

**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS
DE HIDALGO**

FACULTAD DE FILOSOFIA

MAESTRIA EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

ALUMNA: DIANA KATZIRI MARÍN GUZMÁN

ASESOR: OLIVER KOZLAREK

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE MAESTRIA EN FILOSOFÍA DE LA
CULTURA PRESENTA:**

LA EXPRESIÓN COMO UNA FORMA SIMBOLICA.

Morelia Michoacán Enero 2007.

INDICE

INTRODUCCIÓN -----	3 - 13
I.- EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN -----	14 - 69
Introducción -----	14 – 15
1.1 Fenomenología del lenguaje -----	15 - 34
1.2 La sensibilidad del lenguaje -----	35 - 41
1.3 El pensamiento conceptual -----	42 – 66
Conclusión -----	66-69
II.- LA EXPRESIÓN DESDE UN SER SIMBOLICO -----	70-101
Introducción -----	70 - 72
2.1 La expresión -----	72 - 78
2.2 Lo simbólico de la expresión -----	78 - 87
2.3 El sentido de la expresión -----	87 - 97
Conclusión -----	97 - 101
III.- LA EXPRESION COMO UNA FORMA SIMBOLICA -----	102-145
Introducción -----	102-106
3.1 La expresión sensible e intuitiva. -----	106-121
3.2 La expresión del pensamiento conceptual -----	121-124
3.3 Lo que se expresa simbólicamente -----	124-141
Conclusión -----	141-145
CONCLUSION -----	146 –153
BIBLIOGRAFIA -----	154-155

INTRODUCCIÓN

Creo que todo ser humano tiene diferentes inquietudes por naturaleza, los diferentes estudios y teorías sobre el hombre mismo, pareciera que nos acercan cada vez más a la verdad, sin saber siquiera si en realidad es bueno conocerla.

Este es el caso de una de esas inquietudes y deseos de conocer más acerca de las teorías de Cassirer y Eduardo Nicol, quienes con sus profundos estudios nos permiten conocer la evolución, la creación y recreación humana. Específicamente se pretende en esta tesis analizar si la expresión es una forma simbólica, partiendo del análisis de las teorías de ambos autores.

Cassirer reconstruye las diferentes formas simbólicas, mostrando como surgen cada una de estas, la importancia que tienen en la sociedad, y como el ser humano ha evolucionado en la creación de cada una de ellas. Nos presenta el lenguaje como algo muy humano, natural y espiritual. El mito, creado mediante el lenguaje, representando el pasado pero a la vez la realidad misma. La ciencia como un conocimiento aceptado, profundo, estructurado y aprobado quizá como el único válido y verdadero en la actualidad. El autor también plasma en su teoría la interrelación que existe entre estas diferentes formas simbólicas las cuales expresan al individuo mismo.

La revolución copernicana efectuada por Kant puso el acento en el sujeto, en el Ser. Igualmente para Cassirer la existencia de este ser objetivo se contradice con la actividad de la conciencia. No existen datos sustanciales y previos a la conciencia, por muy primigenios que sean: todo dato es una forma simbólica, esto es, esta creado por la conciencia. La realidad, pues, no es algo a contemplar pasivamente, sino que es creada *activamente* por nosotros.

Ahora bien, el proceso de construcción del mundo por la conciencia se realizaba en Kant por obra de la forma trascendental, una forma fija y universal del ser humano.

Cassirer, a pesar de aceptar los principios kantianos, amplía el concepto de “forma” a la noción más general de forma simbólica. La razón de esta ampliación estriba en que Kant el concepto de forma trascendental sólo sirve para la esfera teórica y Cassirer pretende realizar no sólo una crítica de la razón sino toda una crítica de la cultura.

EL LENGUAJE COMO FORMA SIMBOLICA

De esta manera en el primer capítulo, se pretende analizar la obra de Cassirer; *Filosofía de las Formas Simbólicas: El lenguaje, Mito y Ciencia*, enfatizando en el tomo uno de estos libros. En este sentido la filosofía de las formas simbólicas puede ser contemplada como una síntesis de Kant y Herder, una síntesis entre la ilustración y el romanticismo, esto es como una adopción dentro de la filosofía ilustrada de los intereses más amplios de la filosofía romántica. La epistemología de Kant, diseñada para justificar la ciencia Newtoniana, se amplía en Cassirer para incluir la estética, la teoría del lenguaje y la mitología racional.

Es necesario, en primer lugar, comprender a que se refiere Cassirer con la filosofía de las formas simbólicas y en particular cual es su concepción de forma y de símbolo, para así poder analizar de una manera más acertada la diferencia y similitud de cada una de estas.

El mismo nombre de la lógica indica que en su origen la reflexión sobre la forma del saber se interpretaba de la manera más íntima con la reflexión relativa a la forma del lenguaje. Las fronteras de la lógica y el lenguaje sólo se van distinguiendo y fijando muy paulatinamente, cierto que hoy ya nadie pensara en renovar el ideal de la gramática filosófica de modo que simplemente trate de descubrir y deducir las leyes del lenguaje de las del discurrir y el concluir racionales.

En cuanto teoría del “pensar en general” la lógica no puede dejar de investigar también dichas leyes del pensamiento lingüístico, no puede dejar de considerar por ejemplo

la cuestión del principio de la formación lingüística, ni tampoco la de la relación entre el juicio lógico y la frase del lenguaje. Toda formación del concepto a cualquier dominio y a cualquier materia que se le aplique sea la experiencia “objetiva” o la mera representación “subjetiva” que pueda tener lugar, se caracteriza por llevar implícito un determinado principio del enlace y de la “ordenación”. Y sólo en esa virtud de este principio empiezan por destacarse del flujo continuo de las impresiones determinadas “imágenes”, determinadas formaciones de entornos y “propiedades” fijas.

El acontecer adquiere la forma de una transición de una cosa concreta a otra, y se considera como “comprendido” desde el punto de vista mítico cuando se han captado y descrito simplemente estas fases de cosas en su sucesión. Sin duda cuanto más avanzale mito tanto más compleja y mediata se hace esta descripción. “El pensamiento ya no se contenta ahora con considerar la “causa” y el “efecto” como meros contenidos surgidos uno del otro y con verificar el hecho de este surgir, sino que pregunta por su forma y trata de someterla a una regla general”.¹ “El pensamiento astrológico se halla situado en esta fase de la reflexión, pero no ha logrado todavía desprenderse por otra parte de aquel pensar “complejo” del mito de aquel pensar que sólo enfrenta una a otra causa y efecto como todos materiales no divididos.”²

La razón primaria de estar el hombre sujeto a las leyes del cosmos no es tanto en que vuelva siempre a experimentar nuevas influencias de éste sino que a escala reducida, aquél es el cosmos mismo, de hecho es la idea del “organismo universal” la imagen siempre recurrente en que la astrología se complace en presentar su concepción fundamental. Sería absurdo menciona Cassirer al citar a Agrippa von Nettesheim, “que la ley según en el cuerpo humano todo movimiento de un miembro es percibido por el cuerpo entero no rigiera así mismo en el todo del universo. La relación entre “causa” y “efecto”, entre la

¹ CASSIRER Ernst, Esencia y Efecto del concepto de símbolo, fondo de cultura económica, 1989, México D.F., p. 14

² Op.Cit. p.18

“condición” y lo “condicionado”, no se da en la sensación inmediata sino que representa una “adición” peculiar del pensamiento una interpretación intelectual de los fenómenos sensibles”.³

No podemos pensar línea alguna sin trazarla mentalmente, no podemos pensar círculo alguno sin describirlo, ni podemos representarnos en absoluto las tres dimensiones del espacio sin poner en un mismo punto tres líneas perpendiculares unas respecto de otras. Y en la misma forma, la aritmética misma “engendra sus conceptos numéricos mediante adición sucesiva de las unidades en el tiempo y en particular la mecánica pura no puede engendrar su concepto de movimiento sino mediante la representación del tiempo”.⁴

Por consiguiente toda representación de la causalidad no se refiere tanto al ser de las cosas como a la regla de la sucesión del cambio, en sentido estricto no podemos preguntar nunca por la razón empírica del ser, sino siempre por la razón del acontecer.

Y así pues no sólo el que se apodera de algún miembro de una persona ejerce un poder mágico sobre toda ella, sino también el que se apodera del menor elemento de tal miembro, aún del más “inorgánico” como por ejemplo las uñas y el pelo. Si se compara con esta causalidad mágica la causalidad de la astrología, esta última se presenta como mucho más profunda y refinada, se presenta tan superior respecto de aquélla como la visión cósmico-astronómica del universo y el espacio supera la ingenua visión sensible del hombre primitivo.

La forma que adopta la construcción de conceptos y clases en la esfera mítica y religiosa muestra con particular claridad el sentido y la condicionalidad idealistas de la formación de conceptos en general. La teoría lógica tradicional nos enseña a formar el concepto fijando nuestra atención en las cualidades estables de las cosas, comparándolas unas con otras y entresacando lo que tienen de común.

³ Op.Cit. p.32

⁴ CASSIRER Ernst, Esencia y Efecto del concepto de símbolo, fondo de cultura económica, 1989, México D.F, p. 52

“El fundamento verdadero no esta en último termino en las cosas sino en el espíritu o sea que el mundo tiene para nosotros la forma que el espíritu le confiere. Y toda vez que pese a su unidad, este no es en modo alguno una mera simplicidad, sino que lleva en si una mera multiplicidad concreta de direcciones y actividades diversas, de ahí que también el ser y sus clases, sus conexiones y diferencias deban aparecérsenos como algo otro, según se los mire a través de medios espirituales distintos.”⁵

“En el reino de las fantasmagorías y de los demonios, lo mismo que en el de la mitología superior, parecía confirmarse sin cesar la sentencia fáustica; creíase poder descubrir directamente la esencia de toda figura mítica a partir de su nombre. Que nombre y esencia están ligados en una relación de intima necesidad, que el nombre no designa la esencia sino que inclusive es ella misma y que la virtud de ésta reside en él.”⁶

Antes bien, todo lo que llamamos mito esta condicionado y mediado por el lenguaje, pues depende de una carencia básica de éste, de una de sus debilidades de origen. No cabe duda de que sigue habiendo tanta mitología como en los tiempos de Homero, sólo que no nos damos cuenta pues vivimos a su propia sombra. En el sentido más elevado de la expresión, la mitología es coerción ejercida por el lenguaje sobre el pensamiento en todas las esferas posibles de la actividad espiritual.

“Así el sonido del habla aspira a “expresar” de algún modo el acontecer objetivo y subjetivo, el mundo de lo “exterior”, como del “interior”, pero lo que conserva no es la vida de la plenitud concreta de la existencia, sino una abreviación muerta. Todo “significado” al que el sonido aspira no pasa jamás de mero “señalamiento” que frente a la diversidad y totalidad concretas de la visión autentica aparece mezquino y vacío sin remedio.

⁵ Op.Cit. 63

⁶ Op.Cit. 73

Lo mismo que al mundo de los objetos le pasa al del yo: cuando habla el alma ¡ay! El alma no habla ya, no falta más que un paso para dictaminar, con la moderna crítica escéptica del lenguaje, la completa disolución del presunto contenido de verdad de éste, y para adoptar el punto de vista de que constituye, ni más ni menos, una especie de fantasmagoría del espíritu, y así fantasmagoría serán no sólo el mito, el arte, el lenguaje, sino al fin de cuentas incluso el conocimiento teórico; tampoco este refleja nunca, sin más la esencia escueta de las cosas, sino que la debe verter en “conceptos”.⁷

“Cassirer cita a Wilhem von Humboldt quien afirma “el individuo afirmó a propósito del lenguaje vive con los objetos en gran medida y aún exclusivamente toda vez que su sensación y acción dependen de sus representantes tal como le son representados por el lenguaje. Merced al mismo acto en cuya virtud hila el lenguaje, se hila así mismo y cada lenguaje traza alrededor del pueblo al que pertenece un círculo del que sólo es posible salir si es para entrar en otro. Otro tanto cabe decir de cada una de las formas simbólicas, del lenguaje como del arte, o del mito, en la medida en que cada una es una modalidad particular del ver y traer consigo una fuente de luz propia que le es exclusiva.”⁸

Si se trata digamos del lenguaje, cabe preguntar por la precedencia de las designaciones de las cosas sobre las de procesos y actividades o a la inversa; preguntar si el pensar lingüístico capta primero las cosas o los procesos y si en consecuencia, construye primero las raíces nominales o las verbales.

El lenguaje no puede empezar con una etapa de meros “conceptos nominales” o de meros “conceptos verbales”, sino que el mismo empieza por establecer tal deslinde y crear la onda “crisis” espiritual en que lo permanente se enfrenta a lo cambiante y el ser al devenir. En su olímpica exaltación por encima de la historia, los filósofos se ocupan de la formación de los conceptos y la reunión de lo particular en especies y géneros como un proceso evidente y necesario del espíritu humano. A veces se pasa por alto que más allá del

⁷ Idem.

⁸ Op.Cit. 84

dominio de la lógica y la teoría del conocimiento validas para nosotros, hubo varios periodos de desenvolvimiento durante los que el espíritu humano se fue abriendo paso lentamente hacia la comprensión y el pensamiento y estuvo sometido a una ley de la representación y del lenguaje esencialmente distinta.

Las ataduras originarias de la conciencia lingüística con la conciencia mítico-religiosa se manifiestan ante todo en el hecho de que todas las construcciones lingüísticas se nos presentan al propio tiempo como míticas, de que parecen dotadas de fuerzas míticas determinadas y de que lo que es más la palabra del lenguaje se convierte en una especie de potencia originaria, en la que todo ser y acontecer tiene su raíz.

Así pues aquello que designamos simplemente como mitología no fue más que un pequeño residuo de una etapa general de la evolución de nuestro pensamiento, una débil supervivencia de aquello que constituyó un reino completo del pensamiento y del lenguaje. “Nunca se obtendrá una comprensión adecuada de la mitología, si no empezamos por percatarnos de aquello que llamamos animación fue en realidad absolutamente necesario para el crecimiento de nuestro lenguaje y nuestro entendimiento.”⁹ Era absolutamente imposible captar y retener el mundo exterior, reconocerlo y comprenderlo, entenderlo y nombrarlo sin esta metáfora fundamental, sin esta mitología universal, ese soplar de nuestro propio espíritu en el caos de los objetos y volver a crearlo a imagen nuestra.”El principio de esta segunda creación fue la palabra, y podemos añadir en realidad, que todo se hizo gracias a la palabra y se nombró y reconoció por ella y que sin ella nada se hizo de lo que esta hecho.”¹⁰

La palabra y la imagen mítica que inicialmente se enfrentaron al espíritu como duros poderes reales, han descartado ahora de sí, toda realidad y eficacia, ya no son más que un éter en el que el espíritu se mueve libremente y sin resistencia. Y esta liberación no se produce, por el hecho de que el espíritu, haya desechado la envoltura de la palabra y de la

⁹ Véase CASSIRER Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo.146

¹⁰ Op.Cit. p.148

imagen, sino, debido a que se sirve de ambas como órganos llegando así a conocerlas como aquello que son según su razón más profunda esto es como propias revelaciones de si mismo.

