wilhelm Jerusalem, *Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden* (Berlín, 1905).

casa se hallaba muy excitada y aprendió el nombre de todos los objetos que tocaba, de suerte que en pocas horas ha añadido treinta nuevas palabras a su vocabulario. A la mañana siguiente anduvo como un hada radiante. Volaba de objeto en objeto preguntando por el nombre de cada cosa y besándome de pura alegría... Todas las cosas tienen que tener ahora un nombre. Adonde quiera que vayamos pregunta con ansiedad por el nombre de cosas que no ha aprendido en casa. Se halla ansiosa por deletrear con sus amigas y más ansiosa todavía por enseñar las letras a cualquiera que encuentre. Elimina los signos y las pantomimas que utilizaba antes en cuanto dispone de palabras que los suplan y la adquisición de una nueva palabra le produce el mayor gozo. Nos damos cuenta de que su cara se hace cada día más expresiva.<sup>29</sup>

Imposible describir en forma más impresionante el paso decisivo que conduce del uso de signos y pantomimas al empleo de palabras. ¿Cuál fue el verdadero descubrimiento de la criatura en este momento? Helen Keller aprendió antes a combinar una cierta cosa o suceso con un cierto signo del alfabeto manual. Se estableció una asociación fija entre estas cosas y ciertas impresiones táctiles. Pero una serie de tales asociaciones, aunque se repitan y amplíen, no implica la inteligencia de lo que es y significa el lenguaje humano. Para llegar a esta inteligencia la criatura tiene que hacer un descubrimiento nuevo, mucho más importante. Tiene que comprender que *cada cosa tiene un nombre*, que la función simbólica no se halla restringida a casos particulares sino que constituye un principio de aplicabilidad universal que abarca todo el campo del pensamiento humano. En el caso de Helen Keller este descubrimiento se produjo como un choque súbito. Era una niña de siete años que, con excepción de los defectos en el uso de ciertos órganos de los sentidos, se hallaba en excelente estado de salud y poseía una inteligencia muy desarrollada. Por el descuido de su educación se había retrasado mucho. Pero, repentinamente, tuvo lugar el desarrollo crucial. Operó como una revolución intelectual. La niña empezó a ver el mundo o una nueva luz. Ha aprendido a emplear las palabras, no meramente como signos o señales mecánicas, sino como un instrumento enteramente nuevo de pensamiento. Se le ha abierto un nuevo horizonte, y de aquí en adelante la criatura podrá pasearse a discreción en esta área incomparablemente ancha y libre.

Lo mismo podemos observar en el caso de Laura Bridgman, aunque su historia es menos espectacular. Tanto *en* capacidad mental como en desarrollo intelectual Laura era muy inferior a Helen. Su vida y su educación no contienen los mismos elementos dramáticos que encontramos en Helen Keller. Pero en los dos casos se hallan presentes los mismos elementos típicos. Después que Laura aprendió el uso del alfabeto manual, también alcanzó repentinamente el punto en que comenzó a comprender el simbolismo del lenguaje humano. Encontramos a este respecto un paralelismo sorprendente entre los dos casos. "Nunca olvidaré, —escribe miss Drew, una de las primeras maestras de Laura— la primera comida que hicimos después que se dio cuenta del uso del alfabeto manual. Todo objeto

<sup>29</sup> Véase Helen Keller, *The Story of My Life*. (Nueva York, Doubleday, Page & Co., 1902, 1903). Nota suplementaria sobre la vida y la educación de Helen Keller, pp. 315 ss.

que tocaba tenía que tener un nombre y tuve que llamar a alguien en ayuda para que me vigilara los otros niños mientras ella me entretenía en deletrear las nuevas palabras.<sup>30</sup>

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. El caso de Helen Keller, que alcanzó un alto grado de desarrollo psíquico y de cultura intelectual, nos muestra de una manera clara e irrefutable que un ser humano no depende en la construcción de su mundo humano de la cualidad de su material sensible. Si fueran verdad las teorías del sensualismo, 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. Si estudiamos la autobiografía de Helen Keller nos percatamos de que esto no es verdad y, al mismo tiempo, comprendemos por qué no es verdad. La cultura deriva su carácter específico y su valor intelectual y moral no del material que la compone sino de su forma, de su estructura arquitectónica. Esta forma puede ser expresada con cualquier material sensible. El lenguaje verbal posee una ventaja técnica muy grande comparado con el lenguaje táctil, pero los defectos técnicos de este último no destruyen su uso esencial.» El libre desarrollo del pensamiento simbólico y de la expresión simbólica no se halla obstruido por el mero empleo de signos táctiles en lugar de los verbales. Si el niño ha conseguido captar el "sentido" del lenguaje humano, ya no importa tanto el material particular en el que este "sentido" se le hace accesible. Como lo prueba el caso de Helen Keller, el hombre construye su mundo simbólico sirviéndose de los materiales más pobres y escasos. Lo que vitalmente importa no son los ladrillos y las piedras concretos sino su *función* general como forma arquitectónica. 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.

Una de las mayores prerrogativas del simbolismo humano es la aplicabilidad universal, debida al hecho de que cada cosa posee un nombre. Pero no es la única. Existe otra característica de los símbolos que acompaña y completa a ésta y forma su necesario correlato. Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable. Puedo expresar el mismo sentido en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma, una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes. Un signo o señal está relacionado con la cosa a que se

<sup>30</sup> Véase Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb and Blind Girl* (Boston, Houghton, Mifflin Co., 1881), pp. 7 ss.

refiere de un modo único y fijo. Todo signo concreto e individual se refiere a una cierta cosa individual. En los experimentos de Pávlov el perro puede ser entrenado fácilmente a buscar la comida únicamente después de darle una señal especial; no comerá hasta oír un sonido particular, que puede ser escogido a discreción del experimentador. Pero esto no guarda analogía alguna, como falsamente se ha interpretado tantas veces, con el simbolismo humano; por el contrario, se halla en oposición con el simbolismo. Un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil. Es verdad que el *darse cuenta* plena de esta movilidad parece ser, más bien, un logro tardío en el desarrollo intelectual y cultural del hombre; la mentalidad primitiva raramente se percata de esto. El símbolo sigue considerado como una propiedad de la cosa, o igual que otras propiedades físicas. En el pensamiento mítico, el nombre de un dios es parte integral de su naturaleza. Si no invoco al dios con su debido nombre la invocación resulta inoperante. Lo mismo ocurre con las acciones simbólicas. Un rito religioso, un sacrificio, tendrán que ser realizados siempre de la misma manera y con el mismo orden si quieren tener éxito.<sup>31</sup> Los niños se quedan a menudo muy perplejos cuando se dan cuenta por primera vez que no todo nombre de un objeto es un nombre propio y que la misma cosa puede tener nombres diferentes en idiomas diversos. Propenden a pensar que una cosa "es" lo que se la llama. Mas esto representa sólo el primer paso. Todo niño normal aprenderá muy pronto que puede usar varios símbolos para expresar el mismo deseo o pensamiento. Es obvio que en el mundo animal no existe paralelo para esta variabilidad y movilidad.<sup>32</sup> Mucho antes de que Laura Bridgman aprendiera a hablar desarrolló un modo verdadero de expresión, un lenguaje propiamente suyo. No consistía en sonidos articulados sino en diversas expresiones guturales que son descritas como "ruidos emotivos". Tenía la costumbre de emitir estos ruidos ante la presencia de ciertas personas. De este modo resultaban enteramente individualizadas; cada persona de su alrededor era saludada con una emisión especial. "Siempre que encontraba inesperadamente a un conocido —escribe el Dr. Lieber—, emitía repetidamente la 'palabra' de esta persona antes de que empezara a hablar. Era la manifestación del reconocimiento agradable."<sup>33</sup> Pero cuando, gracias al alfabeto manual, la niña captó el sentido del lenguaje humano, la cosa cambió. Ahora el "ruido" realmente se convirtió en un nombre; y este nombre no se hallaba vinculado a una persona concreta sino que podía ser cambiado si las circunstancias parecían requerirlo. Así, un día Laura recibió una carta de su anterior maestra, miss Drew, quien, habiéndose casado, era ahora la señora Morton. En esta carta invitaba a Laura a visitarla. Esto le complació mucho, pero encontró que miss Drew había cometido una falta, porque había firmado la carta con su antiguo nombre en lugar de usar el nombre de su

<sup>31</sup> Para más detalles véase Cassirer, *Sprache und Mythos* (Leipzig, 1925).

<sup>32</sup> Sobre este problema véase W. M. Urban, *Language and Reality*, Parte I, III, 95 ss.

<sup>33</sup> Véase Francis Lieber "A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman", *Smithsonian Contributions to Knowledge*, II, art. 2, p. 27.

esposo. Dijo que tenía que encontrar otro "ruido" para su maestra, pues el que correspondía a Drew no podía ser el mismo que el que correspondía a Morton.<sup>34</sup>

Es claro que los "ruidos" anteriores han sufrido un cambio de sentido importante y muy interesante. Ya no son expresiones especiales, inseparables de una situación concreta particular. Se han convertido en nombres abstractos. Porque el nuevo nombre inventado por la niña no designaba a un nuevo individuo sino al mismo individuo en una nueva relación.