EL SER HUMANO Y LA EXPRESIÓN

De la misma forma se encuentra más adelante, específicamente en el segundo capítulo, un estudio cuidadoso de la obra de Eduardo Nicol; *Metafísica de la expresión* donde cita en varias ocasiones a Cassirer, y por su parte ninguna duda puede haber respecto de quién expresa: el hombre es el ser que expresa, no significa tan solo que el hombre posee entre otras, una capacidad de expresar. El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos; es la categoría con la cual abarcamos uno de los dos órdenes del ser y lo distinguimos del otro. “La expresión es un fenómeno; el sujeto humano que es quien expresa, es un individuo y su entidad se individualiza o distingue de los demás individuos por su expresión actual”¹¹

“La presencia de un hombre es testimonio de la presencia total de lo humano”.¹² De ahí se desprende que el proyecto de una metafísica de la expresión, que se base en datos primarios de la experiencia ha de iniciarse como una ontología del hombre, superior a la física de la expresión, esta elevación debe resultar necesaria por el hecho de que la expresión aparece fenomenológicamente como el rasgo primario y distintivo del ser hombre. Cuando un semejante esta frente a nosotros, lo reconocemos e identificamos de inmediato por su ser, con toda certeza y sin riesgo de confusión con lo no humano. Sólo falta que la teoría filosófica se abra a la comprensión de ese reconocimiento implícito que

¹¹NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1974. pp.233

¹² Op. Cit. NICOL, Eduardo , pp.133

efectuamos cotidianamente: “la expresión es lo único que nos permite conocernos unos a otros, este reconocimiento es una comunicación.”¹³

El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general. “Esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre, ni siquiera una filosofía de la expresión”.¹⁴

Se pretende mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión, es el ser de la verdad. En este punto en que estamos, lo que resalta es que el fenómeno de la expresión es el conducto que nos permite llegar a la estructura del ser que expresa; es la única fuente de información de que se dispone.

La expresión se revela, por tanto como algo más que la única fuente de información fenomenológica con que podemos contar para la hermenéutica de la existencia. Lo mismo puede decirse de otros conceptos existenciales. Lo que se percibe es expresión y todo lo demás resulta de la interpretación de este único material con que contamos para proceder ontológicamente. La interpretación del ser humano comienza auténticamente en el mero darse cuenta de que es un ser expresivo y de que cuanto podamos llegar a saber de él procede infaliblemente de ahí. “Ya en el nivel precientífico, la condición humana queda definida por el hecho de que el otro a quien pretendo conocer, se ofrece como un ser expresivo, y de que yo situado en posición de cognoscente, sólo puedo conocerlo interpretando su expresión”.¹⁵

Si la expresión no se reconoce como lo que efectivamente es, como constitutivo del ser, podría existir un relativismo, que puede ser evitado por el reconocimiento de la

¹³ Op. Cit. NICOL, Eduardo , pp.136

¹⁴ Ibid , pp. 134

¹⁵ Op. Cit. NICOL, Eduardo , pp. 136

expresión como carácter fundamental del ser, toda posible variación histórica, en el dispositivo de la estructura dinámica tiene que manifestarse en la expresión. La certidumbre y firmeza de esa identificación del hombre como ser de la expresión proviene de su carácter inmediato, la identificación se efectúa de manera intuitiva y dialógica. “En el momento en que el griego concibe al hombre como ser del logos, ya esta en vigor aunque mal definida una distinción entre la razón y la expresión verbal”.¹⁶ “El logos gobierna al hombre”, sin embargo el hombre es racional o sea definible por el logos. Toda forma de pensamiento implica el logos, incluso cuando no se expresa o formula, también por esta vía queda despojado el logos de su carácter expresivo, aunque mantenga su carácter dialéctico o dialógico.

Por lo cual la vida del hombre requiere del logos. Una vez reconocida la racionalidad de lo real, o sea la inmanencia del logos en el ser, parece como si el logos humano no fuera sino una participación del divino o cósmico, como si no tuviera otra función que la de someterse a la razón del ser. Si esto se admite sin reservas entonces este logos ya no expresa. El conocimiento ya no es una creación sino un reflejo del ser.

La situación de perplejidad que esto ha creado no es momentánea, entraña una crisis de la verdad que sólo puede ser superada mediante una exégesis del ser de la expresión, ¿cómo puede el pensamiento científico, ser verdadero y a la vez expresivo e histórico?, la ciencia como expresión del conocimiento puro, es una de las vocaciones del logos, y una de las vocaciones del hombre como lo es el logos puro de la poesía. “De hecho la idea del logos no expresivo (la idea de la razón pura) puede interpretarse ella misma como una expresión histórica, revela ese afán que sintió el pensador griego y que puede sentir oscuramente todo hombre, de superar el límite antológico que le impone su condición de ser expresivo, situándose con la verdad más allá del tiempo, seguro en la firmeza incommovible de la

¹⁶ Ibid . pp. 137

ciencia pura, en el sistema de los conocimientos universales, necesarios y eternos: lógicos y por esto mismo no expresivos ni históricos.”¹⁷

. La posibilidad de construir una metafísica de la expresión depende, en última instancia de que sea legítimo y necesario reconocer en la expresión un carácter antropológico del hombre. La expresión es algo propio del hombre; pero esta verdad en la que todo el mundo concurre, resultaría inoperante si no encontrásemos en ella la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas etc., de esta acción y finalmente de la ciencia misma y de su historia.

En el tercer capítulo se pretende mostrar, analizar y reflexionar las críticas realizadas por Eduardo Nicol a Cassirer, así como enfatizar la importancia de las teorías filosóficas de ambos, parte de esta se encuentra en las conclusiones generales.

Se tiene planteado un problema general, se pretende saber si la expresión es una forma simbólica de la cultura, analizando el lenguaje como expresión desde Ernst Cassirer, así como, la expresión de un ser simbólico desde Eduardo Nicol, y la expresión como una forma simbólica tomando en cuenta las dos teorías anteriores. Teniendo como primer objetivo analizar el lenguaje y la expresión, según la teoría de las formas simbólicas, el segundo objetivo es conocer si la expresión es mediadora o comunicadora del ser en la obra de la metafísica de la expresión, el tercer objetivo versa sobre la expresión como forma simbólica, según las teorías de estos dos autores.

¹⁷ Ibid . pp. 138

CAPITULO I

EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN

INTRODUCCIÓN

Solo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como “un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo para negociar definiciones que pueden ser compartidas por todos, este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal”.¹⁸

El lenguaje, la religión, y el mito poseen, cada uno una estructura autónoma característicamente distinta de la de otras formas espirituales, representa cada una de ellas una “modalidad” peculiar de la concepción y la conformación espirituales. “Sin embargo la falta de historicidad no está en condiciones de ofrecer una visión del conjunto de dichas modalidades y de aquello que constituye la esencia de cada una de ellas y que la distingue de las demás. Por que por mucho que trate de distinguirse de la lógica de las ciencias naturales matemáticas, sigue perteneciendo a la misma dimensión mental de está.”¹⁹

Y mientras la distinción metodológica permanece por así decir en sólo plano del conocimiento mismo, hasta tanto siempre vuelve a confirmarse en ella, pese a toda sutileza de las delimitaciones que se puedan lograr, la frase de Descartes en el sentido de que el saber humano, *la humana sapientia*, aparece siempre como uno y lo mismo por diversos

¹⁸ HABERMAS, Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa, Tomo I, “Racionalidad de la acción y racionalización social”, (tr) JIMÉNEZ Redondo, Manuel, Taurus.Buenos Aires Argentina 1989.p137

¹⁹ CASSIRER Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo, Fondo de Cultura Económica, 1989 México D.F. p.14

que sean los objetos a los que se aplique y no obtiene de dicha diversidad distinción mayor que la que recibe el sol de la diversidad de los objetos que ilumina. Así que más allá de las formas puras del saber, trata de dirigir la mirada a la totalidad de las formas espirituales de la concepción filosófica.

En cuanto a la teoría del “pensar en general” la lógica no puede dejar de investigar también dichas leyes del pensamiento lingüístico, no puede dejar de considerar por ejemplo la cuestión del principio de la formación lingüística, ni tampoco la de la relación entre el juicio lógico y la frase del lenguaje. Toda formación del concepto a cualquier dominio y a cualquier materia que se le aplique sea la experiencia “objetiva” o la mera representación “subjetiva” que pueda tener lugar, se caracteriza por llevar implícito un determinado principio del enlace y de la “ordenación”. Y sólo en esa virtud de este principio empiezan por destacarse del flujo continuo de las impresiones determinadas “imágenes”, determinadas formaciones de entornos y “propiedades” fijas. La forma de la ordenación determinada en ello la modalidad y el género del concepto.

El hombre expresa, es expresión por naturaleza y forma lenguajes a partir de esto. Lenguajes que lo identifiquen y lo recreen como ser humano. En este capítulo se abordará más sobre la expresión humana y el lenguaje visto desde la teoría de Cassirer, identificando el lenguaje como una forma de expresión.

1.1 FENOMENOLOGÍA DEL LENGUAJE

Un estudio del lenguaje, desde el punto de vista de un “sistema” filosófico determinado, significa en verdad una empresa que desde los primeros trabajos fundamentales menciona Cassirer cuando cita a Wilhelm Von Humboldt no se había vuelto a comentar. El lenguaje

en vez de tornarse en el vehículo del conocimiento filosófico pareció convertirse en ocasiones en el instrumento más poderoso y apropiado del escepticismo filosófico. La convicción de que una fundamentación filosófica del lenguaje sólo podía alcanzarse de ser posible con los medios de la investigación psicológica.

De igual manera cita a Kart Vossler quien afirma que “psicologismo y el positivismo en este campo parecían hallarse no sólo establecidos como ideal metódico, sino casi elevados al rango de dogma general, “pero en lugar de entenderlo como una “forma” espiritual autónoma que descansa en una ley peculiar, ha tratado de retrotraerlo a la función estética general de la expresión”.²⁰ De esta manera para Cassirer se abre la perspectiva de la multiplicidad de los fenómenos lingüísticos, tanto más claramente percibió todos los elementos particulares se aclaran recíprocamente y se insertan espontáneamente en una conexión general.

Tiene pues la convicción de que el lenguaje, al igual que todas las funciones espirituales fundamentales, sólo puede ser filosóficamente esclarecido dentro de un sistema global de idealismo filosófico.

Los conceptos fundamentales de cada ciencia, los medios con los cuales plantea sus cuestiones y formula sus soluciones, ya no aparecen como copias pasivas de un ser dado, sino como símbolos intelectuales creados por ella. Pero el procedimiento de que se serviría para deducir el futuro del pasado, consistiría en que formáramos “imágenes virtuales internas o símbolos” de los objetos exteriores de tal modo que las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes sea siempre las imágenes de los objetos reproducidos.

²⁰ Idem.

Una vez que ya hemos conseguido derivar de la experiencia hasta ahora acumulada imágenes de la naturaleza hasta ahora buscada, ya podemos desprender en poco tiempo de ellas, como de modelos las consecuencias que en el mundo exterior sólo se producirían más tarde o como consecuencia de nuestra propia intervención.

Pero el concepto de “imagen” ha experimentado una transformación interna, su valor no reside en reflejar un ser dado, sino en lo que proporcionan como medios del conocimiento, en la unidad de los fenómenos que crean a partir de si mismos.

El objeto no puede ser caracterizado como un mero “en si”, con esta concepción crítica, la ciencia abandona ciertamente la esperanza y la pretensión de una aprehensión y comunicación “inmediatas” de la realidad. “Ella comprende que toda objetivación que pueda llevarse a cabo es en verdad una meditación y como tal ha de permanecer.”²¹

“El Ser Uno al cual se aferra el pensamiento y del cual no parece poder desistir sin destruir su propia forma, escapa más y más al conocimiento. “Se convierte en una X que entre más energéticamente afirma su unidad metafísica como “cosa en sí”, más escapa a toda posibilidad de conocimiento para ser finalmente arrojado por completo al campo de lo incognoscible”.²² Ciertamente la unidad del saber ya no puede ahora ser garantizada y asegurada refiriéndola en todas sus formas a un objeto común “simple” que se comporta con relación a estas formas como imagen original de las copias empíricas.

Pero vuelve a ensancharse la perspectiva en cuanto se cae en la cuenta de que el conocimiento, por más universal y comprensivo que se le conceptúe, no representa más que un tipo particular de conformación dentro de la totalidad de aprehensiones e interpretaciones espirituales del ser. La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura, pues el contenido del concepto de la cultura no puede desvincularse de las formas y

²¹ Op.Cit. 15

²² CASSIRER, Ernst, Filosofía de las Formas Simbólicas I. “El lenguaje”, Fondo de Cultura Económica. 1998 p.19

direcciones fundamentales de la creación espiritual, “el ser no puede aprehenderse aquí de otro modo que en la acción. Aun la conciencia religiosa por más convencida que este de la “realidad”, de la verdad de su objeto transforma esta realidad en una simple existencia material sólo en el nivel más bajo en el nivel de un pensamiento puramente mitológico”.²³

Las diferentes creaciones de la cultura espiritual el lenguaje, el conocimiento científico, el mito, el arte, la religión en toda su diversidad interna, se vuelven partes de un único gran complejo de problemas, se vuelven múltiples referidos todos a la misma meta; transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en las cuales parecía primero estar atrapado el espíritu en un mundo de la pura expresión espiritual. La ciencia surge en una forma de la reflexión que antes de poder establecerse e imponerse, se ve forzada por todas partes a referirse a aquellas primeras asociaciones y separaciones del pensamiento que encontraron su primera expresión y cristalización en el lenguaje y en los conceptos lingüísticos generales. “Pero puesto que emplea el lenguaje como materia y fundamento, necesariamente lo trasciende al mismo tiempo un nuevo logos guiado y regido por otro principio al del pensamiento lingüístico aparece entonces estructurándose cada vez más definida e independiente”.²⁴ La crítica del lenguaje y de la forma lingüística del pensamiento se convierte en parte integrante del pensamiento científico y filosófico en avance.

“Todo movimiento de la forma del espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu alcanza el elemento puro de su existencia, el concepto”.²⁵ La filosofía de estas formas tendría entonces que desembocar finalmente en su historia, que se expondría y especificaría según sus objetos, como historia del lenguaje, de la religión y del mito, del arte etc., Así resulta en este punto un dilema; si

²³ Op. Cit. p. 20

²⁴ Op. Cit. p.22

²⁵ Op.Cit.p.24

nos atenemos a la exigencia de la unidad lógica la particularidad de cada campo y peculiaridad de su principio amenazan finalmente con desaparecer en la universalidad de la forma lógica, por el contrario si nos abandonamos justamente a esta individualidad y permanecemos examinándola, corremos entonces el peligro de perdernos en ella y de ya no encontrar ninguna vía de regreso a lo universal.

El mismo Cassirer nos dice que se remonta al concepto de “símbolo” tal como Heinrich Hertz lo postula y lo caracteriza desde el punto de vista del conocimiento físico. Cada concepto individual, cada ficción y signo particulares se equiparan a la palabra articulada de un lenguaje en si mismo significativo y con sentido, ordenado según leyes fijas. Ya en los comienzos de la física moderna, en Galileo, se encuentra la metáfora de que el “libro de la naturaleza” está escrito en lengua matemática y sólo en escritura cifrada puede ser leído.

De acuerdo con su convicción fundamental, la lógica de las cosas de los conceptos y relaciones fundamentales materiales sobre los que descansa la estructura de la ciencia, no puede ser desvinculada de la lógica de los signos. “Pues el signo no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario”.²⁶ De este modo todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la simbólica y en la semiótica, cada “ley” de la naturaleza adopta para nuestro pensamiento la forma de una “fórmula” universal. Pero cada fórmula no puede expresarse sino a través de una combinación de signos generales y específicos. Sin esos signos universales proporcionados por la Aritmética y el Álgebra no podría expresarse tampoco ninguna ley particular de la naturaleza.

El lenguaje parece poder definirse y pensarse completamente como un sistema de signos fonéticos; el mundo del arte y del mito parece agotarse en el mundo de las formas particulares sensiblemente perceptibles que ambos colocan frente a nosotros. El contenido

²⁶ Op. Cit. p.27

del espíritu se descubre sólo en su manifestación, la forma ideal es reconocida sólo en y por la totalidad de los signos sensibles de los cuales se sirve para expresarse. Dentro de la esfera de lo sensible debe distinguirse claramente entre aquello que es mera “reacción” y aquello que es pura “acción”, entre lo que pertenece a la esfera de la “impresión”. Así por ejemplo el proceso de formación del lenguaje muestra cómo el caos de las impresiones inmediatas se aclara y se ordena para nosotros sólo cuando lo “nombramos” y penetramos con la función del pensamiento y de la expresión lingüísticos. De este modo el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y representación.