Surge ahora otro aspecto importante de nuestro problema general: el problema de la *dependencia en que se halla el pensamiento relacional con el pensamiento simbólico*. Sin un sistema complejo de símbolos, el pensamiento relacional no se produciría y mucho menos alcanzaría su pleno desarrollo. No sería correcto decir que el mero *darse cuenta* de relaciones presupone un acto intelectual, un acto de pensamiento lógico o abstracto. Semejante percatamiento es necesario hasta en los actos elementales de percepción. La teoría sensualista solía describir la percepción como un mosaico de simples datos sensibles. Los pensadores de esta escuela no veían el hecho de que la sensación misma no es en modo alguno un mero agregado o haz de impresiones aisladas. La moderna psicología de la *Gestalt* ha rectificado esta idea. Ha mostrado cómo el proceso perceptivo más simple implica elementos estructurales fundamentales, ciertas pautas o configuraciones. El principio se aplica tanto al mundo humano como al animal. Se ha demostrado experimentalmente la presencia de estos elementos estructurales —especialmente estructuras espaciales y ópticas— en etapas relativamente inferiores de la vida animal.<sup>35</sup> Por lo tanto, el mero percatarse de las relaciones no puede ser considerado como un rasgo específico de la conciencia humana. Sin embargo, encontramos en el hombre un tipo especial de pensamiento relacional que no encuentra paralelo en el mundo animal. En el hombre se ha desarrollado una capacidad para aislar relaciones, para considerarlas en su sentido abstracto. Para captar este sentido no depende ya de datos sensibles concretos, de datos visuales, auditivos, táctiles, kinestésicos; considera estas relaciones "en sí mismas", *αυτο καθ'αυτο*, como dice Platón. La geometría representa el ejemplo clásico de este viraje en la vida intelectual del hombre. En la geometría elemental no nos hallamos vinculados a la aprehensión de figuras singulares concretas; no nos ocupamos de cosas físicas o de objetos perceptivos, pues estudiamos relaciones espaciales universales para cuya expresión disponemos de un simbolismo adecuado. Sin el paso preliminar del lenguaje humano no hubiese sido posible esta conquista. En todas las pruebas que se han hecho acerca de los procesos de abstracción o generalización en los animales este punto ha resultado evidente. Koehler pudo mostrar la capacidad de los chimpancés para responder a la *relación* entre dos o más objetos en lugar de a un objeto particular. Enfrentado con dos cajas que contienen alimento, el

chimpancé escoge siempre la mayor, en virtud de un entrenamiento general previo, aunque el objeto particular elegido haya sido rechazado en un experimento anterior por ser el menor de la pareja. Se probó igual capacidad para responder al objeto más próximo, al más brillante, al más azul, en vez de a un objeto concreto. Los resultados de Koehler fueron confirmados y ampliados por experimentos ulteriores. Se mostró además que los animales superiores son capaces de lo que ha sido llamado el "aislamiento de factores perceptivos". Poseen la capacidad de destacar una cualidad perceptiva particular de la situación experimental y de reaccionar conforme a ella. En este sentido, los animales son capaces de abstraer el color del tamaño y de la forma o la forma del tamaño y el color. En unos experimentos realizados por la señora Kohts, un chimpancé fue capaz de seleccionar entre una colección de objetos que variaban extremadamente en lo que respecta a cualidades visuales aquellos que tenían una sola cualidad común; así, por ejemplo, podía recoger todos los objetos de un color determinado y colocarlos en un buzón. Estos ejemplos parecen probar que los animales superiores son capaces de ese proceso que Hume, en su teoría del conocimiento, equipara con una "distinción de razón".<sup>36</sup> Pero todos los experimentadores que han trabajado en esta clase de experiencias han subrayado también la rareza, el carácter rudimentario y la imperfección de estos procesos. Después que han aprendido a destacar una cualidad particular y a dirigirse hacia ella, los animales se hallan sujetos a toda suerte de curiosas equivocaciones.<sup>37</sup> Si existen algunas huellas de una *distinctio rationis* en el mundo animal están, por decirlo así, como encerradas en capullo; no se desarrollan porque no poseen ese recurso inestimable e indispensable del lenguaje humano, de un sistema de símbolos.

El primer pensador que tuvo una clara noción de este problema fue Herder. Hablaba como un filósofo de la humanidad que deseaba plantear la cuestión en términos enteramente "humanos". Rechazando la tesis metafísica o teológica de un origen sobrenatural o divino del lenguaje, comienza con una revisión crítica de la cuestión misma. El lenguaje no es un objeto, no es una cosa física para la cual tengamos que buscar una causa natural o sobrenatural; es un proceso, una función general de la psique humana. No podemos describirlo psicológicamente con la terminología empleada por todas las escuelas psicológicas del siglo XVIII. Según Herder, el lenguaje no es una creación artificial de la razón ni tampoco puede explicarse por un mecanismo especial de asociación. En su intento para establecer la naturaleza del lenguaje pone todo el acento en lo que llama *reflexión*. Reflexión o pensamiento reflexivo es aquella capacidad del hombre que consiste en destacar de toda la masa indiscriminada del curso de los fenómenos sensibles fluyentes ciertos elementos fijos, al efecto de aislarlos y concentrar la atención sobre ellos.

El hombre muestra reflexión cuando el poder de su alma actúa tan

<sup>34</sup> Véase Mary Swift Lamson, *op. cit.*, p. 84.

<sup>35</sup> Véase Wolfgang Koehler, "Optische Untersuchungen am Schimpanse und am Haushuhn; Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpanse und beim Haushuhn", *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1915, 1918).

<sup>36</sup> La teoría de Hume sobre la "distinción de razón" se encuentra expuesta en su *Treatise of Human Nature*, Parte I, sec. 7 (Londres, Green and Grose, 1874), I, pp. 332 ss.

<sup>37</sup> Ejemplos sobre esto se encuentran en la obra de Yerkes, *Chimpanzees*, pp. 103 ss.

libremente que de todo el océano de sensaciones que fluye a través de sus sentidos puede segregarse, como si dijéramos, una onda; y puede detener esta onda, poner atención en ella y darse cuenta de esta atención. Muestra reflexión cuando en todo el sueño ondulante de imágenes que fluyen a través de sus sentidos puede recogerse en un momento de vigilia, morar en una imagen espontáneamente, observarla con claridad y con más pausa, y abstraer características que le señalan que *éste* y no otro es el objeto. Así, muestra reflexión cuando, no sólo puede percibir de una manera viva y nítida todas las cualidades, sino cuando puede *reconocer* una o varias de ellas como cualidades distintas... ¿En virtud de qué medios se produce este reconocimiento? Mediante una característica que él posee para abstraer y que, como un elemento de consciencia, se presenta ella misma claramente. Entonces, podemos exclamar ¡eureka! Este carácter inicial de consciencia era el lenguaje del alma. Con esto, se ha creado el lenguaje humano. (Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 1772, *Werke*, ed. Suphan, V, 34 s.)

Esta descripción ofrece más bien el aspecto de un diseño poético que el de un análisis lógico del lenguaje humano. La teoría de Herder sobre su origen era completamente especulativa; no provenía de una teoría general del conocimiento ni tampoco de una observación de hechos empíricos. Se basaba en su ideal de humanidad y en su profunda intuición del carácter y desarrollo de la cultura. Sin embargo, contiene elementos lógicos y psicológicos del mayor valor. Todos los procesos de generalización o abstracción en los animales, que han sido investigados y descritos con rigor,<sup>38</sup> muestran claramente la ausencia de este rasgo distintivo subrayado por Herder. Más tarde, su idea encontró un esclarecimiento y una corroboración inesperadas desde un sector bien diferente. Investigaciones recientes en el campo de la *psicopatología del lenguaje* han conducido a la conclusión de que su pérdida o alteración grave causada por una lesión cerebral no es jamás un fenómeno aislado; semejante defecto altera todo el carácter de la conducta humana. Los pacientes que sufren de afasia u otras enfermedades parecidas no sólo pierden el uso de la palabra sino que experimentan cambios correspondientes en la personalidad que son difíciles de observar en su conducta exterior, pues en ella propenden a actuar de una manera perfectamente normal. Pueden cumplir con las tareas de la vida diaria; algunos hasta muestran una habilidad considerable en todas las pruebas de esta clase; pero se hallan completamente perdidos en cuanto la solución del problema requiere cualquier actividad específicamente teórica o reflexiva. Ya no son capaces de pensar con conceptos o categorías generales; habiendo desaparecido su captación de universales se aferran a los hechos inmediatos, a las situaciones concretas. Semejantes pacientes son incapaces de ejecutar cualquier tarea que tenga que ser realizada mediante la comprensión de lo abstracto.<sup>39</sup> Todo esto es muy significativo, porque nos muestra en

<sup>38</sup> Véanse, por ejemplo, las notas de Yerkes sobre "respuestas generalizadas" en chimpancés, *op. cit.*, pp. 130 ss.