Así como el sonido aparece entre el objeto y el hombre, todo el lenguaje aparece entre éste y la naturaleza que obra sobre él interna y externamente. En cada signo libremente proyectado por el espíritu aprehende éste el “objeto”, aprehendiéndose simultáneamente a sí mismo y aprendiendo la legalidad propia de su crear. Por que a través del lenguaje no se designa y se expresa ni algo exclusivamente subjetivo ni exclusivamente objetivo, sino que en él aparece una nueva mediación, una peculiar determinación recíproca entre ambos factores. El primer problema que se presenta en el análisis del lenguaje, del arte y del mito, consiste en la cuestión de saber cómo de un determinado contenido sensible aislado puede hacerse el portador de una “significación” espiritual universal. “Pues cada uno de estos conjuntos significativos, el lenguaje y el conocimiento científico, el arte y el mito, posee su propio principio constitutivo que por así decirlo imprime su sello a todas sus configuraciones particulares”.²⁷ El contenido originario de la vida no puede aprenderse en una forma cualquiera de la representación, sino sólo en la intuición pura. En cuanto más se enriquece el contenido simbólico del conocimiento o cualquier otra forma espiritual más ha de menguar su contenido esencial.

²⁷ Op.Cit. p.40

La auténtica y más profunda tarea de la filosofía de la cultura, de una filosofía del lenguaje, del conocimiento, del mito etcétera, parece consistir justamente en eliminar este velo, en penetrar en la esfera originaria de la visión intuitiva retrotrayéndonos desde la esfera mediadora del mero significar y designar. En lugar de regresar por el camino debe ir intentar ir hacia delante, si toda cultura aparece activa en la creación de determinados mundos de imágenes espirituales, determinadas formas simbólicas, la meta de la filosofía no consiste pues en ir a la zaga de todas estas creaciones, sino en comprenderlas y en tomar conciencia de su principio formativo fundamental. Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar esos rasgos, entonces habrá cumplido en su sentido nuevo con su tarea de demostrar, frente a la pluralidad de manifestaciones del espíritu la unidad de su esencia.

En la historia de la filosofía ha existido y existe el problema del lenguaje la pregunta sobre el origen y esencia del lenguaje es tan vieja como la pregunta por el origen y la esencia del ser. “Lo que caracteriza a la primera reflexión conciente sobre la totalidad del mundo es el lenguaje y ser, palabra y sentido, no se hayan separados sino que aparezcan en una unidad inseparable. El mundo del lenguaje rodea al hombre en el instante en que dirige su mirada hacia él, con la misma certidumbre y necesidad y con la misma “objetividad” con la que se sitúa frente a él el mundo de las cosas.”²⁸ La visión mítica del lenguaje avanza en la misma dirección en cuanto se eleva cada vez más de la intuición de la fuerza particular contenida en la palabra aislada y en la fórmula mágica singular, a la idea de una potencia universal que posee la palabra en cuanto tal, el “habla” como un todo, en esta forma mítica el concepto del lenguaje es concebido como unidad.

El concepto del “logos” tal como se configura por vez primera en la especulación griega, parece estar a primera vista aún más estrechamente emparentado con esta visión mítica de la dignidad y omnipotencia de la palabra celestial. Pues también aquí la palabra es algo

²⁸ Op.Cit.p.64

eterno e imperecedero, también aquí la unidad y permanencia de lo existente proceden de la unidad e indestructibilidad de la palabra. De este modo el “logos” se convierte para Heráclito en el “conductor del universo”. “Al igual que el cosmos se gobierna, no ha sido creado por ninguno de los dioses o de los hombres, sino que siempre fue, es y será.

Aun la multivocidad interna que afecta a la palabra no es, por lo tanto un mero defecto del lenguaje sino un factor esencial y positivo del poder expresivo que reside en él. “Por lo tanto quien quiera hablar con inteligencia no debe dejarse engañar por el particularismo de las palabras sino debe penetrar tras ellas hasta lo que es común a todos”.²⁹ Así cuando lo antónimos son entendidos e interrelacionados de este modo, puede convertirse la palabra en guía y pauta del conocimiento. Cada contenido lingüístico individual siempre es al mismo tiempo descubrimiento y encubrimiento de la verdad del ser; siempre es al mismo tiempo significativo y meramente indicativo.

Las palabras se consideran para Heráclito como los auténticos medios del conocimiento que expresan y retienen la esencia de las cosas, así la esencia del círculo puede ser aprendida de tres maneras, primero al pronunciar simplemente el nombre del círculo, segundo al determinar y delimitar más precisamente este nombre mediante una explicación de lo aludido, definir el círculo como aquella figura cuyos puntos equidistan todos del centro y finalmente al colocar frente a nosotros cualquier forma sensible como imagen o modelo del círculo.

Pero “ninguna de estas tres representaciones, palabra, definición y modelo alcanza y capta la verdadera esencia del círculo, pues todas ellas no pertenecen al reino del ser sino al devenir”.³⁰ Pero por otra parte, sólo a través de estos niveles previos no autosuficientes se alcanza el conocimiento científico y su objeto.

²⁹ Op.Cit. p.67

³⁰ Op.Cit.p.71

Lenguaje y palabra aspiran a la expresión del ser puro pero nunca la alcanzan, porque en ellos la designación de ese ser puro siempre se ve mezclada con la designación de otra “propiedad” contingente del objeto. De ahí que lo que constituye la auténtica fuerza del lenguaje indique también su auténtica debilidad que lo incapacita para exponer el supremo contenido del conocimiento verdaderamente filosófico. El objetivo de un lenguaje verdaderamente perfecto debe consistir en expresar adecuadamente en un sistema de signos esta jerarquía natural de los conceptos.

La correlación entre pensamiento y habla coloca también la conexión entre pensamiento y sensibilidad bajo una nueva luz. Si bien es cierto que la sensibilidad necesita siempre disolverse progresivamente en las ideas distintas del entendimiento, para el punto de vista en que se coloca el espíritu finito rige también, por otra parte, la relación inversa. También nuestros pensamientos “más abstractos” siempre contienen aun una mezcla de imaginación que, aun para nosotros es todavía analizable, el análisis no llega nunca a un límite último sino que antes bien puede y debe proseguir hasta el infinito.

“Sólo al supremo ser divino pertenece el conocimiento perfecto, que en modo alguno es representativos sino puramente intuitivo, es decir que ya no considera sus objetos mediante signos que los intuye inmediatamente en su esencia pura y originaria”.³¹ Y de esta manera Cassirer cita a Leibniz quien dice que sólo en esta forma última, suprema y definitiva aparecerá el lenguaje como lo que es esencialmente; la palabra ya no aparecerá como una mera envoltura del sentido sino como un auténtico testigo de la unidad de la razón que como postulado necesario, está en la base de toda comprensión filosófica de un ser espiritual particular.

Los seres humanos somos seres lingüísticos. El lenguaje es sobre otras cosas lo que hace de los seres humanos el tipo particular de seres que somos. Somos seres que

³¹ Op.Cit. P.79

vivimos en el lenguaje. Somos seres sociales. No hay lugar fuera del lenguaje desde el cual podamos observar nuestra existencia.

El lenguaje es generativo. El lenguaje no sólo nos permite hablar "sobre" las cosas: hace que ellas sucedan. Por lo tanto, el lenguaje es acción, es generativo: crea realidades. El filósofo norteamericano John R. Searle sostuvo que, sin importar el idioma que hablemos, siempre ejecutamos el mismo número restringido de actos lingüísticos: los seres humanos, al hablar, hacemos declaraciones, afirmaciones, promesas, pedidos, ofertas. Estas acciones son universales. No sólo actuamos de acuerdo a cómo somos también somos de acuerdo a cómo actuamos. La acción genera ser. Uno deviene de acuerdo a lo que hace.

Los seres humanos se crean a sí mismos en el lenguaje y a través de él. Al decir lo que decimos, al decirlo de un modo y no de otro, o no diciendo cosa alguna, abrimos o cerramos posibilidades para nosotros mismos y, muchas veces, para otros. Cuando hablamos modelamos el futuro. A partir de lo que dijimos o se nos dijo, a partir de lo que callamos, a partir de lo que escuchamos o no escuchamos de otros, nuestra realidad futura se moldea en un sentido o en otro. Pero además de intervenir en la creación de futuro, los seres humanos modelamos nuestra identidad y la del mundo que vivimos a través del lenguaje.

Lenguaje se refiere a cualquier estructura abstracta usable para comunicar simbólicamente y que tiene interpretación semántica. Esta definición engloba tanto las lenguas naturales, como la comunicación animal, como los lenguajes formales; aunque usualmente el término se refiere a lo que los humanos utilizan para comunicarse, es decir, a las lenguas naturales.

El lenguaje es universal, y es usado por naturaleza en el hombre y en los animales. Sin embargo, filósofos como Martin Heidegger consideran que el lenguaje propiamente dicho es sólo privativo del hombre. Es famosa la tesis de Heidegger según la cual “el lenguaje es la casa del ser (Haus des Seins) y la morada de la esencia del hombre.”³²

Para que una especie animal pueda establecer este tipo de comunicación, sus otros miembros han de ser capaces de entender al individuo que exterioriza sus emociones de formas concretas e inequívocas. Esto otorga a la especie en concreto de un mínimo de inteligencia, pues el lenguaje es aprendido cuando es observado, e innato cuando por propia naturaleza se expresan gestos, sonidos y/u olores como consecuencia de alguna emoción.

En otras palabras, la especie capacitada para comunicarse nace con la naturaleza de actuar de cierta manera en función de sus emociones, pero esto no garantiza 'entender' a los demás. Por otro lado, cuando la especie nace tanto con la capacidad de comunicarse como la de entender, no se le puede atribuir tipo alguno de inteligencia, sino capacidades de reaccionar ante estímulos de forma mediatizada por su código genético.

En la matemática y en la informática, los lenguajes artificiales son llamados lenguajes formales (incluyendo lenguajes de programación). Un lenguaje de programación es un conjunto finito de cadenas de símbolos. Sin embargo, el lenguaje

³² Véase, HEIDEGGER, Martin, Carta sobre el 'humanismo', Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 31. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot.

humano tiene una característica que no puede ser encontrada en los lenguajes de programación: la diversidad.

El prelenguaje es un sistema de comunicación rudimentario que aparece en los bebés antes del lenguaje y que constituye la base de la adquisición de este. El prelenguaje se da a través y mediante un conjunto de cualidades necesarias para que el bebé pueda adquirir el lenguaje, constituyen capacidades neurofisiológicas y psicológicas entre las que destacan: percepción, motricidad, imitación y memoria.

El lenguaje es una capacidad o facultad extremadamente desarrollada en el ser humano; un sistema de comunicación más especializado que los de otras especies animales, a la vez fisiológico y psíquico, que pertenece tanto al dominio individual como al social y que nos capacita para abstraer, conceptualizar y comunicar. Según Ferdinand Saussure, el lenguaje se compone de lengua y habla:

a) Lengua (*langue*): llamada también idioma, especialmente para usos extralingüísticos. Es un modelo general y constante para todos los miembros de una colectividad lingüística. Los humanos creamos un número infinito de comunicaciones a partir de un número finito de elementos, por ejemplo a través de esquemas o mapas conceptuales. La representación de dicha capacidad es lo que conocemos como lengua, es decir el código.

b) Habla (*parole*): materialización o recreación momentánea de ese modelo en cada miembro de la colectividad lingüística. Es un acto individual y voluntario en el que a través de actos de fonación y escritura, el hablante utiliza la lengua para comunicarse. Son las diversas manifestaciones de habla las que hacen evolucionar a la lengua.

La lingüística o filología es la disciplina que estudia diversos aspectos de las lenguas, tales como su origen, evolución, características, relaciones y las reglas para combinar los símbolos.

c)Dialecto es la variación geográfica de un idioma, (por ejemplo el español hablado en la Republica Dominicana y el español hablado en España).

El lingüista Charles F. Hockett habla de quince rasgos definitorios de la lengua, algunos de los cuales están presentes en la comunicación animal y los lenguajes formales, sin embargo sólo las lenguas naturales tiene estos quince rasgos de Hockett y por tanto esta lista caracteriza lo que es una lengua natural.

Entre los rasgos más definitorios están la arbitrariedad (de la relación entre el signo y el significado), la productividad' (que permite producir nuevos mensajes nunca antes realizados), y la estructura jerárquica (según la cual las lenguas humanas poseen reglas o principios sintácticos y gramaticales, por lo que las producciones no son aleatorias).

Dependen del sentido del olfato y en algunas ocasiones del gusto. Estas señales pueden recorrer grandes distancias cuando son transportadas por las corrientes del aire, aunque sólo son percibidas a favor del viento. Las sustancias químicas específicas que producen efectos concretos se llaman feromonas. En las colonias de abejas, por ejemplo, la reina produce una feromona "real" que impide el desarrollo de los ovarios de las obreras. Las feromonas tienen una gran importancia en lo relativo a la atracción sexual.

Dentro del lenguaje acustico, las ondas sonoras pueden variar de altura e intensidad con rapidez. Sirven para transmitir una amplia gama de información. Estas señales viajan en todas direcciones y el receptor las localiza con facilidad.

Por ejemplo, los monos aulladores y algunas aves, ranas y sapos poseen grandes sacos vocales que aumentan considerablemente los sonidos que emiten. En los caso de los sapos, emiten un sonido para atraer a la hembra y otro para "avisar" a otros que él también es macho. Las cigarras que cantan son machos, y lo hacen para atraer a las hembras. Los pollitos emiten sonidos de distinta intensidad en donde avisan a la gallina distintas situaciones (si están asustados o si tienen hambre o frío). Los cocodrilos, cuando están por nacer, emiten sonidos con lo que avisan a su madre y ella destapa el nido subterráneo para que los pequeños puedan subir a la superficie.

Los sonidos de baja frecuencia viajan más lejos, por ese motivo animales de gran tamaño como las ballenas y los elefantes los usan para comunicarse a grandes distancias. Los cantos de las ballenas desdentadas recorren centenares de kilómetros.

Algunos cetáceos emiten una amplia variedad de silbidos y chillidos. Las yubartas producen cantos que generalmente duran 10 minutos, aunque se han registrado algunos de hasta 30 minutos de duración. Se cree que estos cantos sirven para mantener unidos los grupos.

En el lenguaje visual, muchos animales diferentes usan estas señales, que se pueden encender y apagar en un instante, aunque por lo general son útiles en determinadas horas del día. Suelen ser llamativas o consistir en movimientos bruscos. Una de las garras del cangrejo violinista macho es mayor que la otra, tiene colores fuertes y la sacude para atraer a las hembras. Los colores y diseños de las alas de las mariposas y de los machos de muchas aves atraen a sus compañeras en distancias cortas. Cuando vuelan por la noche, algunos animales machos producen destellos luminosos con señales características, mientras que las hembras responden con sus destellos desde el suelo.

En el lenguaje táctil, estas señales sirven al alcance de la mano y tienen una gran importancia entre los primates, como una forma de indicación de amistad y para tranquilizar. El hecho de que un individuo cuide al otro, por ejemplo eliminándole los parásitos indeseables, es su manera de reforzar los lazos familiares y de pareja.

En el lenguaje de vibraciones se actúa sólo en distancias muy cortas. Para indicar su presencia a las hembras, los machos de las arañas de estuche hacen vibrar sus membranas de un modo característico. Los machos de los heterópteros producen ondas en la superficie del agua para que sean detectadas por los machos rivales y las hembras potenciales. Los ratones topo golpean su cabeza contra el techo de sus túneles subterráneos para comunicarse con sus rivales o con sus parejas. Durante la época de reproducción, las hembras de los mosquitos mueven sus alas emitiendo una vibración.

“Otro camino de la consideración del lenguaje parece introducirlo el empirismo filosófico en tanto que, de acuerdo con su tendencia fundamental, se ha afanado por captar el factum del lenguaje en su simple y sobria facticidad, en su origen y fin empíricos, en lugar de referirlos a un ideal lógico. En lugar de dejar que el lenguaje se disuelva en cualquier utopía lógica o metafísica, debe conocerse meramente en cuanto a su constitución psicológica y apreciarse en cuanto a su función psicológica. Para Locke el lenguaje se convierte ahora en uno de los testigos más importantes de la verdad de la visión fundamental empirista. Locke contempla el lenguaje como una demostración semejante de su concepción global, de la realidad espiritual. Todas las denominaciones lingüísticas nunca sirven para expresar inmediatamente las cosas mismas, sino que exclusivamente se refieren a las ideas del espíritu, a las propias representaciones del que habla. Esto ya fue formulado por Hobbes como el principio más universal de todo examen del lenguaje, creyendo así haber arrancado

definitivamente la filosofía del lenguaje del círculo y dominio de la metafísica. Puesto que los nombres son signos de los conceptos y no signos de los objetos mismos”.³³

Afirma Cassirer que para Leibniz y para todo el racionalismo el ser ideal de los conceptos y el ser real de las cosas, están enlazados en una correlación indisoluble: por que “verdad” y “realidad” son una sola cosa en cuanto a su fundamento y sus raíces últimas. Desde Bacon hasta Hobbes y Locke se puede perseguir sucesivamente el desarrollo y el agravamiento cada vez mayor de la cuestión, hasta que finalmente se aparece con plena claridad en Berkeley.

Esta tendencia a lo universal del conocimiento se ajusta a la universalidad de la palabra. La palabra abstracta se convierte en expresión de la “idea abstracta universal”. En la misma medida en que lo universal tiene una existencia verdadera y fundada en el reino de las ideas, lo tiene el reino de las cosas. No puede negarse que las palabras son de una excelente utilidad, por que por medio de ellas todo ese acopio de conocimientos adquiridos por la labor conjunta de investigadores de todos los tiempos y naciones, puede ser reunido en la perspectiva de una sola persona y puede convertirse en su posesión. Pero al mismo tiempo debe reconocerse que la mayoría de las partes del conocimiento han sido tan extrañamente embrolladas y oscurecidas por el abuso de las palabras y los modos generales de hablar en que se nos entrega, que casi puede ponerse en duda si el lenguaje ha contribuido más a la obstrucción que al avance de la ciencia, por ello sería de desearse que cada uno se esforzara al máximo en obtener una clara visión de las ideas que considerara, separando de ellas todo ese ropaje y estorbo de palabras que tanto contribuye a cegar el juicio y a dividir la atención.

Mientras que Berkeley según Cassirer, pugna por suprimir el contenido cognoscitivo y de verdad del lenguaje y ve en él la razón de todos los errores y autoengaños del espíritu humano, en Hobbes al lenguaje no solo se le atribuye verdad sino que toda verdad le es

³³ CASSIRER, Ernst, Filosofía de las Formas Simbólicas I. “El lenguaje”, Fondo de Cultura Económica. 1998 p87

atribuida. “El concepto de verdad de Hobbes viene a culminar en la tesis de que la verdad no reside en las cosas sino única y exclusivamente en las palabras y en el uso que se hace de ellas”.³² Si antes se discutía el valor del lenguaje por razones fundadas en la psicología y la metafísica berkeleyanas, en la forma definitiva de esta misma metafísica nos encontramos frente al sorprendente drama de que toda realidad, lo mismo la espiritual que la sensible, se transforma en lenguaje.

Si el lenguaje en sus términos conceptuales complejos no es una imagen refleja de lo existente sensible sino más bien una imagen refleja de operaciones espirituales, este reflejo puede y debe llevarse a cabo de maneras infinitamente múltiples y heterogéneas. Si el contenido y la expresión del concepto no dependen de la materia de las representaciones individuales sensibles sino de la forma de su combinación, cada nuevo concepto lingüístico representa fundamentalmente una nueva creación espiritual. Esto resalta en forma particularmente clara en aquel pensador que como ningún otro dentro del círculo empirista, une a la agudeza y claridad del análisis lógico la más viva sensibilidad hacia la individualidad, hacia las más sutiles sombras y matices de la expresión estética.

Un geroglífico no se verifica sólo en cada arte particular; la música, pintura, este rige a todo lenguaje particular y le imprime el sello de lo espiritual intelectual o emocional. “Cada uno de nosotros puede aprehender inmediatamente en su yo un principio formal individual, puede aprehender su propio “genio” que vuelve a encontrar parcial o totalmente como el poder conformador siempre diverso y sin embargo idéntico a sí mismo, como el “genio del universo”. Así como existe una naturaleza, un genio del pueblo romano, griego o inglés, también existe un genio de las lenguas latina, griega e inglesa., así aparece con precisión la noción del concepto de “espíritu del lenguaje”.³⁴

³⁴ Op.Cit. 95.

En la teoría del lenguaje, Wilhelm von Humboldt citado por Cassirer, lo comprendió en forma estrictamente sistemática y le dio su formulación más precisa. Como el arte, el lenguaje no puede concebirse como una mera obra del espíritu sino como una forma y una “energía” que le es peculiar al espíritu.

El hombre realiza un proceso con un propósito consciente al inventar los signos lingüísticos y al estructurarlos en palabras y oraciones. Las ciencias en su totalidad no son otra cosa más que lenguajes bien ordenados, nuestro lenguaje de palabras y sonidos no es otra cosa que la primera ciencia de lo existente como la primera manifestación de aquel impulso originario del conocimiento que va de lo complejo a lo simple, de lo particular a lo universal.

La palabra se puede concebir como obra directa de la razón y como su órgano imprescindible, o puede considerarse una mera envoltura que cubre el contenido fundamental del conocimiento, las auténticas “percepciones originarias” del espíritu: en todo caso, la meta del lenguaje, que determina su valor positivo o negativo, siempre es el saber teórico y la expresión de este mismo.

De acuerdo con Epicuro, quien también es mencionado en la obra de Cassirer, para comprender el origen del lenguaje debemos remontarnos a esta causa primera común al hombre y a los animales y por lo tanto verdaderamente “natural”. El lenguaje no es obra de una mera convención, de un decreto o acuerdo arbitrario, sino tan necesario o natural como la misma sensación inmediata. Así como la vista y el oído y el sentimiento del placer y de dolor han acompañado al hombre, desde sus comienzos lo mismo sucede con la expresión que va aparejada con nuestras sensaciones y sentimientos.

Pero aun dentro del oscurecimiento y fragmentación del lenguaje se revela aun a la verdadera mirada filosófica, la relación y parentesco de las palabras con aquello que significan. Como casi todas las palabras están tomadas de propiedades naturales de las cosas o de impresiones sensibles y sentimientos, no es aventurada la idea de “un diccionario

universal” espiritual que muestre las significaciones de las palabras en todas las distintas lenguas articuladas y las refiera conjuntamente a una unidad originaria de las ideas.

“Pues el lenguaje no es ninguna colección de signos discursivos convencionales para designar conceptos discursivos, sino que es el símbolo y reflejo de la vida divina misma que nos rodea por doquier visible e invisiblemente, secreta y manifiestamente”.³⁵ Para Herder, según Cassirer, el lenguaje puede considerarse totalmente como una creación de la sensación inmediata y al mismo tiempo, como obra de la reflexión, para él la primera característica de la reflexión era una palabra del alma, con ella queda inventado el lenguaje humano.

Mientras que para, Wilhelm von Humboldt lo que ante todo aparece en la imagen del lenguaje es la separación del espíritu individual y del espíritu “objetivo” y a continuación la supresión de dicha separación. Cada individuo habla su propia lengua pero, precisamente en libertad con que se sirve de ella, adquiere consciencia de una compulsión espiritual interna. Así pues el lenguaje es por doquier intermediario, primeramente entre la naturaleza infinita y la finita, luego entre uno y otro individuos, en y por el mismo acto hace posible la unión y surge también de ella.

Así como la existencia del espíritu sólo puede pensarse en actividad, lo mismo ocurre con cada existencia particular que sólo resulta aprehensible y posible a través de él. Lo que llamamos esencia y forma de una lengua no es, por lo tanto, otra cosa que lo permanente y uniforme que podemos destacar no en la cosa sino en la labor del espíritu para hacer del sonido la expresión de un pensamiento. De ahí que nunca sea la palabra aislada, sino sólo la oración la verdadera portadora del sentido lingüístico, puesto que sólo en ella se despliega la fuerza originaria de síntesis sobre la que en última instancia, se apoyan todo hablar y todo comprender.

³⁵ Op.Cit. p103

“Esta visión general alcanza su más concisa y clara expresión en la conocida fórmula humboldtiana de que el lenguaje no es obra sino actividad y que por lo tanto su verdadera definición sólo puede ser genética”.³⁶

La unidad es siempre el lenguaje como actividad. La teoría de la evolución, que Darwin ha hecho valer para las especies de animales y plantas debe aplicarse también a los organismos del lenguaje. A las especies de un género corresponden las lenguas de una familia; a las subespecies corresponden los dialectos de esa lengua; a las variedades corresponden los subdialectos o dialectos afines y finalmente a los individuos corresponde el modo de hablar de los hombres singulares que hablan una lengua.

Si la definición idealista que dice: “lenguaje = expresión espiritual” se justifica concluye Cassirer citando a, Vossler, la historia del desarrollo del lenguaje no puede ser otra cosa que historia de las formas de expresión espirituales es decir historia del arte en el más amplio sentido de la palabra. Si hemos de probar que el lenguaje es una energía verdaderamente independiente y originaria del espíritu, debe ingresar entonces en la totalidad de estas formas pero sin coincidir con ninguno de los miembros del sistema ya existente; sin perjuicio de la conexión sistemática en que entra con la lógica y la estética, debe asignársele un lugar peculiar en esta totalidad y, con ello, asegurársele su “autonomía”.

El lenguaje es una forma simbólica, el cual lleva implícita la expresión humana. Mediante el lenguaje se expresan diferentes ideas, propuestas, deseos, y se crea conocimiento. Por medio de él se crean las diferentes formas simbólicas mencionadas por Cassirer.

³⁶ Op, Cit. 30

1.2 LA SENSIBILIDAD EN EL LENGUAJE

El lenguaje tiene una fase sensible cuando se expresa, la crítica del conocimiento muestra que el conocimiento no puede admitir simplemente la antítesis de “sujeto” y “objeto”, de “yo” y “mundo”, sino que tiende a fundamentarla primero a partir de los presupuestos del conocimiento mismo y determinarla en su significación. También la consideración de la expresión artística, mítica o lingüística se encuentra en el peligro de equivocar su meta, si en lugar de penetrar libremente en las formas y leyes individuales de la expresión misma, parte previamente de suposiciones acerca, de la relación entre “original” y “copia”, entre “realidad” y “apariencia”, entre mundo “interior” y “exterior”. Antes bien, la cuestión consiste en saber si todas estas distinciones no están condicionadas justamente por el arte, por el lenguaje y por el mito, y si cada una de estas formas al establecer las distinciones, no debe proceder según diferentes puntos de vista, fijando, consecuentemente, diferentes líneas de demarcación.

El espíritu se prende, a sí mismo y capta la antítesis que existe entre él y el mundo “objetivo”. El contenido anímico y una expresión sensible aparecen aquí unidos de tal modo que el uno no existe frente al otro independiente y autosuficientemente, sino que por el contrario sólo en y con él se realiza. Ambos, contenidos y expresión llegan a ser lo que son sólo en su interpretación.

Surge el lenguaje como un todo y a través del cual todas sus partes se mantienen unidas, desde la expresión sensible más elemental, hasta la expresión espiritual más elevada. Y no sólo el lenguaje fonético formado y articulado sino ya la más simple expresión mímica acerca de un proceso interno muestra ya esta trabazón indisoluble.

En esta medida la moderna psicología del lenguaje ha asociado con el problema del lenguaje el problema de la psicología general de los movimientos expresivos, para la visión

sensualista, el estado fijo y rígido de la conciencia es lo primero está dado y, en cierto sentido, lo único que está dado. “Se está reconociendo que toda “realidad” de lo psíquico consiste en procesos y cambios, mientras que la fijación de los estados sólo representa la obra accesoria de abstracción y análisis. Así pues también el movimiento mímico es la unidad inmediata de lo “interno” y lo “externo” de lo “espiritual” y lo “corporal” en la medida en que en aquello que directa y sensiblemente es, se significa y anuncia algo más que está presente en el movimiento mímico mismo”.³⁷³³

La reacción contenida en el movimiento expresivo prepara ya un grado espiritual superior de la acción, al apartarse de la acción, por así decirlo, de la forma inmediata de actividad, conquista para ella misma la nueva esfera de acción y la nueva libertad, encontrándose ya en tránsito de lo meramente “pragmático” a lo “teorético”, de la actividad física a la ideal.

El objeto se aleja más y más de tal modo que para la autoreflexión crítica del conocer puede aparecer en última instancia como el “punto infinitamente lejano”, como tarea infinita del conocimiento, pero es en este aparente alejamiento donde adquiere su verdadero carácter ideal. A medida que nos remontamos al contenido auténtico e independiente de los lenguajes mímicos, todos los meros “signos de conceptos” parecen desvanecerse y quedar sustituidos por simples “signos de cosas”.³⁸

Pero esta función de la representación emerge con mayor libertad y profundidad, con una nueva actualidad espiritual cuando en lugar del ademán utiliza el sonido como medio y como substrato sensible. En el desarrollo histórico del lenguaje este proceso de sustitución no se lleva a cabo de golpe. En las lenguas de los pueblos primitivos puede reconocerse aun en nuestros días con toda claridad como en ellos no sólo coexisten el

³⁷ Op, Cit. 30

³⁸ Op.Cit.139.

lenguaje mímico y el lenguaje fonético. Sino que este último en cuanto a su formación, aún está afectado por el primero.

Según Locke las palabras son “signos de concepciones internas”, estas concepciones internas son las ideas, que, para Locke son siempre, en última instancia, un producto de nuestra sensibilidad. Se trata de “signos externos sensibles” por los que las ideas pueden ser comunicadas a otros hombres. Para Locke el hombre ha encontrado esos signos, las palabras, y los ha utilizado para expresar sus concepciones internas. De este modo las palabras son entendidas por Locke como una especie de etiquetas las cuales usamos para expresar nuestras ideas. Así, etiquetamos nuestras ideas, y hacemos nuestras las de los demás si están etiquetadas según los mismos criterios que los nuestros. Por ejemplo, según Locke una comunidad de hablantes dada se pondría de acuerdo a la hora de etiquetar sus ideas, usando por ejemplo la etiqueta “jamón” para la idea relacionada con el sabor a carne curada, salada, que pega con el vino, de color entre rojizo y rosado con vetas blancas, etc. De todos modos, en última instancia, las palabras significan la idea misma de la mente del hablante que las usa. Esta concepción supone por un lado la idea de una ontología compartida entre todos los hablantes y, por otro la separación entre esquema conceptual y lenguaje, además de la privacidad de nuestro lenguaje.

Es desde lo que supone la teoría de Locke desde donde Davidson va a lanzar sus críticas al tercer dogma del empirismo, según el cual se pretende establecer una clara distinción entre contenido empírico y esquema conceptual. También se pretende establecer desde este dogma la separación entre lenguaje y esquema conceptual. Por un lado nuestro lenguaje está íntimamente unido a nuestro pensamiento, es decir lenguaje y esquema conceptual se nos presentan como uno. Así, si suponemos que cogemos un lenguaje L, del cual queremos saber cuando alguno de sus enunciados es verdadero, para ello podríamos recurrir a los hechos, a la experiencia de este modo un enunciado

como; 1) El agua está fría, podría ser comparado con la misma experiencia, pero, ahora bien, el significado podría ser el mismo en una expresión en otro lenguaje; 2) La corbata está achorizada.