<sup>39</sup> Una narración detallada y muy interesante sobre este fenómeno se puede encontrar en varias publicaciones de K. Goldstein y A. Gelb. Goldstein ofreció un aspecto general de sus puntos de vista teóricos en su *Human Nature in the Light of Psychopathology*, lecturas comentadas de William James en la Universidad de Harvard, 1937-38 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940). Yo he

qué grado ese tipo de pensamiento que Herder llama "reflexivo" depende del pensamiento simbólico. Sin el simbolismo la vida del hombre sería, la de los prisioneros en la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de sus necesidades biológicas y de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia.

#### IV. EL MUNDO HUMANO DEL ESPACIO Y DEL TIEMPO

EL ESPACIO y el tiempo constituyen la urdimbre en que se halla trabada toda realidad. No podemos concebir ninguna cosa real más que bajo las condiciones de espacio y tiempo. Nada en el mundo, según dice Heráclito, puede exceder a sus medidas, y éstas son limitaciones espaciales y temporales. En el pensamiento mítico el espacio y el tiempo jamás se consideran como formas puras o vacías sino como las grandes fuerzas misteriosas que gobiernan todas las cosas, que gobiernan y determinan no sólo nuestra vida mortal sino también la de los dioses.

La descripción y el análisis del carácter específico que asumen el espacio y el tiempo en la experiencia humana constituyen una de las tareas más atrayentes e importantes de una filosofía antropológica. Sería una suposición ingenua e infundada considerar la apariencia del espacio y del tiempo como necesariamente la misma para todos los seres orgánicos. Es obvio que no podemos atribuir a los organismos inferiores idéntica clase de percepción espacial que al hombre. Aun entre el mundo humano y el mundo de los antropoides superiores encontramos a este respecto una diferencia innegable e imborrable. No es fácil explicar esta diferencia si no hacemos más que aplicar nuestros métodos psicológicos corrientes. Tenemos que seguir una vía indirecta: analizar las formas de la cultura al efecto de descubrir el carácter verdadero del espacio y del tiempo en nuestro mundo humano.

La primera cosa que aparece clara en semejante análisis es que existen *tipos* fundamentalmente diferentes de experiencia espacial y temporal; no todas las formas se encuentran en el mismo nivel. Existen capas más bajas y más altas dispuestas en un cierto orden. La más baja puede ser descrita como de *espacio y tiempo orgánicos*. Todo organismo vive en un determinado ambiente y tiene que adaptarse constantemente a las condiciones de este ambiente si quiere sobrevivir. En los mismos organismos inferiores la adaptación requiere un sistema más bien complicado de reacciones, una diferenciación entre estímulos físicos y una respuesta adecuada a estos estímulos; lo que no es aprendido por la experiencia individual. Animales recién nacidos parecen poseer un sentido neto y preciso de la distancia y de la dirección espacial. Un polluelo al salir del cascarón marcha hacia adelante y pica los granos esparcidos en su camino. Los biólogos y los psicólogos han estudiado cuidadosamente las condiciones especiales de que

discutido este problema desde un punto de vista filosófico general en mi *Philosophie der symbolischen Formen*, III, IV, 237-323.

depende este proceso de orientación espacial; aunque no somos capaces de contestar a todas las intrincadas cuestiones que se refieren a la capacidad de orientación en las abejas, en las hormigas y en las aves migratorias, podemos por lo menos proporcionar una respuesta negativa. No podemos suponer que cuando los animales ejecutan esas complicadas reacciones estén guiados por ningún proceso *ideacional*. Por el contrario, parecen obedecer a impulsos corporales de un género particular; no poseen un cuadro o idea mentales del espacio, una prospección de relaciones espaciales. Al acercarnos a los animales superiores nos encontramos con una nueva forma de espacio que podemos designar como *espacio perceptivo*; no es un mero dato sensible; posee una naturaleza muy complicada, conteniendo elementos de los diferentes géneros de experiencia sensible, óptica, táctil, acústica y kinestésica. Una de las cuestiones más difíciles de la moderna psicología de las sensaciones es saber en qué forma todos estos elementos cooperan en la construcción del espacio perceptivo. Un gran científico, Hermann von Helmholtz, creyó necesario inaugurar una nueva rama del conocimiento, la ciencia de la óptica fisiológica, para resolver el problema que tenemos delante. Sin embargo, quedan en el aire diversas cuestiones que, por el momento, no se pueden contestar en una forma clara e inequívoca. En la historia de la psicología moderna la lucha desarrollada en el "oscuro campo de batalla del nativismo y el empirismo" ha parecido interminable.<sup>40</sup> No nos interesa ahora este aspecto del problema. La cuestión genética, la referente al origen de la percepción espacial, que durante largo tiempo ha eclipsado a todas las demás, no constituye la única, ni siquiera la más importante. Desde el punto de vista de una teoría general del conocimiento y de la filosofía antropológica, otro tema atrae nuestro interés y debe ser colocado en el centro de la atención. Más bien que investigar el origen y el desarrollo del espacio perceptivo tenemos que analizar el *espacio simbólico*. Al abordar este tema nos encontramos en la frontera entre el mundo humano y el animal. Por lo que respecta al espacio orgánico, el *espacio de la acción*, el hombre parece en muchos respectos muy inferior a los animales. Un niño tiene que aprender muchas habilidades que el animal trae consigo, pero el hombre se halla compensado de esta deficiencia por otro don que sólo él desarrolla y que no guarda analogía alguna con nada de la naturaleza orgánica. No de una manera inmediata sino mediante un proceso mental verdaderamente complejo y difícil, llega a la idea del *espacio abstracto*, y esta idea es la que le abre paso no sólo para un nuevo campo del conocimiento sino para una dirección enteramente nueva de su vida cultural.

Los filósofos han tropezado desde un principio con las mayores dificultades al tratar de explicar y describir la naturaleza real del espacio abstracto o simbólico. Uno de los primeros y más importantes descubrimientos del pensamiento griego fue el hecho de la existencia de una cosa tal como el espacio abstracto, y la importancia de semejante descubrimiento fue subrayada tanto para los idealistas como para los materialistas que se vieron igualmente envueltos en dificultades para explicar su

<sup>40</sup> Véanse las observaciones de Williams Stern en su *Psychology of Early Childhood*, trad. al inglés por Anna Barwell (2ª ed. Nueva York, Holt & Co., 1930), pp. 114 ss.

carácter lógico y propendieron a refugiarse en afirmaciones paradójicas. Dice Demócrito que el espacio es un no ser ( μη ον ) y que este no ser, sin embargo, posee verdadera realidad; Platón en el *Timeo* se refiere al concepto de espacio como un λογισμός νόθος un concepto híbrido, que difícilmente puede describirse en términos adecuados. En la ciencia y en la filosofía modernas siguen sin resolver estas dificultades primeras. Nos advierte Newton que no confundamos el espacio abstracto, el verdadero espacio matemático, con el de nuestra experiencia sensible. La gente, dice, piensa el espacio, el tiempo y el movimiento ateniéndose al principio de las relaciones que estos conceptos guardan con los objetos sensibles; pero hay que abandonar este principio si queremos llegar a cualquier verdad científica o filosófica: en filosofía tenemos que abstraer de nuestros datos sensibles.<sup>41</sup> Este punto de vista newtoniano se convirtió en el caballo de batalla de todos los sistemas sensualistas, y contra él enderezó Berkeley todos sus ataques críticos, sosteniendo que el "verdadero espacio matemático" de Newton no era, de hecho, más que imaginario, una ficción de la mente humana. Y, efectivamente, si aceptamos los principios generales de la teoría del conocimiento de Berkeley difícilmente podremos refutar su punto de vista y habrá que admitir que el espacio abstracto no halla su contrapartida ni su fundación en ninguna realidad física o psicológica. Los puntos y líneas que encuentra no son objetos físicos ni psicológicos sino símbolos de relaciones abstractas. Si atribuimos verdad a estas relaciones, el sentido del término verdad requerirá inmediatamente una redefinición; porque en el caso del espacio abstracto no nos hallamos interesados en la verdad de las cosas sino en la verdad de proposiciones y juicios.

Antes de dar este paso y que pueda ser fundado sistemáticamente, la filosofía y la ciencia han tenido que recorrer un largo camino y pasar a través de varias etapas intermedias. No se ha escrito aún la historia de este problema, aunque sería una tarea verdaderamente atrayente la de trazar las diversas etapas que han llevado a este desenvolvimiento, lo que nos proporcionaría una visión del verdadero carácter y de la tendencia general de la vida cultural humana. Me contentaré con destacar unas pocas etapas típicas. En la vida primitiva y bajo las condiciones de la sociedad primitiva, apenas si encontramos huellas de la idea de un espacio abstracto. El espacio primitivo es un espacio de acción; y la acción se halla centrada en torno a intereses y necesidades prácticas inmediatas. En la medida en que podemos hablar de una concepción primitiva del espacio, no posee un carácter puramente teórico, se halla mezclada con sentimientos personales o sociales concretos, con elementos emotivos.