Puede significar en L "el agua está fría". Si suponemos ahora un habitante de una comunidad en donde se utilice L para comunicarse, comunicándose con un hablante del lenguaje P, veremos si el recurrir a los hechos puede ser un criterio de significatividad. Imaginémonos que nuestros hablantes están en un río, y el primero de ellos profiere. También vamos a suponer que el lenguaje P es hablado por una persona que vive en una zona donde realmente hace un frío tremendo, es decir, donde bañarse en un río es un suicidio. Y prefiere un enunciado como 3) La corbata está convaleciente que en el lenguaje L, equivale al enunciado 4) El agua está estupenda.

Vemos que recurrir a los hechos no es un criterio suficiente para aceptar como verdaderas las expresiones como 1. y 3., ya que vemos que estos individuos no sólo tienen lenguajes diferentes, sino que además tienen diferentes criterios para decidir que unas temperaturas son más agradables que otras. Podríamos suponer que el agua estaba a 10 grados, que nuestro primer hablante, el que utilizaba el lenguaje L era de Santo Domingo, por lo que las aguas de ese río le parecían frías, por otro lado podría darse el caso de que el hablante del lenguaje P sea esquimal, por lo que los 10 grados de temperatura son geniales para tomar un buen baño. Vemos algo más, la diferente experiencia participa en los diferentes esquemas conceptuales. En este sentido tanto 1. como 3., aun significando cosas totalmente diferentes son verdaderas. Davidson adopta la Convención V de Tarski, de modo tal que 3. es verdadera si y sólo si "la corbata está convaleciente", del mismo modo y a la vez que 1. es verdadera si y sólo si "el agua está fría". De este modo llegamos al hecho de que para Davidson no es posible separar esquema conceptual del lenguaje. Davidson entiende que nuestro esquema conceptual

se forma a partir de nuestra experiencia, del mismo modo que toda experiencia pasa por el filtro de nuestro esquema conceptual, por el lenguaje, por su parte expresamos enunciados que expresan la amalgama contenido empírico/esquema conceptual, más concretamente expresamos nuestro esquema conceptual mismo, no siendo distinguibles el uno del otro. Para Locke las ideas son entidades mentales, las palabras etiquetas. Cuando proferimos un enunciado expresamos una idea, etiquetada con palabras para que la idea se haga sensible a los interlocutores.

Finalmente, mientras que Locke ve por un lado el mundo sensible, susceptible de ser percibido por nuestros sentidos; las ideas, contenidos mentales que están en nuestra mente y palabras, que son entidades sensibles que nos sirven como medios para comunicar las ideas, Davidson nos muestra que experiencia y esquema conceptual no está separados, pues la primera se tiene en función del segundo y el segundo se forma por interacción de la primera, en cuanto al lenguaje no se limita a etiquetar objetos o ideas, siendo el lenguaje independiente del pensamiento, sino que para Davidson los lenguajes se identifican con esquemas conceptuales. Finalmente decir que para Davidson no nos es posible saber si hay un solo esquema conceptual y varios lenguajes, si hay varios esquemas conceptuales y varios lenguajes, etc. tan sólo muestra “que la verdad de las oraciones es relativa a los lenguajes” y que esquema conceptual no puede ser separado de contenido empírico.

El ademán esta conectado con la palabra, las manos están conectadas con el intelecto de tal modo que verdaderamente parecen formar parte de él. Si bien el ademán, en virtud de un carácter de las “cosas” mejor que el elemento incorpóreo del sonido, por así llamarlo, el sonido alcanza su libertad interna precisamente por que en él se rompe esa relación el sonido como un devenir ya no puede reproducir inmediatamente el ser de los objetos. Desde el punto de vista objetivo se vuelve apto para servir, no sólo para expresar cualidades

materiales, sino ante todo para expresar relaciones y determinaciones formales de relación, desde el punto de vista subjetivo, en el sonido se traducen la dinámica del sentimiento y del pensamiento. El lenguaje humano, es un lenguaje articulado.

Siempre se parte del supuesto fundamental de que el conocimiento tiene como tarea reflejar y reproducir la esencia de las cosas, mientras que el lenguaje tiene como tarea reflejar y reproducir la esencia del conocimiento.

La consideración del lenguaje, aunque su norma haya cambiado, se encuentra esencialmente bajo el mismo principio aún ahí donde las palabras son concebidas como copias no de las cosas sino de estados sentimentales. De ahí que también el lenguaje empiece de donde termina la relación inmediata con la impresión sensible y el afecto sensible.

El lenguaje sale de la envoltura sensible en que hasta ahora aparecía, la expresión mímica o analógica cede la expresión puramente simbólica que, precisamente en y por virtud de su “otro ser” se convierte en portador de un nuevo y más profundo contenido espiritual.

“El lenguaje tiene una parte intuitiva a la hora de expresarse, en la expresión denotamos el espacio y las relaciones espaciales como algo intuitivo. En la reflexión sobre el lenguaje no puede trazarse una tajante línea divisoria entre el campo de lo sensible y el campo de lo inteligible, en forma tal que ambos quedaran como esferas aisladas entre sí, correspondiendo a cada una de ellas una especie propia e independiente de realidad”.³⁹

Aún las más abstractas configuraciones del lenguaje revelan claramente la conexión que guardan con las bases intuitivas primigenias en que originalmente tienen sus raíces. “Aquí la esfera del “sentido” no sólo se aparta de la “sensibilidad” sino que ambas permanecen estrechamente unidas. El paso del mundo de la sensación al mundo de la “intuición pura”, que la crítica del conocimiento demuestra que es un momento necesario en la estructura del

³⁹ Op.Cit. 145.

conocimiento, una condición del concepto puro del yo y del concepto puro del concepto, tiene su exacta contrapartida en el lenguaje”.⁴⁰

Cassirer menciona que para Humboldt la esencia del yo consistía en ser sujeto, mientras que en el pensamiento y en el habla, por el contrario, todo concepto debe convertirse en objeto con relación al sujeto pensante.

Esta suposición de Humboldt encuentra su confirmación cuando se examina el modo en que el lenguaje, para expresar las relaciones personales, utiliza no tanto los verdaderos pronombres personales como los pronombres posesivos. La idea de posición implícita en estos últimos ocupa de hecho una peculiar posición intermedia entre el campo de lo objetivo y el de lo subjetivo.

El lenguaje parece encaminarse hacia esta designación puramente formal de las relaciones posesivas y con ello hacia la aprehensión inmediata de la uniformidad formal del yo, cuando utiliza el genitivo como expresión de posesión en lugar de los pronombres posesivos. El sujeto del actuar ya no puede figurar como mera cosa entre cosas o como un contenido entre contenidos, sino que es el núcleo vivo de energía del cual parte la acción y recibe su dirección.

Según Cassirer para Humboldt el lenguaje debió haber partido de la designación de conceptos verbales y de aquí debió haber avanzado gradualmente hacia la designación de conceptos de cosas, por que sólo las actividades y los cambios son sensiblemente percibidos y sólo ellos están dados como fenómenos, mientras que la cosa que se encuentra a la base de estos cambios y actividades sólo puede ser aprehendida indirectamente como el soporte de dichos cambios y actividades. La expresión surge de un ser sensible a su exterior e interior, el ser humano es expresivo por naturaleza y esto es lo que constituye su ser.

⁴⁰ Op.Citp159

1.3 EL PENSAMIENTO CONCEPTUAL

En las diferentes etapas del lenguaje que nos presenta Cassirer, se encuentra el lenguaje como una forma de expresión del pensamiento conceptual, la manera en que el mismo pensamiento humano va creando formas cada vez más complejas en las palabras que utiliza hasta crear conceptos, evoluciona su mentalidad a la vez que comienzan a existir una mayor clasificación lingüística.

El problema de la conceptualización nos dice Cassirer, señala el punto en que la lógica y la filosofía del lenguaje se tocan más de cerca, pareciendo fundirse en una unidad inseparable. Todo análisis lógico del concepto parece conducir en última instancia a un punto en el cual el examen de los conceptos se convierte en examen de palabras y nombres. El nominalismo consecuente reduce ambos problemas a uno solo; el contenido del concepto se disuelve para él en el contenido y forma de la palabra.

La verdad alude a una concordancia que no ha de encontrarse en las cosas mismas ni en las ideas, sino que se refiere exclusivamente a la conexión de los signos especialmente de los signos fonéticos. De esta manera el valor y origen del concepto nos conduce necesariamente a la cuestión del origen de la palabra, investigar la génesis de las significaciones y clases de palabras parece ser el único medio para entender el sentido inmanente del concepto y su función en la estructura del conocimiento.

Pero el mismo Cassirer nos dice que un examen más a fondo demuestra en verdad que la solución que el nominalismo ofrece al problema del concepto es una falsa solución puesto que forma un círculo vicioso. Pues si bien el lenguaje debe ofrecer aquí la “explicación” última y en cierto sentido única de la función conceptual, por otro lado vemos que el lenguaje mismo en ningún momento de su propio desarrollo puede prescindir de esta función. Y este círculo vicioso vuelve a repetirse en cada caso. Vuelve a presentarse así la

cuestión de si los “rasgos” de acuerdo con los cuales dividimos las cosas en clases nos están dados ya antes de la formación del lenguaje, o si quizás nos son proporcionados sólo a través de la misma.

Pues la tarea primigenia de la conceptualización no es como lo ha venido creyendo la lógica, bajo la presión de una tradición secular, generalizar cada vez más la representación, sino particularizarla progresivamente. Del concepto se exige “universalidad” pero esta no es un fin en si misma, sino sólo sirve como vehículo para alcanzar la verdadera meta del concepto que es la precisión. Por lo tanto el rendimiento originario y decisivo del concepto no es la comparación de las representaciones ni su agrupación en géneros y especies, sino la conformación de las impresiones en representaciones. Entre los lógicos modernos es Lotze quien ante todo ha captado con mayor penetración esta conexión, aunque en la interpretación y exposición que dio de ella no consiguió liberarse completamente de las cadenas que le impuso la tradición lógica. Su teoría del concepto parte de que el acto de pensamiento originario no puede consistir en el enlace de dos representaciones dadas, sino que la teoría lógica tiene que dar un paso más atrás, para que las representaciones puedan enlazarse en la función de un pensamiento, necesitan someterse primero a un proceso de conformación a través del cual se convierten en material lógico. Solemos pasar por alto esta operación del pensamiento por que ya está efectuada en la formación del lenguaje que heredamos, y por consiguiente parece ser uno de los presupuestos evidentes y no una tarea propia del pensamiento.

Pero en verdad si hacemos caso omiso de las meras interjecciones, y expresiones de excitación, la creación de las palabras del lenguaje implica la forma fundamental del pensamiento, la forma de la objetivación. Esta no puede estar encaminada a establecer conexiones entre lo múltiple, sometidas a una regla universalmente válida, sino que antes debe desempeñar la tarea previa de dar a cada impresión la significación de algo valido en sí.

“Nosotros comunicamos a otro este concepto general de un animal o de una figura geométrica obligándolo a efectuar una serie precisa de operaciones mentales de enlace, separación o relación sobre un número de representaciones aisladas que se suponen conocidas. Al final de esta operación lógica se hallará presente en su conciencia el mismo contenido que queríamos comunicarle. Por el contrario no es posible esclarecer por este mismo camino en qué consiste el azul genérico que está implicado en las representaciones del azul claro y del azul oscuro, o bien en qué consiste el color genérico que está implicado en las representaciones del rojo y del amarillo. Cualquier otro tono y cualquier otro color tiene derecho de servir como ejemplo intuitivo del universal que no es en sí mismo intuible. Palabras como colores y tonos son solamente designaciones resumidas de problemas lógicos que no pueden resolverse en forma de una representación cerrada. A través de ellas ordenamos a nuestra conciencia que se represente y compare los tonos y colores individualmente representables, pero aprendiendo en esta comparación el factor común que de acuerdo con el testimonio de nuestra sensación está contenido en ellos pero que ningún esfuerzo del pensamiento puede desvincular verdaderamente de aquello que los distingue ni configurar con dicho factor el contenido de una nueva representación igualmente intuitiva.

Cassirer analiza detalladamente a Lotze en su teoría acerca del “primer universal” ya que correctamente entendida e interpretada, puede convertirse en la clave para entender la forma originaria de la conceptualización que priva en el lenguaje. La lógica tradicional cree firmemente que el concepto debe esforzarse meramente por alcanzar la universalidad y que su rendimiento debe consistir finalmente en alcanzar representaciones universales, pero resulta que este esfuerzo que es siempre idéntico no siempre puede efectuarse de la misma manera. Hay que distinguir pues una doble fórmula de lo universal: una en la cual sólo parece estar dado implícitamente en forma de una relación que ostentan los contenidos individuales, y otra en la que también emerge implícitamente en forma de una representación intuitiva independiente. Pero de la propia exposición de Lotze se desprende

que estos dos tipos apenas tienen en común el nombre, siendo tajantemente distintos en su estructura lógica peculiar.

El azul y el amarillo no se encuentran como casos particulares bajo el género del “color en general” sino que el color no se halla en otra parte más que en ellos, así como también en la totalidad de los restantes matices posibles de colores y sólo es concebible como esta totalidad misma serialmente ordenada. La tarea del espíritu no consiste en subordinar el contenido a otro contenido sino en destacarlo como un todo concreto pero indiferenciado hasta tanto no sea posteriormente particularizado, haciendo resaltar uno de sus elementos característicos y sometiéndolo al examen.

La posibilidad de la “denominación” descansa en esta concentración de la perspectiva espiritual; el nuevo sello que el pensamiento imprime en el contenido es la condición necesaria de su designación lingüística. El hecho de que cada lengua en particular tenga una forma interna en particular, para él significa principalmente que al elegir sus designaciones la lengua nunca expresa simplemente los objetos percibidos en sí, sino que esta elección está determinada preferentemente por la actitud espiritual en su conjunto, por la dirección de la visión subjetiva de los objetos. “Pues la palabra no es una copia del objeto en si sino de la imagen del mismo creada en el espíritu. En este sentido palabras de lenguas diferentes nunca pueden ser sinónimas, su significado, exacta y rigurosamente tomado, nunca puede quedar encerrado en una simple definición que únicamente enumera los rasgos objetivos del objeto que designará”.⁴¹

A lo que parece aquí no queda otro remedio que situarse en medio de la intuición inmediata de las lenguas en particular y en lugar de describir en una fórmula abstracta el procedimiento que siguen, percibido directamente en los fenómenos particulares. “Aunque el análisis filosófico nunca puede tener la pretensión de aprehender la subjetividad específica que se expresa en las lenguas, la subjetividad general del lenguaje si sigue siendo

⁴¹ CASSIRER, Ernst, Filosofía de las Formas Simbólicas I. “El lenguaje”, Fondo de Cultura Económica. 1998.p267

un problema para él”.⁴² Así como las “lenguas se distinguen entre si por el punto de vista de la cosmovisión” que las caracteriza, existe también una cosmovisión del lenguaje mismo en virtud de la cual se distingue de todas las demás formas espirituales. Esta cosmovisión se acerca parcialmente a la cosmovisión del conocimiento científico, del arte, del mito, y parcialmente se separa de ella.

Justamente, en el plano de las inquietudes lingüísticas, uno de los temas de interés de Wittgenstein, corresponde a la noción “juego lingüístico”. Tópico que es observable dentro del conjunto de trabajos que se ha dado en llamar su Segunda Filosofía. Los argumentos tendientes a explicar el significado lingüístico como algo público, como resultado del uso de una comunidad determinada critican tanto a las tesis de los empiristas, que sostienen que el significado lingüístico es una imagen mental, como a la propia tesis correspondiente a su primer periodo: “Sólo se puede preguntar por el significado de una palabra en el contexto de la proposición”.

Wittgenstein sostiene que las proposiciones complejas tienen significado por su construcción extensionalista, que vincula lenguaje y mundo; esto es, que poseen un valor veritativo y que además están compuestas de elementos básicos que poseen un valor de verdad o falsedad. Tales elementos últimos, no pueden seguir dividiéndose ad infinitum; sostiene entonces, para completar sus argumentos, la Teoría de la imagen pictórica del significado de las proposiciones elementales; la cual en sus líneas más gruesas, afirma que hay una coordinación isomórfica entre dos sistemas o universos, donde cada componente dentro de un universo corresponde a otro del otro universo y viceversa. Si hay correspondencia total entre ambos sistemas, entonces es una imagen verdadera; lo contrario acontece cuando la imagen no es isomórfica.

⁴² Op.Cit.p 268

Dicho en otros términos, si las palabras son definidas o no, deben su significación a dos instancias del lenguaje: a la parte inorgánica; es decir, al manejo propiamente tal y por otra, a la parte orgánica; esto es, a la comprensión de tales signos, a la interpretación del hablante. Para que se dé el significado deben existir previamente objetos no definidos. Sus estudios se basan principalmente en un análisis de la gramática de las expresiones, y es en este cuerpo de ideas donde utiliza con frecuencia la noción de juego lingüístico.

Esta noción implica un alejamiento de la idea del lenguaje como cálculo; concepto original de los formalistas. El formalismo no se preocupa por el significado que puedan tener los símbolos matemáticos, si no que concibe el lenguaje matemático como un simple ordenamiento formal, con el cual es posible jugar, pero precisando previamente los puntos de partida, los axiomas y las reglas que permitan la creación de nuevas figuras o teoremas. Y si las reglas se cumplen adecuadamente se evitarían las contradicciones.

Por otra parte, abandona la idea de que el lenguaje es portador de significado por la exactitud del mismo; es decir, de una imagen del lenguaje exacto como base del lenguaje en general, en donde todo tipo de lenguaje -incluido el ordinario- es portador de significado sólo en tanto parte de presupuestos tomados de un metalenguaje u otro lenguaje considerando más exacto. Para ello abandona las nociones que previamente le habían servido para defender la idea del lenguaje como cálculo. Las palabras son definibles por la existencia de componentes lingüísticos últimos, que serían signos no definidos que posibilitan la definición. El lenguaje es más perfecto en la medida que se aproxima al ideal del lenguaje exacto.

La primera noción, es refutada haciendo referencia a ejemplos, especialmente a la palabra juego; para esto demuestra que no es posible definir las propiedades esenciales de dicho término; esto es, las propiedades que tengan en común todos los juegos o las actividades que nosotros denominamos así. Luego, no hay una definición básica y unitaria que posibilite aplicarlas a los distintos definiens de otros juegos particulares, puesto que las aparentes propiedades universales tales como entretención, creación y otras; no necesariamente se cumplen en los diferentes juegos. El propio Wittgenstein señala al respecto:

“Tenemos tendencia a pensar que tiene que haber algo común, digamos a todos los juegos, y que esa propiedad común es la justificación de que se aplique el término general “juego” a los distintos juegos; ya que los juegos forman una familia, cuyos miembros tienen aire de familia. Algunos de ellos tienen la misma nariz, otros las mismas cejas y otros el mismo modo de andar, y estas semejanzas se superponen. La idea de que un concepto general es una propiedad común de sus casos particulares está conectada con otras ideas primitivas y demasiado simples de la estructura del lenguaje.”⁴³

“Juego” no tiene pues, ninguna significación unitaria. En todo caso resulta cómodo pensar que todos los juegos deberían tener una propiedad unitaria. El uso del lenguaje cotidiano, en virtud de la interacción social, muestra que éste es diverso, cambiante y que queda abierto a la cognición y a las emociones, a la construcción de nuevas significaciones; después de todo el lenguaje es sólo una porción más de lo real. “Pero es la parte que buscamos, es la parte que necesitamos, es la parte que conocemos” (Gumucio, 1997, p.5) para dar cuenta del mundo.

⁴³ Kranenberg, Joke Klein: 1999. “Las confesiones de Wittgenstein”, Diario El Mercurio, Stgo. , p 45.

Luego, no podemos atribuirle a este concepto, ninguna nota relevante que sea válida para todos los casos. Ahora, con respecto a la noción de “juego lingüístico” propiamente tal, el filósofo austriaco señala la relevancia que le asigna a la misma, tal como se puede apreciar ya en las primeras páginas de sus Cuadernos azul y marrón: “En el futuro llamaré su atención una y otra vez sobre lo que denominaré juegos de lenguaje. Son modos de utilizar signos, más sencillos que los modos en que usamos los signos de nuestro altamente complicado lenguaje ordinario”.⁴⁴

Por otra parte, apoyándose en esta noción, Wittgenstein pretende fundamentar la tesis según la cual las palabras tienen un significado que ha sido conferido por los sujetos. Por ello señala más adelante en la misma obra: “Quiero que recuerden ustedes que las palabras tienen los significados que nosotros les hemos dado; y nosotros les damos significados mediante explicaciones”.⁴⁵

La cita alude a la relación lenguaje- hablante y expresa que las palabras tienen el significado que el uso les asigna; es decir, que este es público y que se manifiesta mediante las explicaciones de las mismas que nos dan las definiciones, dentro de un determinado medio social y cultural. Luego, los distintos juegos, incluidos los juegos del lenguaje, tienen, pues, en común un determinado uso, un punto de partida social.

Ahora, volvamos a la segunda idea que Wittgenstein abandona: que el lenguaje es tanto mejor cuanto más se aproxime a un lenguaje exacto.

⁴⁴ Op.Cit. p.44.

⁴⁵ Op.Cit. p.56

Desde esta perspectiva, vemos que dicho planteamiento, implica, entre otras exigencias, que cada palabra debe seguir ciertas reglas básicas y que las reglas tienen que ser establecidas en forma definitiva y categórica.

El Segundo Wittgenstein rechaza tales nociones indicando que, en principio, nada está fijo para siempre en el lenguaje; no hay, según él, ningún objeto que sea el depositario fundamental del significado. La propia noción de “juego lingüístico”, implica una cierta relajación con respecto a las reglas, pero no una total despreocupación, al contrario, según el autor del *Tractatus*, debemos preocuparnos por precisar lo que es una regla, y la manera como nosotros aprendemos semejante regla y, sobre todo, por lo que entendemos por comprensión correcta de una expresión.

El proceso de aprendizaje de reglas es considerado en el ámbito sociológico-cultural y lingüístico, como reacciones colectivas: “Recuérdese que, en general, nosotros no usamos el lenguaje conforme a reglas estrictas, ni tampoco se nos ha enseñado por medio de reglas estrictas. Por otro lado, nosotros, en nuestras discusiones, comparamos constantemente el lenguaje con un cálculo que se realiza de acuerdo con reglas exactas. Es éste un modo muy unilateral de considerar el lenguaje. De hecho, nosotros usamos muy raramente el lenguaje como tal cálculo. Pues no sólo no pensamos en las reglas de utilización -definiciones, etc.- mientras estamos usando el lenguaje, sino que, cuando se nos pide que indiquemos tales reglas, en la mayoría de los casos, no somos capaces de hacerlo”.⁴⁶

⁴⁶ Kranenberg, Joke Klein: 1999. “Las confesiones de Wittgenstein”, *Diario El Mercurio*, Stgo. , p 54.

Ahora, para aclarar lo que significa comprensión correcta de una expresión y para describir lo que significa comprensión correcta, Wittgenstein nos remite nuevamente al medio socio-cultural, donde está el pilar de los juegos lingüísticos, los cuales, como ya hemos visto, se van configurando plenamente en el uso. Al respecto, resulta muy oportuno el comentario de Von Savigny:

“Cual sea el comportamiento de nuestra comprensión correcta, lo decide la reacción de la comunidad lingüística que establece un determinado comportamiento como comprensión correcta. Frente a una determinada situación, vale una determinada conducta como la conducta, de alguien que ha entendido correctamente la expresión; el que hace la expresión en esta situación, crea con ello una situación en la que vale que aquella expresión sea entendida de ésta y no de otra manera. Por esto se ha dicho algo con significado y no porque haya intencionado algo. Sólo se puede intencionar y decir algo cuando existe una comprensión correcta, sancionada por la comunidad lingüística acerca de lo que se dice, un “juego lingüístico”, una “forma de vida”.

Wittgenstein usa también implícitamente la noción de juego lingüístico para precisar las ideas referentes a las interconexiones entre imágenes y experiencias en general, con la expresión de determinados sucesos mentales, por una parte, y por otra, para describir las vinculaciones entre la mente como instancia de retención y depósito de recuerdos de experiencias e imágenes, y la expresión de pensamientos sobre estas últimas.

“La falta que tendemos a cometer en todo nuestro razonamiento sobre estas materias es la de pensar que imágenes y experiencias de todo tipo -estrechamente conectada unas con otras en algún sentido, tienen que estar presentes en nuestra mente de modo simultáneo. Si cantamos una melodía que sabemos de memoria o el alfabeto, las notas o las letras parecen estar enganchadas y cada una parece llevar tras ella a la siguiente,

como si fuesen una sarta de perlas que está en una caja y al sacar una perla ya sacase también la que sigue”.⁴⁷

En esta analogía, la noción que nos interesa no está dicha expresamente, pero se aprecia la idea de juego en la conexión de palabras, de cadenas de palabras. Así, la sarta de perlas, representa el universo de palabras que saldrían de nuestra mente como de una caja en la que están guardadas todas las experiencias e imágenes. La analogía le permite entonces criticar la confusión habitual entre lo que es la expresión de un determinado suceso mental y una mera hipótesis sobre el mecanismo o funcionamiento de la mente.

Lo anterior, es únicamente un corte analítico dentro del universo de la reflexión del filósofo austriaco, pero es de esperar que el lector perciba con ello, que Wittgenstein nos ha dejado un mensaje; independientemente de los antagonismos y simpatías que despierta su estilo de reflexión; está indicando un derrotero, un foco de trabajo filosófico que nos recuerda al desaparecido Círculo de Viena, que concebía la filosofía como el resultado del análisis formalizante, o de la aplicación de la lógica para una revisión de los criterios de validez de los métodos y de la supuesta coherencia de la prosa científica. Esto nos debe hacer pensar que dentro de los roles de filosofía contemporánea, no sólo están las tareas éticas, axiológicas y metafísicas, que de ordinario asociamos con la filosofía; sino también, el de analizar los asertos de los discursos científicos y entre estos, no sólo los de las ciencias naturales, sino también el de las ciencias formales como la lingüística y otras. Y en una sociedad globalizada que descansa en la comunicación como punto de soporte relevante en su ordenamiento tecnológico, ello no es una tarea menor. Esta fase del desarrollo tecnológico Wittgenstein no alcanzó a vivirla, pero justamente en este contexto de la primacía de la información, si le hubiera tocado existir, su noción de “juego de lenguaje” habría tenido

⁴⁷ Op.Cit.70

que considerar nuevas variables del lenguaje: la superposición de conceptos e íconos. Hoy, cuando el sujeto entra al espacio cibernético por ejemplo, a través de la Internet, el usuario siente una nueva dimensión del lenguaje, que alude a la posibilidad que este ofrece en cuanto a desarrollar desde sí mismo una estructura simplificada de entradas y salidas para arribar a nuevos posibles. Uno está consciente que es el mismo lenguaje de símbolos y conceptos que nos ha permitido habérnosla con la realidad; pero éste aparece volcado a fases puramente operativas y calculantes, en virtud de reglas pre-establecidas que conduzcan más fácilmente a lo que el individuo contemporáneo quiere: acceder a la información.

El hombre es un animal con una capacidad excepcional de memoria y, sobre todo, es el animal de la conexión lógica porque. El porque tiene una particularidad: es el cimientamiento de la duda eterna. Siempre se puede replantear el porqué del porque. Estirando la idea (ojala no se rompa), diré que los otros animales son tan intelectuales como el hombre pero tienen una capacidad de memoria inferior y, sobre todo, tienen más accesibles las respuestas a todas sus preguntas. No niego que los otros animales se pregunten el porqué de las cosas. Es el énfasis que ponen el cual considero muy inferior... Y así, sin haberlo anticipado, respondo una vieja inquietud mía: humanidad es, en gran parte, el afán en la búsqueda de los porqués.

Justificar la utilidad intelectual del porqué no es difícil si se acepta la gran multiplicidad de facetas de la realidad en contraste con las limitaciones de percepción del hombre: sus sentidos. El porqué permite la comprensión de la realidad por aproximación, al estar esta restringida por los tipos limitados de percepciones con los cuales se cuenta. La comprensión del color por parte de un ciego es un ejemplo demasiado usado y complejo. Haré referencia a un problema más sencillo y común a todos en el colegio: la diagonal del cuadrado. En un mundo limitado a la percepción

decimal, la diagonal y los lados del cuadrado, aunque coexisten reales y visibles, son imposibles de definir conjuntamente. Tal dificultad lleva a errores y, según las necesidades, a correcciones por aproximación. El pensamiento es un conjunto de datos percibidos, recopilados y correlacionados lógicamente. En esta primera definición no hay dinámica del pensamiento (motivación, bien o mal,...). Por lo tanto, sería, como mínimo, tan inexacto como definir el pensamiento de una biblioteca. Así, se retoca la definición (minimalista... se busca un modelo de aproximación para la comprensión; no, dominar la verdad): El pensamiento es un conjunto de datos percibidos, recopilados y correlacionados lógicamente; cuya dinámica esta dada por la razón.

Las conexiones lógicas son también información, datos. Pero, poseen una característica particular: son conectivos. Es decir, permiten una apreciación, una valoración, con enfoque particular. En este punto, no se profundizara sobre la apreciación. Se destacara que con esta metodología de aproximación, las conexiones lógicas, en esta etapa, se puede reducir a datos con intencionalidad (una vía hacia la necesidad).

El pensamiento humano ha sido susceptible a cambios evolutivos. Entre estos, destacable es el lenguaje porque al ampliar la conectividad de las memorias también amplia su capacidad (como el efecto del Internet sobre el potencial de las computadoras personales). Otro ejemplo es la escritura, la segunda plataforma de memoria artificial creada por el hombre; la primera serían los gráficos, pero son poco compactos e ineficientes para ciertos aspectos. Aunque las herramientas del paleolítico también podrían ser considerados un ejemplo de memoria persona a persona. Lo importante aquí es recordar cuan temprano y cuantas plataformas interconectivas se han creado en el pensamiento humano; eso demuestra su utilidad. Los cantos y la música evocan, por lo tanto también son memoria, pero más relacionada con el inconsciente, pues son más

complejas.

En tanto a las conexiones lógicas, aportes importantes han dado la filosofía (Pienso luego existo), o las matemáticas (se consideran las más celebres $+$, $-$, \div , \times , $=$), o la poesía, o la música, o el teatro...; generalizando, las artes y las ciencias. ¿Son artes y ciencias lo mismo para el pensamiento?. De sabores, colores, olores y dolores ahora percibimos átomos y moléculas. Sin embargo, vale recalcar que a nivel de las percepciones todavía estamos restringidos a los sentidos como última vía de entrada.

Reconociendo los grandes avances en el pensamiento humano, aún se mantienen las limitaciones por su naturaleza: memoria (capacidad), conectividad (conexiones lógicas disponibles) y sentidos/percepciones (restringidas). Las limitaciones en la capacidad de memoria obligan a la abstracción/condensación, y su consecuente pérdida de información; llevando a una subjetiva selección de importancia de información, con un conflicto de realidades entre sujetos. La ausencia de conexiones lógicas adecuadas lleva a las paradojas y ambigüedades. Las limitaciones de percepción llevan a una “miopía intelectual” cuando se visualiza la realidad. Son estos tres componentes mencionados los protagonistas en los problemas de interpretación.