En la medida en que el hombre primitivo ejecuta actividades técnicas en el espacio —escribe Heinz Werner—, en que mide distancias, dirige su canoa, lanza su flecha a un blanco determinado, y así sucesivamente, su espacio, en calidad de campo de acción, de espacio pragmático, no debe diferir en su estructura del nuestro. Pero cuando el hombre primitivo convierte este espacio en materia de representación y de pensamiento reflexivo, surge una idea específicamente primordial que difiere radicalmente de cualquier versión intelectualizada. La idea

<sup>41</sup> Véase la obra *Principia*, de Newton, Lib. I, definición 8, escolio.

del espacio del hombre primitivo, aun cuando esté sistematizada, se halla vinculada sincréticamente con el sujeto. Es una noción mucho más efectiva y concreta que el espacio abstracto del hombre de cultura avanzada... No es tan objetivo, mensurable y de carácter abstracto. Ofrece características egocéntricas o antropomórficas, y es dinámico-fisiognómico, arraigado en lo concreto y sustancial. (*Comparative Psycho-logy of Mental Development*, Nueva York, Harper & Bros., 1940, p. 167. En español, *Psicología evolutiva*.)

Para el punto de vista de la mentalidad y de la cultura primitivas se ofrece como una tarea casi imposible la de dar ese paso decisivo, único que nos puede conducir del "espacio de la acción" a un concepto teórico o científico del espacio, el espacio de la geometría, en el cual han sido suprimidas todas las diferencias concretas de nuestra experiencia sensible inmediata. Ya no poseemos un espacio visual, táctil, acústico u olfativo. El espacio geométrico hace abstracción de toda la variedad y heterogeneidad que nos es impuesta por la naturaleza dispareja de nuestros sentidos; nos encontramos con un espacio homogéneo, universal, y sólo por medio de esta nueva forma característica del espacio pudo llegar el hombre al concepto de un orden *cósmico* único, sistemático. Una idea semejante, de la unidad y legalidad del universo, nunca pudo haber sido alcanzada sin la de un espacio uniforme. Pero transcurrió mucho tiempo antes de que se pudiera dar este paso. El pensamiento primitivo no sólo es incapaz de pensar en un sistema espacial sino que ni siquiera puede concebir un *esquema* del espacio; su espacio concreto no puede ser moldeado en una forma esquemática. La etnología nos muestra que las tribus primitivas se hallan dotadas, por lo general, de una percepción extraordinariamente aguda del espacio. Un indígena de estas tribus capta los más nimios detalles de su contorno, es extremadamente sensible a cualquier cambio de la posición de los objetos comunes en torno suyo, será capaz de salir adelante en circunstancias verdaderamente difíciles. Cuando navega por el río, sigue con la mayor exactitud todos los giros de la corriente por la que él sube y baja, pero examinada la cosa más de cerca, descubrimos con sorpresa que, a pesar de esta facilidad, se acusa una extraña laguna en su aprehensión del espacio. Si le pedís que os proporcione una descripción general, una delineación del curso del río, no será capaz de hacerlo; si le pedís que trace un mapa del río y de sus diversos meandros, no parece entender vuestra demanda. Captamos en esto, de manera bien clara, la diferencia que existe entre la aprehensión concreta y la abstracta del espacio y de las relaciones espaciales. El indígena se halla perfectamente familiarizado con el curso del río, pero esta familiaridad está muy lejos de ser lo que pudiéramos llamar conocimiento en un sentido abstracto, teórico; no significa más que presentación, mientras que el conocimiento incluye y presupone la representación. La representación de un objeto es un acto muy diferente de la manipulación del mismo. Esta última no exige más que una serie definida de acciones, de movimientos corporales coordinados entre sí o que se siguen unos a otros. Es una cuestión de hábito, adquirido mediante la ejecución invariablemente repetida de ciertos actos, pero la representación del espacio y de las relaciones

espaciales significa mucho más. Para representar una cosa no basta ser capaz de manejarla de la manera adecuada y para usos prácticos. Debemos poseer un concepción general del objeto y mirarlo desde ángulos diferentes a los fines de encontrar sus relaciones con otros objetos y localizarlo y determinar su posición en un sistema general.

Esta gran generalización que conduce a la concepción de un orden cósmico parece que se llevó a cabo por primera vez en la historia de la cultura con la astronomía babilónica. En ella encontramos la primera prueba definitiva de un pensamiento que trasciende la esfera de la vida práctica concreta del hombre, que trata de abarcar el universo entero en una visión comprehensiva. Por esta razón, la cultura babilónica ha sido considerada como el comienzo de toda vida cultural; de ahí que muchos sabios hayan sostenido que todas las concepciones mitológicas, religiosas y científicas del género humano provienen de esta fuente. No pretendo discutir aquí estas teorías panbabilónicas,<sup>42</sup> porque me interesa destacar otra cuestión. ¿Es posible aducir alguna razón que nos explique el hecho de que los babilonios fueran no sólo los primeros en observar los fenómenos celestes, sino también en colocar los fundamentos de una astronomía y de una cosmología científica? Nunca se ha ignorado la importancia de los fenómenos celestes de un modo completo. Muy pronto ha tenido que caer el hombre en la cuenta del hecho de que toda su vida dependía de ciertas condiciones cósmicas generales. La salida y la puesta del sol, de la luna, de las estrellas, el ciclo de las estaciones, todos estos fenómenos naturales son hechos bien conocidos que desempeñan un papel importante en la mitología primitiva. Para colocarlos en un sistema de pensamiento era menester otra condición que sólo podía ser realizada en circunstancias especiales. Estas circunstancias favorables se dieron en los orígenes de la cultura babilónica. Otto Neugebauer ha escrito un estudio muy interesante de la historia de la matemática antigua en el que rectifica algunas de las opiniones que dominan en esta materia. Se solía creer que no era posible encontrar pruebas de la existencia de una matemática científica anterior a la época de los griegos; se suponía que los babilonios y los egipcios habían realizado grandes progresos prácticos y técnicos pero no habían descubierto, sin embargo, los elementos primeros de una matemática teórica. Según Neugebauer, el análisis crítico de las fuentes a nuestra disposición conduce a una interpretación diferente y resulta claro que el progreso realizado en la astronomía babilónica no constituye un fenómeno aislado. Depende de un hecho más fundamental, del descubrimiento y del uso de un nuevo instrumento intelectual. Los babilonios descubrieron un *álgebra simbólica* que comparada con los desarrollos posteriores del pensamiento matemático resultaba en verdad muy simple y elemental. Sin embargo, albergaba una concepción nueva y extraordinariamente fecunda. Neugebauer coloca sus orígenes en los comienzos mismos de la cultura

<sup>42</sup> Para esta teoría véanse los escritos de Hugo Winckler, especialmente *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig, 1901) y *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901).

abilónica. Para entender la forma característica del álgebra babilónica nos aconseja que tengamos en cuenta el trasfondo histórico de la civilización babilónica, desenvuelta en condiciones especiales. Fue el producto de una confluencia y colisión de dos razas diferentes, los súmenos y los acadios; razas de origen diverso que hablan lenguajes sin ninguna relación entre sí. El lenguaje de los acadios corresponde al tipo semita; el de los sumerios pertenece a un grupo que no es semita ni indoeuropeo. Cuando estos dos pueblos se juntaron y llegaron a participar en una vida política social y cultural común, tuvieron que resolver problemas nuevos y para su solución se vieron en la necesidad de desarrollar nuevos recursos intelectuales. El lenguaje usual de los sumerios no podía ser entendido ni sus textos escritos podían ser descifrados por los acadios sin una gran dificultad y a costa de grandes esfuerzos mentales. Gracias a este esfuerzo, los babilonios fueron los primeros en llegar a comprender el sentido y el uso de un simbolismo abstracto.

Toda operación algebraica —dice Neugebauer— presupone que uno se halle en posesión de ciertos símbolos fijos, tanto para las operaciones matemáticas cuanto para las cantidades a las cuales se aplican. A falta de este simbolismo conceptual, no sería posible combinar cantidades que no están numéricamente determinadas y designadas, ni tampoco derivar nuevas combinaciones de ellas. Pero un simbolismo semejante se presentó por sí mismo de un modo inmediato y necesario en la escritura de los textos acadios... Por lo tanto, desde un principio los babilonios dispusieron de un instrumento más importante para un desarrollo algebraico, de un simbolismo apropiado y adecuado. ("Vorgriechische Mathematik", en *Vorlesungen über die Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften*, Berlín, J. Springer, 1934, I, pp. 68 ss.).