El procesamiento de la información podría explicarse bajo una perspectiva utilitarista: pensar es una herramienta para la supervivencia. Así, desde su origen conceptual el pensamiento quedaría limitado a los seres vivos si bien no existe una delimitación evidente entre el conjunto de fenómenos de percepción-recopilación-correlación.

La razón es la consecuencia de un mecanismo llamado vida, cuya función principal es la preservación de si mismo (el mecanismo). Se hace pertinente una aclaración: la

función principal de la razón no es la preservación de la vida; la razón es un apéndice de esta.

Bajo esta conceptualización, la razón es un corolario de la vida que da direccionalidad a la administración del pensamiento. Así, la razón deja de ser un conjunto de verdades absolutas (no le son indispensables para su existencia) para convertirse en algo similar a un apéndice evolutivo determinado en su desarrollo por su ontología, el azar y las circunstancias.

El pensamiento basado en el ordenamiento presenta algunos aspectos importantes para meditar, entre los cuales se pueden considerar la naturaleza de la voluntad (generación de ideas) y la asimilación de las ideas. Ambos están sujetos al condicionamiento circunstancial empírico y/o teórico, a más de la composición y estructura del conjunto de núcleos de asimilación (la personalidad).

Dentro de las categorías cognitivas se encuentran las vitales, que reflejan la racionalización de un conjunto de percepciones simples de asimilar e interpretar: vida y muerte. Presentes en todos los seres vivos. ¿Un ejemplo?... Ciertos reflejos, o la homeostasis. Las sensuales, que reflejan la racionalización de un conjunto de percepciones con un nuevo sistema de interpretación: bienestar y malestar. Malestar representaría (más o menos): muerte, degeneración; es una interpretación divergente de muerte, un nuevo vocablo que se pronuncia dolor. Bienestar es su opuesto, y se pronuncia placer. Malestar se asemeja a muerte, pero no es lo mismo; bienestar se asemeja a vida, pero no es lo mismo. Evolutivamente, la duda se institucionaliza en el pensamiento... El proto-adquiere una proto-conciencia. Presentes en plantas e insectos. ¿Un ejemplo?... ¡Ay! o ¡Ayayay!, también esa erección un tanto involuntaria (bastaría pensar en otra cosa para evitarla).

En las emocionales, reflejan la racionalización de un conjunto de percepciones y sensaciones con un nuevo sistema de interpretación: insatisfacción (muerte, malestar-dolor) y satisfacción (vida, bienestar-placer). Satisfacción se pronuncia felicidad y se asemeja a placer, pero no es lo mismo. Insatisfacción se pronuncia infelicidad y se asemeja a dolor, pero no es lo mismo. Con estos nuevos vocablos intelectuales la protoconciencia comienza a comunicarse... desea tener su propia voz. Presentes en los animales superiores. ¿Un ejemplo?... Angustia, temor, frustración. Los ideales reflejan la racionalización de un conjunto de percepciones, sensaciones y emociones con un nuevo sistema de interpretación: la idealización. Siguiendo el camino evolutivo planteado, los primeros ideales tendrían como a las emociones como ancestros 'etimológicos'... Hablamos de los sentimientos. Presentes en el hombre (¿En otros animales también?). ¿Un ejemplo?... Los paradigmas amor y odio.

Estas identidades no representarían más que núcleos de asimilación cuya estructura no es sino reflejo de la mecánica del pensamiento y de los flujos de información. Estos núcleos de asimilación son, como todos los núcleos de asimilación, componentes circunstanciales de la personalidad, no del pensamiento. Aunque, al hablar del pensamiento como una base de datos con estructura, no es difícil aceptar la posibilidad de adaptaciones biológicas para asegurar cierta estabilidad; habrá tendencia en la asimilación de datos sobre todo en la fase temprana de asimilación.

Casi todos creemos que la memoria humana es exclusivamente dominio del sistema nervioso central (el cerebro y su orquesta). La memoria más antigua conocida de la vida, y aparentemente la monopólica en el planeta Tierra, es la herencia.

Esta memoria se caracteriza porque su facultad de interpretación es tozuda. Su parte predominante es genética, la cual únicamente a través de recombinaciones o mutaciones

puede variar. Afortunadamente, tiene cierta flexibilidad reflexiva pues provee a las células de irritabilidad. No obstante, para muchos casos divergentes de los dogmas preestablecidos existe la censura, como el sistema inmunológico o la homeostasis. En conjunto la herencia y la irritabilidad celular dan origen a la formación de un tipo especial de núcleos de asimilación, cuyos representantes físicos son secciones anatómicas, como los órganos y los músculos.

Positivo y negativo, términos neutrales; hablemos de bueno y malo: una decisión con consecuencias graves. De seleccionar erróneamente, de seleccionar el mal, las consecuencias han de ser la muerte, el dolor y la infelicidad. De hacerlo correctamente, las consecuencias han de ser la vida, el placer, la felicidad. Aparece entonces, con el pensamiento, la primera intervención 'divina', cuya forma idealizada será similar a aquella de los factores preponderantes de la supervivencia. No es por lo tanto extraño que tal divinidad adquiriera la forma de un hombre al progresar la dependencia de los hombres hacia los hombres (la imagen de tal dios es cronológicamente creíble).

¿Pero de dónde provienen los conceptos de bien y mal? A diferencia de los otros instrumentos racionales, como las sensaciones y las emociones, el bien y el mal pueden ser utilizados en amplia desconexión con lo percibido. Pueden adquirir un carácter abstracto total (como los sentimientos). ¿No los hace esto irreales?.

Antes de adentrarnos en una explicación sobre el apareamiento de los ideales de bien y mal, indagemos en su significado. Lo bueno no solo sugiere una recompensa a nivel sensorial y emocional; de hecho se puede oponer a estas. Lo bueno sugiere una recompensa evolutiva (aunque sea a costa de sacrificios sensoriales y emocionales). El mal se ha de ver como su opuesto. Y, todas las historias de estos dos actores como protagonistas pueden ser consideradas como combinaciones histriónicas de castigos y

recompensas evolutivas. Dicho en términos simples, el apareamiento de los ideales de bien y mal es el primer síntoma de la toma de conciencia del hombre hacia su evolución. En este momento, en base a lo planteado, ya se puede refutar la necesidad de una divinidad como representante de las respuestas a las preguntas sin respuestas. Una divinidad guía es en cambio concebible (útil); será premio y castigos, leyes (percepción pragmática y positiva del bien y el mal... tiene carácter socializante) y morales (percepción subjetiva e impositiva del bien y el mal como bien y mal... tiene un carácter individualizante).

Divinidades caprichosas, benévolas, tolerantes, permisivas, estrictas,... Muchas características les pueden ser atribuidas pero siempre han de poseer la facultad de juzgar y actuar (domesticar a la razón en su senda evolutiva). En comparación, se puede ver como las ciencias, en su afán humanista de progreso, se convierten en las nuevas divinidades a venerar; ya juzgan y actúan sobre los destinos del hombre.

El hombre es el animal con mayor potencial de idealización (no es necesario aceptar que es el único). Nos encontramos con la búsqueda de los premios idealizados: las necesidades; las cuales respetan las directrices del pensamiento: vida, placer, felicidad, bien... Así como el criterio de rentabilidad. También podemos idealizar la búsqueda; y nos encontramos con las ciencias y las religiones y las artes.

El ser humano tiende a la diversidad, la evidencia es omnipresente. Hasta hoy no se conoce un solo individuo con capacidad de replicarse exactamente. Ya que tampoco se conoce individuos eternos, asumiremos que cualquier ser vivo viable ha de generar diversidad alrededor de sí mismo.

Esta tendencia, u obligatoriedad, hacia la diversidad puede ser administrada (no anulada). Las libertades administrativas se toman mayoritariamente al momento de la

reproducción: bienvenido el sexo o cualquier análogo. Abundan las razones, como la competencia con el progenitor (no teniendo que ser la más importante porque dependerá de las circunstancias).

Los seres vivos inevitablemente tienden a diversificarse. Pero con juicio administran esa tendencia; sea invirtiéndose en preservar caracteres favorables, sea adquiriendo caracteres favorables, sea jugando a la lotería. Además, como aprender ha costado mucho esfuerzo no se menosprecia.

Los griegos, grandes pensadores, mantuvieron una discusión interesantísima: epicureismo, hedonismo e idealismo... ¿No vemos acaso sensaciones, emociones e ideales disputándose por ser la razón del ser?

La conceptualización lingüística se distingue principalmente de la forma estrictamente lógica de conceptualización en que en la primera la consideración y comparación estáticas de los contenidos nunca es la que juega exclusivamente el papel decisivo, sino que la mera forma de la “reflexión” contiene siempre determinados motivos dinámicos, en que no recibe sus estímulos esenciales exclusivamente del mundo del ser sino también del mundo del hacer.

Los conceptos lingüísticos están todavía en el límite entre acción y reflexión, entre actividad y contemplación. Cassirer cita a “Herder quien dijo que para el hombre el lenguaje originalmente fue lo que la naturaleza; un panteón, un reino de seres vivientes y animados. De hecho es un reflejo no de un mundo objetivo circundante sino el de la propia vida y actividad el que determina los rasgos básicos y esenciales de la imagen lingüística del mundo”.⁴⁸

Esta dirección general del desarrollo lingüístico se manifiesta ya en el paso de los meros sonidos sensibles de excitación, al grito. El grito de miedo o dolor, por ejemplo, puede ser

⁴⁸ Op.Cit.p268

que siga formando parte de la esfera de las meras interjecciones, pero ya significa algo más que esto, en la medida en que en el no sólo se exterioriza en inmediato reflejo una impresión sensible apenas recibida, sino que es la expresión de una intencionalidad de la voluntad determinada y consciente. “El sonido ya no sólo acompaña un estado interno del sentimiento y la excitación, sino que opera como un factor que interviene en el acaecer”.⁴⁹

Los cambios de este acaecer no son meramente designados sino “provocados” en el más estricto sentido. Puesto que de este modo el sonido opera como órgano de la voluntad, ha salido de una vez por todas del nivel de la mera “imitación”. En el desarrollo del niño puede observarse, ya en la época que precede al desenvolvimiento propiamente dicho del lenguaje, cómo el chillido infantil se va convirtiendo gradualmente en grito, cuando el grito se hace diferenciado en si mismo, cuando manifestaciones fonéticas particulares, aunque todavía inarticuladas, aparecen para expresar diferentes direcciones del deseo, el sonido es dirigido hacia determinados contenidos que se distinguen de otros, preparándose así la primera forma de su objetivación. Para Noire que es citado por Cassirer, la forma social de trabajo es la que particularmente hizo posible la función social del lenguaje como medio de entendimiento. Si el fonema no fuera sino la expresión de una representación individual formada en la consciencia de cada uno, seguiría presa dentro de los límites de esta consciencia y no contaría con ninguna fuerza para ir más allá de ella.

Puesto que el sonido no se origina en la actividad aislada sino en la actividad comunal del hombre, desde un principio tiene un sentido verdaderamente comunitario, “general” el lenguaje sólo pudo surgir de la simpatía en la actividad. El lenguaje y la vida racional brotaron de la actividad comunal encaminada a una finalidad común, brotaron del trabajo remoto de nuestros antepasados, en sus orígenes el fonema acompaña a la actividad común como expresión del sentimiento de comunidad acrecentado. No había ninguna posibilidad de captar comúnmente ni tampoco de designar comúnmente todo lo demás; sol, luna, árbol

⁴⁹ Op.Cit.p.269

y animal etc., sólo esta la actividad común aunque no individual, constituía la base firme e invariable de la cual podía producirse el entendimiento común, todas las cosas ingresan a la perspectiva humana, esto es, se convierten en cosas, en la medida en que sufren la actividad humana recibiendo entonces sus designaciones, sus nombres. La demostración empírica sobre la que Noire trató de apoyar esta tesis especulativa suya, puede considerarse definitivamente refutada menciona Cassirer; lo que dice acerca de la forma original de las raíces del lenguaje de las primeras palabras humanas sigue siendo tan hipotético y dudoso como lo es toda la suposición de un “periodo radical” originario del lenguaje.

Pero aunque partiendo de este punto se renuncie a poder penetrar en el secreto metafísico último acerca del origen del lenguaje, el examen de la forma empírica de las lenguas muestra ya cuan hondamente hunden sus raíces en la esfera del trabajo y la actividad como en su verdadera tierra natal y nutritiva. Esta conexión resalta claramente en las lenguas de los pueblos primitivos, en las lenguas cultas va apareciendo con claridad a medida que salimos del círculo de conceptos generales para considerar el desarrollo de “lenguas del oficio” especiales en diversos campos de la actividad humana. El círculo de los “dioses especiales” como el de los “nombres especiales” individuales y particulares es abandonado gradualmente a medida que el hombre progresa de las actividades particulares a otras más generales, “adquiriendo junto con esta creciente generalidad de su actividad, una conciencia cada vez más general de la misma; a partir de la ampliación de la actividad el hombre se eleva a conceptos lingüísticos y religiosos verdaderamente universales”.⁵⁰

El contenido de estos conceptos y el principio que determina su estructuración se hace consiguientemente más inteligible cuando además y detrás de su sentido lógico abstracto se capta su sentido teleológico.

⁵⁰ Op.Cit. p.271

Las palabras del lenguaje no son tanto la reproducción de determinados rasgos fijos de la naturaleza y del mundo de las representaciones, sino que más bien indican direcciones y lineamientos del determinar mismo. Aquí la consciencia no se enfrenta pasivamente a la totalidad de las impresiones sensibles, sino que penetra en ellas y las llena con su propia vida interior. Sólo lo que es afectado de algún modo por la actividad interna, lo que para ésta resulta “significativo” recibe también lingüísticamente el sello de la significación. Por lo tanto cuando generalmente de los conceptos se ha dicho que el principio de su formación debe ser caracterizado como un principio selección en lugar de caracterizarlo como principio de abstracción, esto es se aplica en primer término a la forma de la conceptualización lingüística.

La luz no penetra simplemente de la esfera de los objetos a la esfera del espíritu, sino que se va extendiendo progresivamente desde el foco de la actividad, haciendo así del mundo de la percepción inmediatamente sensible un mundo iluminado desde dentro, un mundo intuitiva y lingüísticamente formado.

En este proceso la formación del lenguaje está ligada al pensamiento y a la representación mítica, pero por otra parte conserva frente a ellos una orientación independiente, una tendencia espiritual que le es peculiar. Al igual que el mito el lenguaje parte también de la experiencia y forma fundamentales del trabajo personal, pero no hace lo que el mito, no borda externamente de distintos modos en torno a este único punto central, sino que le da al mundo una nueva forma en la cual se contrapone a la mera subjetividad de la sensación y el sentimiento. Así pues el lenguaje, se funde constantemente para formar una unidad espiritual.

Toda circunstancia modificativa de una acción ya sea que se refiera al sujeto o al objeto, al fin o al medio con que se ejecuta, influye directamente en la elección de la expresión. En algunas lenguas norteamericanas la actividad de lavar es designada mediante trece distintos verbos, según se trate del lavado de las manos o de la cara, del lavado de platos, vestido,

carnes etc., Los esfuerzos del lenguaje, antes de llegar a crear determinadas designaciones para clases y “conceptos genéricos”, están dirigidos también principalmente a las designaciones de “variedades”.