Cierto que en la astronomía babilónica sólo encontramos las primeras fases de ese gran proceso que conduce finalmente a la conquista intelectual del espacio y al descubrimiento de un orden cósmico, de un sistema del universo. El pensamiento matemático en cuanto tal no podía conducir a una solución inmediata del problema porque en los albores de la civilización jamás aparece aquél, con su verdadera forma lógica; se encuentra, como si dijéramos, sumergido en la atmósfera del pensamiento mítico. Los primeros descubridores de una matemática científica no pudieron desgarrar este velo. Los pitagóricos hablan de los números como de un poder mágico y misterioso, y también en su teoría del espacio emplean un lenguaje mitológico; esta interpenetración de elementos patentemente heterogéneos resulta especialmente clara en todos los sistemas primitivos de cosmología. La astronomía babilónica, en su conjunto, sigue siendo una interpretación mítica del universo, no estaba ya restringida a la esfera angosta del espacio concreto, corpóreo, primitivo; el espacio, por decirlo así, ha sido transportado de la tierra al cielo, pero, al atender al orden de los fenómenos celestes, el hombre no podía olvidar sus necesidades terrestres. Si dirigió primeramente su mirada a los cielos no fue para satisfacer una mera curiosidad intelectual, lo que realmente buscaba en el cielo era su propio reflejo y el orden de su universo humano. Sentía que este mundo se hallaba vinculado

con innumerables lazos visibles e invisibles al orden general del universo y trató de penetrar en esta conexión misteriosa. Por lo tanto, los fenómenos celestes no pudieron ser estudiados con un espíritu desembarazado de meditación abstracta, de ciencia pura; eran considerados como dueños y regentes del mundo y como gobernantes de la vida humana. Parecía necesario volver la vista al cielo al efecto de organizar la vida política, social y moral del hombre. Ningún fenómeno humano se explicaba a sí mismo y era menester referirlo al fenómeno celeste correspondiente del que dependía. Estas consideraciones nos hacen ver con claridad cómo y por qué el espacio de los primeros sistemas astronómicos no pudo ser meramente teórico, ni consistir en puntos o líneas o superficies, en el sentido geométrico abstracto de estos términos. Se hallaba impregnado de poderes mágicos, divinos y demoníacos. El primero y esencial propósito de la astronomía consistió en obtener una luz acerca de la naturaleza y actividad de estos poderes al efecto de prever sus influencias peligrosas y eludirlas. La astronomía no pudo surgir sino en esta forma mítica y mágica, en forma de *astrología*. Conservó este carácter durante miles de años y, en cierto sentido, prevalecía todavía en los primeros siglos de nuestra propia época, en la cultura del Renacimiento. Kepler, el verdadero fundador de nuestra astronomía científica, tuvo que debatirse durante toda su vida con este problema. Pero este último paso tiene que ser realizado. La astronomía sucede a la astrología y el espacio geométrico ocupa el lugar del espacio mítico y mágico. La forma falsa y errónea del pensamiento simbólico preparó la vía para un nuevo simbolismo verdadero, el de la ciencia moderna.

Una de las tareas primeras y más difíciles de la filosofía moderna consistió en comprender este simbolismo en su verdadero sentido y en su plena significación. Si estudiamos la evolución del pensamiento cartesiano veremos que Descartes no comenzó con su *cogito ergo sum*, sino con su concepto o ideal de una *mathesis universalis*, fundado en un gran descubrimiento matemático, la geometría analítica. Con ella, el pensamiento simbólico realizó otro paso que había de tener las consecuencias sistemáticas más importantes. Se vio claro que todo nuestro conocimiento del espacio y de las relaciones espaciales se podía traducir en otro lenguaje, el de los números, y que, gracias a esta traducción y transformación, se podía concebir en forma mucho más clara y adecuada el verdadero carácter lógico del pensamiento geométrico.

Encontramos el mismo progreso característico si pasamos del problema del espacio al *problema del tiempo*. Es cierto que no sólo existen estrechas analogías sino también diferencias características en el desarrollo de ambos conceptos. Según Kant, el espacio es la forma de nuestra experiencia externa y el tiempo la de nuestra experiencia interna; en la interpretación de su experiencia interna el hombre tiene que abordar nuevos problemas, no puede emplear los mismos métodos que utilizó en su primer intento para organizar y sistematizar su conocimiento del mundo físico. Sin embargo, existe un trasfondo común para ambas cuestiones. El tiempo es pensado, en un principio, no como una forma específica de la vida humana sino como una condición general de la vida orgánica

existente en la medida en que se desenvuelve en el tiempo. No es una cosa sino un proceso, una corriente continua de acaeceres sin tregua, en la que nada vuelve con idéntica forma. La afirmación de Heráclito se aplica muy bien a toda la vida orgánica: "no es posible bañarse dos veces en el mismo río". Al tratar con el problema de la vida orgánica, tenemos que liberarnos primero y sobre todo de lo que Whitehead ha llamado el prejuicio de la "localización simple", pues el organismo jamás está localizado en un instante singular. En su vida, los tres modos del tiempo, el pasado, el presente y el futuro, forman un todo que no puede ser disgregado en elementos individuales. *Le présent est chargé du passé, et gros de l'avenir*, decía Leibniz. No es posible describir el estado momentáneo de un organismo sin tomar en consideración su historia y sin referirla a un estado futuro con respecto al cual el presente es meramente un punto de pasada.

Uno de los fisiólogos más destacados de la centuria anterior, Ewald Hering, defendió la teoría de que la *memoria* tiene que ser considerada como una función general de toda materia orgánica;<sup>43</sup> no es sólo un fenómeno de nuestra vida consciente sino que se extiende a todo el dominio de la naturaleza viva. Esta teoría fue aceptada y desarrollada por R. Semon, quien desarrolló sobre esta base un nuevo esquema general de psicología. Según Semon, la única manera de elaborar una psicología científica es mediante una *biología mnémica*. La "mneme" fue definida por Semon como el principio de conservación en la mutabilidad de todo acaecer orgánico; la memoria y la herencia constituyen dos aspectos de la misma función orgánica. Todo estímulo que actúa en un organismo deja en él una huella, un rastro fisiológico definido; y las futuras acciones del organismo dependen de la cadena de estas huellas, del complejo de huellas en conexión.<sup>44</sup> Aun aceptando la tesis general de Hering y de Semon nos hallamos todavía muy lejos de haber explicado el papel y la importancia que a la memoria incumbe en nuestro mundo humano; el concepto antropológico de *mneme* o memoria es algo bien diferente. Si entendemos por memoria una función general de toda materia orgánica, queremos decir únicamente que el organismo conserva algunas huellas de sus anteriores experiencias y que estas huellas tienen una influencia definida en sus reacciones ulteriores. Para que pueda haber memoria en el sentido humano de la palabra no basta con que quede un residuo latente de la acción anterior de un estímulo,<sup>45</sup> la mera presencia, la suma total de estos residuos no puede explicar el fenómeno de la memoria. Supone un proceso de reconocimiento e identificación, un proceso ideacional de un género muy complejo. Tienen que repetirse las impresiones anteriores, y además, deben ser ordenadas y localizadas y referidas a puntos diferentes en el tiempo. No es posible semejante localización si no se concibe el tiempo como un esquema general, como un orden serial que abarca todos los acontecimientos singulares. El percatamiento del mismo implica necesariamente el concepto de un orden serial que corresponde a ese otro esquema

<sup>43</sup> Véase Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (1870).

<sup>44</sup> Para detalles véanse las obras *Mneme* (1909) y *Die nine-mischen Empfindungen* (1909), de Semon. Una versión abreviada de estos libros, editada por Bella Duffy, fue publicada bajo el título: *Mnemonic Psychology* (Nueva York, 1923).

<sup>45</sup> *Der latente Rest einer früheren Reizwirkung* (Semon).

que denominamos espacio.

La memoria, como simple reproducción de sucesos pasados, se presenta también en la vida de los animales superiores. Es un problema difícil y muy controvertido saber en qué grado depende de procesos ideacionales comparables a los que se dan en el hombre. Robert M.

Yerkes dedica en su último libro *un* capítulo especial a la investigación y esclarecimiento del problema.

¿Es que estos animales —pregunta refiriéndose a los chimpancés— obran como si fueran capaces de acordarse, de recordar, de reconocer experiencias anteriores o carecen de esa visión? ¿Pueden anticipar, esperar, imaginar y prepararse para acaeceres futuros sobre la base de este conocimiento?... ¿Pueden resolver problemas y adaptarse de un modo general a las situaciones del ambiente con la ayuda de procesos simbólicos análogos a nuestros símbolos verbales, lo mismo que sirviéndose de asociaciones que funcionan como signos? (*Chimpanzees*, p. 145.)

Yerkes se inclina a contestar todas estas cuestiones en sentido afirmativo. Aunque aceptemos todas sus pruebas la cuestión crucial persiste, porque lo que importa en este caso no es el *hecho* de la existencia de procesos ideacionales en el hombre y en el animal sino la *forma* de estos procesos. El recuerdo en el hombre no se puede describir como un simple retorno de un suceso anterior, como una imagen pálida o copia de impresiones habidas; no es tanto una repetición cuanto una resurrección del pasado e implica un proceso creador y constructivo. No basta con memorar datos de nuestra experiencia pasada sino que tenemos que recordarlos, organizarlos, sintetizarlos, juntarlos en un foco de pensamiento y tal género de recordación nos señala la forma característicamente humana de la memoria y la distingue de todos los demás fenómenos de la vida animal u orgánica.

Es cierto que en nuestra experiencia común encontramos muchas formas que no corresponden a esta descripción. Muchos, acaso los más, de los casos de memoria se pueden explicar adecuadamente según las teorías manejadas por el sensualismo, es decir, por un simple mecanismo de asociación de ideas. Algunos psicólogos están convencidos de que no hay mejor manera para probar la memoria de una persona que la de averiguar cuántas palabras o sílabas sin sentido puede conservar y repetir después de cierto lapso y consideran los experimentos llevados a cabo con este supuesto como los únicos en proporcionar la medida exacta de la memoria humana. Una de las contribuciones de Bergson a la psicología consiste en sus ataques a todas estas teorías mecánicas. Según él, la memoria, como lo explica en su libro *Materia y memoria*, representa un fenómeno mucho más profundo y complejo. Significa "interiorización" e intensificación; significa la interpenetración de todos los elementos de nuestra vida pasada. En la obra de Bergson esta teoría se convirtió en un nuevo punto de partida metafísico que constituyó la piedra angular de su filosofía de la vida.

No nos interesa ahora el aspecto metafísico del problema, nuestro objetivo lo constituye una *fenomenología de la cultura*. Debemos tratar, por consiguiente, de



ilustrar y aclarar el asunto con ejemplos concretos recogidos de la vida cultural del hombre. Una ilustración clásica la encontramos en la vida y las obras de Goethe. La *memoria simbólica* es aquel proceso en el cual el hombre no sólo repite su experiencia pasada sino que la reconstruye; la imaginación se convierte en un elemento necesario del genuino recordar. Por esta razón tituló Goethe su autobiografía *Poesía y verdad*. No quería dar a entender que había insertado en el relato de su vida elementos imaginarios o ficticios; trataba de descubrir y describir la verdad acerca de su vida, pero esta verdad sólo podía ser encontrada prestando a los hechos aislados y dispersos de su vida una forma poética, es decir, simbólica. También otros poetas han considerado su obra en forma parecida. Ser poeta, dice Henrik Ibsen, significa presidir como juez sobre uno mismo. La poesía es una de las formas en que un hombre puede pronunciar el veredicto sobre sí mismo y su vida, es autognosis y autocrítica. Tal criticismo no ha de ser entendido en un sentido moral; no quiere decir justificación o condenación, aprobación o reprobación sino una comprensión nueva y más profunda, una reinterpretación de la vida personal del poeta. El proceso no se halla limitado a la poesía, pues es posible en cualquier otro medio de la expresión artística. Si repasamos los autorretratos de Rembrandt pintados en diferentes épocas, encontramos en sus rasgos toda la historia de su vida, de su personalidad, de su desarrollo como artista.

Sin embargo, la poesía no es la única ni tampoco acaso la más característica forma de memoria simbólica. El primer gran ejemplo de lo que es y significa una autobiografía nos lo ofrecen las *Confesiones* de San Agustín; aquí tropezamos con un tipo bien distinto de examen propio. Agustín no relata los sucesos de su vida que para él fueran poco dignos de recordación; el drama que nos comunica es el drama religioso de la humanidad. Su conversión no es sino la repetición y el reflejo del proceso religioso universal, de la caída y la redención del hombre. Cada línea del libro de Agustín posee además de un sentido meramente histórico otro simbólico oculto. No podía entender su propia vida o hablar de ella más que con el lenguaje simbólico de la fe cristiana; con este procedimiento se convirtió en un gran pensador religioso y en el fundador de una nueva psicología, de un nuevo método de introspección y autoexamen.

Hasta ahora no hemos tenido en cuenta más que un solo aspecto del tiempo, la relación del presente con el pasado, pero existe otro, al parecer más importante y hasta más característico de la estructura de la vida humana. Se trata de lo que pudiéramos llamar la tercera dimensión del tiempo, la dimensión del futuro. En nuestra conciencia del tiempo constituye el futuro un elemento indispensable. En las etapas primeras de la vida empieza a desempeñar un papel dominante. "Es característico de todo el primer desenvolvimiento de la vida de las ideas — escribe Guillermo Stern— que no se presenta tanto como memoria que apunta hacia algo en el pasado sino como expectación dirigida al futuro, aunque se trata de un futuro inmediato. Tropezamos por primera vez con una ley general del desarrollo. La referencia al futuro es captada por la conciencia antes que su referencia al pasado." (*Op. cit.*, pp. 112 ss.). En nuestra vida ulterior esta tendencia

se acentúa. Vivimos más, mucho más en nuestras dudas y temores, en nuestras ansiedades y esperanzas por el futuro que en nuestros recuerdos o en nuestras experiencias presentes. A primera vista, se podría considerar como una ventaja humana bastante dudosa, pues se introduce en la vida un elemento de incertidumbre que es ajeno a todas las demás criaturas. Parece que el hombre sería más prudente y feliz si pudiera prescindir de esa idea fantástica, de este espejismo del futuro. Filósofos, poetas y grandes religiosos han advertido constantemente al hombre sobre esta fuente de constante defraudación. La religión aconseja al hombre que no tema el día que ha de venir y la sabiduría humana le advierte de que goce del día que pasa sin cuidarse del futuro. *Quid sit futurum cras fuge quaerere*, dice Horacio. Pero el hombre jamás puede seguir este consejo. Pensar en el futuro y vivir en él constituye una parte necesaria de su naturaleza.

En cierto sentido, esta tendencia no parece exceder los límites de la vida orgánica, caracteriza a todo proceso orgánico el que no podamos describirle sin la referencia al futuro. La mayoría de los instintos animales tienen que ser interpretados de este modo; las acciones instintivas no están desencadenadas por necesidades inmediatas, son impulsos dirigidos hacia el futuro y, a menudo, a un futuro remoto. Los efectos de estas acciones no serán percibidos por el animal que los lleve a cabo, ya que corresponden a la vida de la generación siguiente. Si examinamos una obra como el libro de J.-H. Fabre, *Souvenirs entomologiques*, encontramos casi a cada página ejemplos destacados de esta característica de los instintos animales.

Nada de esto requiere ni prueba que exista ninguna idea, ninguna concepción o conciencia del futuro en los animales inferiores. Si llegamos a los animales superiores el caso se hace dudoso. Muchos observadores competentes han hablado de previsión en los animales superiores y parece que sin este supuesto nos sería difícil ofrecer una descripción adecuada de su comportamiento. En los experimentos de Wolfe un animal acepta como gratificación la señal en lugar de la gratificación real y esto parece implicar una anticipación consciente de hechos futuros; el animal espera que la señal podrá ser cambiada más tarde por alimento.

El número de observaciones —escribe Wolfgang Koehler— en las que se puede señalar un reconocimiento de una contingencia futura es pequeño. y me parece que tiene importancia teórica el hecho de que la consideración más clara de un acontecimiento futuro ocurre cuando el acontecimiento anticipado es un acto planeado del animal mismo. En un caso semejante puede ocurrir que un animal derroche un tiempo considerable en una obra preparatoria (en un sentido inequívoco)... Cuando semejante trabajo preliminar, emprendido patentemente teniendo en cuenta una finalidad, dura un largo tiempo pero no ofrece por sí mismo un acercamiento visible a tal finalidad, tenemos, sin duda, el signo de algún sentido del futuro. (*The Mentality of Apes*, p. 282.)

Sobre la base de estas pruebas parece deducirse que la anticipación de sucesos futuros y hasta el planeamiento de acciones futuras no se hallan por entero fuera

de las posibilidades de la vida animal, pero en el ser humano la conciencia del futuro experimenta el mismo cambio característico del sentido que anotamos en lo que respecta a la vida del pasado. El futuro no es sólo una imagen sino que se convierte en un "ideal". El sentido de esta transformación se pone de manifiesto en todas las fases de la vida cultural. Mientras el hombre permanece enteramente absorbido por sus actividades prácticas, no se puede observar con claridad la diferencia que parece ser únicamente de grado y no específica. Es verdad que el futuro considerado por el hombre se extiende por un área mucho más vasta y su planeamiento es mucho más consciente y cuidadoso; pero todo esto pertenece al reino de la prudencia y no al de la sabiduría. El término "prudencia" se halla étimo lógicamente relacionado con el de "providencia": Significa la capacidad de prever sucesos futuros y de prepararse para necesidades futuras. La idea teórica del futuro —esa idea que es un requisito previo a todas las actividades culturales superiores del hombre— es de tipo muy diferente. Es algo más que la mera expectación; resulta un imperativo de la vida humana que alcanza mucho más allá de las necesidades prácticas e inmediatas del hombre y en su forma más alta supera los límites de la vida empírica. Es el *futuro simbólico* del hombre que corresponde a su pasado simbólico y guarda estricta analogía con él. Podemos denominarlo futuro "profético", pues en ningún lugar encuentra mejor expresión que en la vida de los grandes profetas religiosos, quienes nunca se contentaron con comunicar simplemente futuros sucesos o con advertir contra daños posibles. Tampoco hablaban como augures ni aceptaban la evidencia de los *omina* y los presagios; su propósito era otro, de hecho opuesto al de los adivinos. El futuro del que hablaban no era un hecho empírico sino una tarea ética y religiosa. Así, la predicción se transformó en profecía. La profecía no significa, simplemente, predicción sino promesa. Éste es el nuevo rasgo que aparece con claridad por primera vez en los profetas de Israel, Isaías, Jeremías y Ezequiel. Su futuro ideal significa la negación del mundo empírico, el "fin de los tiempos"; pero contiene, al mismo tiempo, la esperanza y la seguridad de un nuevo cielo y de una nueva tierra. También en este caso el poder simbólico del hombre se atreve más allá de los límites de su existencia finita. Pero esta negación implica un acto nuevo y grande de integración; señala una fase decisiva en la vida ética y religiosa del hombre.

## V. HECHOS E IDEALES

EN su *Crítica del juicio* plantea Kant la cuestión de si es posible descubrir un criterio general con el cual podamos describir la estructura fundamental del intelecto humano y distinguir esta estructura de todos los demás modos posibles de conocimiento. Después de un análisis penetrante llega a la conclusión de que tal criterio hay que buscarlo en el carácter del conocimiento humano, que es de tal índole que el entendimiento se halla en la necesidad de

hacer una distinción neta entre la realidad y la posibilidad de las cosas. Este carácter del conocimiento humano es el que determina el lugar del hombre en la cadena general del ser. Ni para los seres por debajo del hombre ni para los que se hallan por encima de él existe la diferencia entre "lo real" y "lo posible". Los seres por debajo del hombre se hallan confinados dentro del mundo de su percepción sensible, son susceptibles a los estímulos físicos presentes y reaccionan a estos estímulos, pero no pueden formar la idea de cosas "posibles". Por otra parte, el intelecto sobrehumano, la mente divina no conoce distinción entre realidad y posibilidad. Dios es *actus purus*. Todo lo que concibe es real. La inteligencia de Dios es un *intellectus archetypus* o *intuitus originarius*. No puede pensar una cosa sin crear y producir la cosa en este verdadero acto de pensar. Sólo en el hombre, en su "inteligencia derivada" (*intellectus ectypus*) surge el problema de la posibilidad. La diferencia entre realidad y posibilidad no es metafísica sino epistemológica; no denota ningún carácter de las cosas en sí mismas sino que se aplica únicamente a nuestro conocimiento de ellas. Kant no quería decir, en una forma positiva y dogmática, que exista realmente un intelecto divino, un *intuitus originarius*; empleó únicamente el concepto de semejante "entendimiento intuitivo" al efecto de describir la naturaleza y los límites del intelecto humano. El último es un "entendimiento discursivo" que depende de dos elementos heterogéneos; no podemos pensar sin imágenes, ni podemos intuir sin conceptos. "Conceptos sin intuiciones son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas." Este dualismo en las condiciones fundamentales del conocimiento es el que, según Kant, se halla en la base de nuestra distinción entre posibilidad y realidad.<sup>46</sup>

Desde el punto de vista del problema que nos ocupa, este pasaje de Kant —uno de los más importantes y más difíciles en sus obras críticas— reviste particular interés. Señala un problema crucial de toda filosofía antropológica. En lugar de decir que el intelecto humano es un intelecto que tiene necesidad de imágenes<sup>47</sup> habremos de decir, más bien, que necesita símbolos. El conocimiento humano es, por su verdadera naturaleza, simbólico. Este rasgo caracteriza, a la vez, su fuerza y su limitación. Para el pensamiento simbólico es indispensable llevar a cabo una distinción aguda entre cosas actuales y posibles, entre cosas reales e ideales. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido. En el pensamiento primitivo resulta muy difícil distinguir entre las dos esferas del ser y del sentido, se hallan constantemente confundidas: un símbolo es considerado como si estuviera dotado de poderes mágicos o físicos, pero en el progreso ulterior de la cultura se siente claramente la diferencia entre cosas y símbolos, lo cual quiere decir que la distinción entre realidad y posibilidad se hace cada vez más pronunciada.

Se puede probar esta independencia por vía indirecta. Encontramos que, cuando por especiales condiciones la función del pensamiento simbólico se halla impedida o perturbada, la diferencia entre la realidad y la posibilidad se hace

<sup>46</sup> Véase Kant, *Crítica del juicio*, secs. 76, 77.

<sup>47</sup> ...ein der Bilder bedürftiger Verstand (Kant).

incierta; ya no puede ser claramente percibida. La patología del lenguaje arroja una luz interesante sobre este problema. Se ha visto con frecuencia en casos de afasia que los pacientes no sólo pierden el uso de clases especiales de palabras sino que muestran, al mismo tiempo, una curiosa deficiencia en su actitud general. Hablando prácticamente, estos pacientes no se desvían mucho del comportamiento de las personas normales pero, al ser confrontados con un problema que exige un modo más abstracto de pensar, cuando tienen que pensar en posibilidades más bien que en realidades, experimentan inmediatamente grandes dificultades. No pueden pensar o hablar de cosas irreales. Un paciente que sufría de hemiplejia, de una parálisis de la mano derecha, no podía, por ejemplo, pronunciar las palabras: "Yo puedo escribir con mi mano derecha". Se resistía a repetir estas palabras cuando eran pronunciadas ante él por el médico; pero podía decir con facilidad: "Yo puedo escribir con mi mano izquierda", porque esto era la comprobación de un hecho y no la de un caso hipotético o irreal.<sup>48</sup>

Este y otros ejemplos similares —declara Kurt Goldstein— nos muestran que el paciente es incapaz de tratar con cualquier situación meramente "posible". Podemos, pues, describir la deficiencia de estos pacientes como una falta de capacidad para abordar una situación meramente "posible"... Nuestros pacientes experimentan la mayor dificultad en realizar algo que no está determinado directamente por estímulos externos... Sienten una gran dificultad en el cambio voluntario, en pasar voluntariamente de un tópico a otro. Por consiguiente, fracasan en las acciones en que este cambio es necesario... El cambio presupone que yo poseo en la mente, simultáneamente, el objeto ante el cual reacciono en el momento y aquel ante el que me propongo reaccionar. Uno está en el primer plano, otro en el fondo. Pero es esencial que el objeto que se halla en el fondo se encuentre en él como objeto posible de reacción futura. Sólo en ese caso puedo yo pasar de uno a otro. Esto presupone la capacidad de abordar cosas únicamente imaginadas, cosas "posibles", que no están dadas en la situación concreta... El hombre mentalmente enfermo es incapaz de esto en virtud de su inhabilidad para captar lo que es abstracto. Nuestros pacientes son incapaces de imitar o copiar algo que no constituya parte de su experiencia concreta inmediata. Una expresión muy interesante de esta incapacidad la tenemos en el hecho de que encuentran la

<sup>48</sup> También los niños parece que tienen, a veces, dificultades para imaginar casos hipotéticos. Esto se comprueba fácilmente cuando el desarrollo de un niño se retrasa por circunstancias especiales. Un sorprendente paralelismo con los casos patológicos arriba mencionados podemos entresacar de la vida y educación de Laura Bridgman. "Se ha podido observar —escribió uno de sus maestros— que en el comienzo fue muy difícil hacerle comprender las figuras del lenguaje, fábulas o casos supuestos de cualquier clase, y esta dificultad no ha sido vencida todavía completamente. Cuando se le da algún problema de aritmética, la primera impresión suya es que el problema supuesto le sucede a ella en ese momento. Por ejemplo, hace algunos días, cuando su profesor de aritmética le pidió que leyese un problema, contestó: ¿Cómo es que el hombre que escribió este libro sabía que yo estaba aquí? El problema expuesto ante ella era: 'Si tú puedes comprar un barril de sidra por cuatro dólares, ¿cuánta sidra puedes comprar por un dólar?' Su primer comentario a este problema fue: *No puedo dar mucho por la sidra porque es muy agria.*" Véase Maud Howe y Florence Howe Hall, *Laura Bridgman*, p. 112.

mayor dificultad en repetir una frase que carece de sentido para ellos, es decir, cuyo contenido no corresponde a la realidad que son capaces de captar... Decir tales cosas requiere, a lo que parece, el asumir una actitud verdaderamente difícil. Requiere, por decirlo así, la habilidad de vivir en dos esferas, la esfera concreta donde ocupan su lugar las cosas reales y la esfera no concreta, la meramente "posible"... El paciente es incapaz de hacer esto. Únicamente puede vivir y actuar en la esfera concreta. (*Human Nature in the Light of Psychopathology*, pp. 49 ss., 210.)

Con esto damos en el núcleo de un problema universal, de importancia extraordinaria para el carácter y desarrollo de la cultura. Los empiristas y los positivistas han sostenido siempre que la tarea superior del conocimiento humano consiste en proporcionarnos los hechos y nada más que los hechos: una teoría no basada en los hechos sería un castillo en el aire. Pero esta no es una respuesta al problema que comporta un verdadero método científico; por el contrario, es el problema mismo. Pues ¿qué quiere decir, cuál es el sentido de un "hecho científico"? Es patente que ningún hecho semejante se nos da en la observación fortuita o en la mera acumulación de datos sensibles. Los hechos de la ciencia implican siempre un elemento teórico, lo que quiere decir un elemento simbólico. Muchos, si no la mayoría, de los hechos científicos que han cambiado todo el curso de la historia de las ciencias fueron hipotéticos antes de llegar a ser observables. Cuando Galileo fundó su nueva ciencia de la dinámica tuvo que comenzar concibiendo un cuerpo enteramente aislado, que se mueve sin la influencia de ninguna fuerza exterior. Jamás se había observado semejante cuerpo ni pudo jamás observarse. No era un cuerpo real sino posible —en cierto sentido, no era tampoco posible, pues la condición en que Galileo basaba su conclusión, la ausencia de toda fuerza exterior, no se realiza jamás en la naturaleza.<sup>49</sup> Se ha subrayado con razón que las concepciones que condujeron al descubrimiento del principio de inercia no eran en modo alguno evidentes o naturales y que para los griegos, lo mismo que para las gentes de la Edad Media, estas concepciones habrían aparecido como evidentemente falsas y hasta absurdas.<sup>50</sup> Sin embargo, sin la ayuda de esas concepciones totalmente irreales Galileo no podría haber propuesto su teoría del movimiento; tampoco podría haber desarrollado "una nueva ciencia que trata de un tema muy antiguo". Lo mismo se puede decir de la mayoría de las demás grandes teorías científicas. A primera vista se trataba de grandes paradojas, cuya propuesta y defensa requería un valor intelectual desusado.

No hay acaso mejor manera de probar este punto que considerar la *historia de la matemática*. Uno de sus conceptos fundamentales es el número y desde los tiempos de los pitagóricos se ha reconocido el número como tema central del pensamiento matemático. La tarea más urgente y más grande de los estudiosos

<sup>49</sup> Para un conocimiento más detallado de este problema véase Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Traducción inglesa por W. C. y M. C. Swabey, *Substance and Function* (Chicago y Londres, 1923).

<sup>50</sup> Véase A. Koyré, "Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century", *Philosophical Review*, LII (1943), pp. 392 ss.

de este campo consistió en encontrar una teoría comprensiva y adecuada del número. Pero a cada paso en esta dirección los matemáticos y los filósofos tropezaron con la misma dificultad. Se encontraron constantemente ante la necesidad de ampliar su campo y de introducir nuevos números que ofrecían un carácter altamente paradójico. Su primera presentación despertó las más profundas sospechas de matemáticos y lógicos y se pensó que eran absurdos o imposibles. Podríamos trazar este desarrollo en la historia de los números negativos, irracionales e imaginarios. El término "irracional" (ἄρρητον) significa una cosa que no se puede pensar ni de la que es posible hablar. Los números negativos aparecieron por primera vez en el siglo XVI en la *Arithmética integra* de Michael Stifel —donde son llamados números ficticios (*numeri ficti*). Durante mucho tiempo los más grandes matemáticos consideraron la idea de los números imaginarios como un misterio insoluble. El primero en ofrecer una explicación satisfactoria y una teoría sólida de estos números fue Gauss. Las mismas dudas y vacilaciones ocurrieron en el campo de la geometría cuando comenzaron a aparecer los sistemas no euclidianos, los de Lobatschewski, Bolyai y Riemann. En todos los grandes sistemas de racionalismo la matemática ha sido considerada como el orgullo de la razón humana, la provincia de las ideas claras y distintas. Esta reputación pareció vacilar de pronto.

Lejos de ser claros y distintos los conceptos matemáticos fundamentales aparecían envueltos en equívocos y oscuridades, que no se pudieron disipar sino hasta que se reconoció claramente el carácter general de los conceptos matemáticos, hasta que se ha reconocido que la matemática no es una teoría de las cosas sino una teoría de símbolos.

La lección que sacamos de la historia del pensamiento matemático puede ser complementada y confirmada por otras consideraciones que a primera vista parecen pertenecer a una esfera diferente. La matemática no es el único campo en que se puede estudiar la función general del pensamiento simbólico. La naturaleza real y la fuerza plena de este pensamiento se hacen más patentes si consideramos el desarrollo de nuestras *ideas e ideales éticos*. La observación de Kant de que es necesario e indispensable para el entendimiento humano distinguir entre realidad y posibilidad de las cosas, no sólo expresa una característica general de la razón teórica sino también una verdad acerca de la razón práctica. Caracteriza a todos los grandes filósofos éticos el que no piensan en términos de pura realidad. Sus ideas no pueden avanzar un solo paso sin ensanchar y hasta trascender los límites del mundo real. En posesión de grandes poderes intelectuales y morales los maestros de moral de la humanidad están dotados, además, de una profunda imaginación. Su visión imaginativa impregna y anima todas sus afirmaciones.

Las obras de Platón y de sus seguidores han sido criticadas siempre diciendo que se refieren a un mundo completamente irreal. Pero el gran pensador ético no temía esta objeción, la aceptó y se encaró con ella.

Se ha supuesto —escribe Kant en su *Crítica de la razón pura*—, que la república de Platón es un ejemplo de perfección puramente imaginaria. Se ha convertido en

una quimera, en algo que sólo puede existir en el cerebro de un pensador ocioso... Haríamos mejor, sin embargo, al seguir este pensamiento, si tratáramos de colocarlo por nuestro propio esfuerzo bajo una luz más clara en lugar de hacerlo a un lado por inútil bajo el pretexto miserable y verdaderamente peligroso de su impracticabilidad... pues nada puede ser más equivocado y más indigno de un filósofo que la apelación vulgar a lo que se llama experiencia adversa, la cual, posiblemente, pudo no haber existido nunca si por el mismo tiempo se hubieran formado instituciones de acuerdo con estas ideas y no de acuerdo con concepciones crudas que, por lo mismo que se derivaban únicamente de la experiencia, han defraudado todas las buenas intenciones.

Las teorías éticas y políticas modernas que han sido moldeadas siguiendo la pauta de la *República* de Platón han sido concebidas con la misma vena de pensamiento. Cuando Tomás Moro escribió su *Utopía* expresó este punto de vista en el mismo título de su obra. Una utopía no es una descripción del mundo real o del orden político o social reales. No existe en ningún momento del tiempo ni en ningún punto del espacio; está "en ninguna parte". Pero, justamente, semejante concepción de "en ninguna parte" ha resistido la prueba y ha demostrado su fuerza en el desarrollo del mundo moderno. De la verdadera naturaleza y carácter del pensamiento ético se sigue que jamás puede descender a aceptar lo dado. El mundo ético nunca es "dado"; siempre se halla "haciéndose". "Vivir en el mundo ideal —dice Goethe—, consiste en tratar lo imposible como si fuera posible." Los grandes reformadores políticos y sociales se hallan constantemente bajo la necesidad de tratar lo imposible como si fuera posible. En su primer escrito político Rousseau parece hablar como un resuelto naturalista; desea restaurar los derechos naturales del hombre y reconducirlo a su estado original, el estado de naturaleza. El hombre natural (*l'homme de nature*) tiene que reemplazar al hombre convencional, al hombre social (*l'homme de l'homme*). Pero si seguimos el desarrollo ulterior del pensamiento de Rousseau veremos claramente que este hombre natural está lejos de ser un concepto físico, pues es, de hecho, un concepto simbólico. El mismo Rousseau no pudo menos de reconocerlo.

Comencemos —dice en la introducción a su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*— por dejar a un lado los hechos, pues no afectan a la cuestión. Las investigaciones que abordamos en esta ocasión no tienen que ser tomadas por verdades históricas sino, simplemente, como razonamientos hipotéticos y condicionales, más adecuados para ilustrar la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen; al igual de esos sistemas que construyen diariamente nuestros naturalistas acerca de la formación del mundo.

Con estas palabras trata Rousseau de introducir el método hipotético, que fue empleado por Galileo para el estudio de los fenómenos naturales, en el campo de las ciencias morales; y está convencido de que sólo por esta vía de razonamientos hipotéticos y condicionales podemos llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza del hombre. La descripción que Rousseau hace del estado de naturaleza no lo es en el sentido de un relato histórico del pasado del hombre. Se trata de

una construcción simbólica que se propone describir y traer a la realidad un inesperado futuro de la humanidad. En la historia de la civilización la utopía ha cumplido siempre esta tarea. En la filosofía de la Ilustración se convirtió en un género literario y resultó una de las armas más poderosas en todos los ataques al orden político y social existentes. Con este sentido fue empleado por Montesquieu, por Voltaire y por Swift. En el siglo XIX Samuel Butler hizo un uso similar de él. La gran misión de la utopía no consiste sino en hacer lugar a lo posible, como lo opuesto a la aquiescencia pasiva al estado actual de los asuntos humanos. Este pensamiento simbólico supera la inercia natural del hombre y le dota de una nueva facultad: la de reajustar constantemente su universo humano.