Evidentemente, en todo esto no se trata de una abundante proliferación accidental debida a algún impulso aislado del lenguaje, sino que ahí esta expresada una forma originaria y una tendencia básica de la conceptualización lingüística, la cual aun cuando ha sido superada en general por el lenguaje todavía resulta con frecuencia claramente identificable en alguna de sus repercusiones características. “Así como el ojo físico del hombre percibe más definitivamente lo que espacialmente está cerca de él, las cosas del mundo de la representación son aprehendidas más precisa e individualmente con el ojo del alma cuyo espejo es el lenguaje, en cuanto que estén más cerca de la sensibilidad y pensamiento del que habla y en cuanto más intensa y vivamente impresionen su ánimo y exciten el interés físico del individuo ya se trate de un hombre o de un pueblo”.⁵¹

El lenguaje como forma espiritual se encuentra en el límite entre el mito y el logos, y por otra parte, representa el punto intermedio entre la visión teórica del mundo. En las aplicaciones de este principio suele resaltar todavía incontestablemente que también la forma de clasificación lingüística más próxima y usual para nosotros, la división de los nombres en los tres “géneros”, masculino, femenino y neutro, está cargada de tales motivos semimitológicos y semiestéticos. Es por ello que los lingüistas que a la fuerza y agudeza del análisis lógico – gramatical aunaban la más grande profundidad y sutileza de la intuición artística, creyeron poder captar en los géneros el principio de la conceptualización lingüística en sus verdaderas fuentes, vislumbrándolo directamente.

⁵¹ Op.Cit. p.276

El producto de la fantasía del lenguaje aparece estrechamente vinculada a una determinada metodología del pensamiento lingüístico. Aquí el lenguaje, con todo su apego y ligas con el mundo de lo sensible y lo imaginativo, revela una fuerte tendencia hacia lo lógico – universal, mediante la cual se va liberando progresivamente en dirección a una espiritualidad de forma cada vez más pura e independiente.

Desde el punto de vista epistemológico hay un camino que lleva en forma continua de la esfera de la sensación a la de la intuición, de la intuición al pensamiento conceptual, y de este nuevamente hasta el juicio lógico. Al seguir este camino la epistemología está consciente de que las fases aisladas del mismo por tajante que se las deba separar en la reflexión, no deben ser nunca consideradas como datos de la consciencia independiente entre sí y existentes aisladamente. La forma de la simple sensación y percepción “se enlaza” aquí no solamente con las funciones intelectuales básicas del conceptuar, juzgar y concluir sino que ella misma es ya una de esas funciones básicas, conteniendo implícitamente lo que en las otras funciones emerge con la conformación consciente y una configuración independiente. Es de esperarse que también en el lenguaje se pondrá de manifiesto esta misma correlación indisoluble de los instrumentos espirituales con los que construye su mundo.

“Es de esperarse que también aquí cada uno de sus motivos particulares contendrá ya la universalidad y la totalidad específica de su forma y de hecho esto se pone de manifiesto en el hecho de que no sea la palabra simple sino la oración el elemento genuino y originario de toda configuración lingüística, esto a decir de Cassirer, pertenece también a las tesis fundamentales que Humboldt dejó establecidas de una vez por todas para la filosofía del lenguaje”.⁵²

⁵² Op.Cit. p290

Es imposible pensar puntualiza que el surgimiento del lenguaje comenzaría con la designación de objetos mediante palabras y pasara de ahí a enlazarlos. En realidad el discurso no se integra a partir de palabras que le preceden sino es a la inversa, las palabras se desprenden del conjunto del discurso.

El lenguaje aparece también aquí como un organismo en el cual de acuerdo con la conocida definición aristotélica, el todo es anterior a las partes. Hasta donde podemos seguirle la pista, el lenguaje se nos aparece siempre como una unidad ya formada. La palabra parece poseer esa independencia, esa genuina “substancialidad” en virtud de la cual “es” en sí misma y debe ser comprendida por sí sola. En la oración las palabras aisladas están simplemente yuxtapuestas como portadoras materiales de un significado, sin que su relación gramatical llegue a perfilarse explícitamente de modo individual. En el chino el cual constituye el principal ejemplo de este tipo de lenguas aislantes, una misma palabra puede ser utilizada ya sea como sustantivo, como adjetivo, como adverbio, como verbo, sin que esta diversidad de categorías gramaticales pueda identificarse de algún modo en la palabra misma. El ser humano va evolucionando de igual manera que evoluciona su lenguaje, y su pensamiento, creando conceptos, palabras que representan pensamientos bien estructurados y no sólo objetos. Pero estos conceptos siguen siendo sensibles e intuitivos ya que han surgido de los humanos.

CONCLUSIÓN

Desde el punto de vista puramente lógico este instrumento del orden de las palabras, que el chino ha llevado hasta un alto grado de consecuencia y agudeza, podría ser como el medio verdaderamente adecuado de expresión de las conexiones gramaticales.

Según Cassirer, para Humboldt justamente la aparente ausencia total de gramática ha aguzado en el espíritu del pueblo el sentido para reconocer la coherencia formal del discurso; cuanto menos gramática exterior posea la lengua china, tanto más gramática interior le es inherente.

En todo esto también respecto del lenguaje se confirma la conexión que guardan “ciencia” y “forma” y que se expresa en la antigua sentencia escolástica. Así como la epistemología no logra separar la materia del conocimiento de su forma, de tal modo que ambas aparezcan como contenidos independientes que sólo están vinculados externamente sino que ambos factores sólo pueden ser pensados y definidos en interrelación, en el terreno del lenguaje la mera materia muda no es sino una abstracción, un concepto metodológico límite que no tiene “realidad” inmediata ni existencia real y fáctica.

Esta circunstancia salta a la vista con claridad si nos remontamos al origen etimológico de los sufijos que en las lenguas de flexión se utilizan para expresar la cualidad y el atributo, la especie y la calidad. Siempre aparece como base una expresión concreta, sensible, y objetiva que no obstante, va perdiendo cada vez más este carácter inicial y se va transformando en una expresión universal de relación. Lo que primeramente servía como designación especial de cosas se transforma ahora en la expresión de una forma de determinación categorial, por ejemplo, en la expresión del concepto de atributo.

Para adquirir conciencia de este progreso, no hay que quedarse en los simples fenómenos de formación de palabras. Por el contrario, la dirección fundamental y la ley de dicho progreso sólo puede captarse en las relaciones que aparecen en la construcción de la oración, pues si la oración como un todo es el verdadero portador del “sentido” lingüístico, entonces es también en ella donde pueden resaltar claramente los matices lógicos de este sentido. Un componente que puramente sirve para la designación objetiva del concepto, se encuentra frente a otro componente que meramente cumple la función de ubicar la palabra en una determinada categoría del pensamiento, caracterizándola como “sustantivo”,

“adjetivo” o “verbo” o bien como “sujeto” u “objeto” más o menos lejano. En esta circunstancia Humboldt y los antiguos filósofos del lenguaje vieron una prueba de que las auténticas lenguas de flexión representan la cúspide de la creación lingüística y de que en ellas y sólo en ellas se plasma con perfección ideal la “forma puramente legal” del lenguaje.

Encontramos que un gran número de lenguas no conocen en absoluto una cópula en el sentido lógico – gramatical de la nuestra y además no necesitan de ella enfatiza Cassirer. “Así por ejemplo en la familia uralo – altaica la unión del sujeto con el predicado se efectúa casi siempre mediante yuxtaposición, de tal manera que una expresión como “la ciudad grande” significa la ciudad es grande”, una expresión como “yo hombre”, significa “yo soy un hombre” en otras lenguas encontramos muchos giros que aunque a primera vista parecen coincidir con el uso que nosotros hacemos de la cópula, en verdad están lejos de llegar a la universalidad de su función. Como se ve en un análisis más minucioso, el “es” de la cópula no tiene aquí el sentido de una expresión universal que sirva meramente de enlace sino que tiene además un significado particular y concreto, generalmente espacial o temporal.”⁵³

En lugar de ser puramente relacional figura una expresión que designa la existencia en este o aquel sitio, un ser aquí o un ser allá o también la existencia en este o aquel momento. El problema perfectamente definido que menciona Cassirer; “Parménides se planteó fue el de resolver la controversia en torno del verdadero ser con auxilio de la pura razón. Parménides intentó librarse tanto de las cadenas de la cosmovisión sensualista común, como también de las cadenas del lenguaje, por ello pregona él es un mero nombre todo lo que los humanos han establecido convencidos de que era verdad, devenir y parecer, ser y no ser al mismo tiempo, así como también cambio de posición y variación del color brillante.”⁵⁴

“Pues la expresión intelectual no podría desarrollarse en y a partir de lo sensible si no estuviese ya originariamente contenida en ello. Por ello la frase no puede encontrar más

⁵³ Véase. CASSIRER, Ernst, Filosofía de las Formas Simbólicas I. “El lenguaje”, Fondo de Cultura Económica. 1998.P.304

⁵⁴ Op.Cit. p.310

clara confirmación que la que encuentra en la doctrina del designio y de las formas de las lenguas más altamente desarrolladas, la antítesis entre ambos extremos, lo sensible y lo intelectual, no agota el contenido peculiar del lenguaje, por qué éste, en todos sus productos y en cada fase de su evolución, se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.”⁵⁵ El lenguaje se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.

En efecto menciona Cassirer por “forma simbólica” ha de entenderse toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo posible concreto y le es atribuido interiormente, en este sentido el lenguaje, el mundo mítico-religioso y el arte se nos presenta como otras tantas formas particulares. Por que se manifiesta en todas ellas el fenómeno fundamental de que nuestra consciencia no se contenta con recibir la impresión del exterior, sino que enlaza y penetra toda impresión con una actividad libre de la expresión. Se enfrenta a aquello que llamamos la realidad objetiva de las cosas, y se mantiene contra ella en plenitud independiente y con fuerza original un mundo de signos y de imágenes de creación propia.

La expresión es humana, espiritual, proviene del alma y esta encuentra, en el lenguaje un sustento, un medio para estar ahí, crearse y recrearse. El lenguaje es considerado para Cassirer como una de las funciones espirituales del ser humano. Las primeras sensaciones en el mundo exterior, se dan a través de la sensación de la cual se genera la intuición sobre los mismos, evolucionando cada vez más hasta llegar al pensamiento conceptual.

⁵⁵ Op.Cit.311.

CAPITULO II

LA EXPRESIÓN DESDE UN SER SIMBOLICO

INTRODUCCIÓN.

El ser humano se expresa desde su nacimiento, por medio de gritos, lloriqueos, señas y diferentes cosas para denotar sus deseos, su enojo, su alegría, o su dolor, expresa su ser mismo de la manera que puede, con el tiempo comienza a aprender el código de la ciudad en la que le ha tocado estar y lo emplea como una forma de subsistir.

Cualquier sociedad, tiene un lenguaje, como medio de expresión y comunicación, como código compartido, mediante el cual se organiza su comprensión del mundo en un nivel simbólico que expresa creencias, sentimientos y formas de interacción social.

Los animales en general tienen un complejo sistema de signos y señales, y pueden ser entrenados para reaccionar ante diversos estímulos además de ser capaces de resolver problemas de cierta dificultad y complejidad. Pero las principales diferencias del hombre con el resto de los animales no estriba tanto en las capacidades físicas o incluso en la inteligencia, sino en su imaginación simbólica. Pues "...el hombre es un animal suspendido en tramas de significación tejidas por él mismo".⁵⁶

De la misma manera, Cassirer identifica al hombre como un animal simbólico. En tal sentido, hay que aclarar que un símbolo es un signo que representa una idea, una emoción, un deseo, una forma social. Y es un signo convencional, acordado por miembros de la sociedad humana, no una señal natural que indica la existencia de otra cosa como el

⁵⁶ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1974. pp.233

humo señala dónde hay fuego o las huellas de una fiera apuntan a la fiera que ha pasado por ahí. "En los símbolos los hombres se ponen de acuerdo para referirse o comunicar algo, por eso deben ser aprendidos y por eso también cambian de un lugar a otro (lo que no ocurre con las señales como el humo o las huellas)".⁵⁷

Lo anteriormente señalado implica que al desarrollar un lenguaje articulado, el hombre no se enfrenta con la realidad de manera inmediata, respondiendo solamente a sus necesidades apremiantes (como comer o dormir), sino que demora su respuesta a través de un complejo proceso de pensamiento, lleno de significados. De aquí que su relación con el entorno natural se ve envuelta en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos, en ritos religiosos, en expresiones escritas. El hombre "...no puede ver nada sino por la interposición de este medio artificial que es el lenguaje: lo utiliza para expresar emociones, esperanzas, expectativas, sueños; conversa constantemente consigo mismo, se auto interroga".⁵⁸

Así pues, la habilidad de comunicar ideas ha permitido al hombre desarrollar los patrones de conducta de lo que identifica como cultura. El lenguaje hace posible la cultura; es parte esencial de ella. Cuando los individuos de un grupo aprenden a asociar los mismos sonidos o signos (inclusive escritos) con las mismas ideas, nace un código común, un sistema compartido de valores y creencias, de formas de actuar, de sistemas organizativos. Uno de los aspectos más importantes de ello es que al dar expresión a un conjunto de conductas compartidas y aprendidas, el lenguaje otorga una identidad.

"Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización, La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como el suyo quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico que es precisamente la

⁵⁷ SALCEDO Mena Jose Arturo. Del ser simbólico a la expresión escrita, [http:// www.vecam.org / article](http://www.vecam.org/article). Php. P 1

⁵⁸ Op.Cit. p.2

condición de toda operación simbólica”.⁵⁹ De ahí que el ser humano es un ser expresivo por naturaleza, el cual forma símbolos productos de esta su expresión, mostrándose como un ser comunitario y racional. De ahí que en este capítulo se pretende conocer, la expresión como una forma de comunicación humana natural e innata.

2.1. LA EXPRESIÓN

Ninguna duda puede haber respecto del quién expresa: el hombre es el ser que expresa, no significa tan solo que el hombre posee entre otras, una capacidad de la de expresar. El hombre es expresión. La expresividad no es meramente la capacidad psico-física de que estaría dotado un ser definible por otros rasgos; es la categoría con la cual abarcamos uno de los dos órdenes del ser y lo distinguimos del otro. “La expresión es un fenómeno; el sujeto humano que es quien expresa, es un individuo y su entidad se individualiza o distingue de los demás individuos por su expresión actual”,⁶⁰ si en cada expresión individual no se hiciera patente la universal humanidad, entendiéndose humanidad como la esencial condición humana, pero también como la comunidad de los hombres.

“La presencia de un hombre es testimonio de la presencia total de lo humano”.⁶¹ De ahí se desprende que el proyecto de una metafísica de la expresión, que se base en datos primarios de la experiencia ha de iniciarse como una ontología del hombre, superior a la física de la expresión, esta elevación debe resultar necesaria por el hecho de que la expresión aparece fenomenológicamente como el rasgo primario y distintivo del ser hombre.

⁵⁹ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1974. pp.233

⁶⁰ Op. Cit. NICOL, Eduardo, pp.233

⁶¹ Idem.

Cuando un semejante esta frente a nosotros, lo reconocemos e identificamos de inmediato por su ser, con toda certeza y sin riesgo de confusión con lo no humano. Sólo falta que la teoría filosófica se abra a la comprensión de ese reconocimiento implícito que efectuamos cotidianamente: “la expresión es lo único que nos permite conocernos unos a otros, este reconocimiento es una comunicación”.⁶²

El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general. “Esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre, ni siquiera una filosofía de la expresión”.⁶³

Eduardo Nicol resalta que lo único que él pretende es mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión, es el ser de la verdad. En este punto en que estamos, lo que resalta es que el fenómeno de la expresión es el conducto que nos permite llegar a la estructura del ser que expresa; es la única fuente de información de que se dispone. La expresión es la evidencia del ser en general.

La expresión se revela, por tanto como algo más que la única fuente de información fenomenológica con que podemos contar para la hermenéutica de la existencia.

Lo mismo puede decirse de otros conceptos existenciales. Lo que se percibe es expresión y todo lo demás resulta de la interpretación de este único material con que contamos para proceder ontológicamente. La interpretación del ser humano comienza auténticamente en el mero darse cuenta de que es un ser expresivo y de que cuanto podamos llegar a saber de él procede infaliblemente de ahí. “Ya en el nivel precientífico, la condición humana queda definida por el hecho de que el otro a quien pretendo conocer, se ofrece

⁶² Op.Cit. 212

⁶³ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. pp.236

como un ser expresivo, y de que yo situado en posición de cognoscente, sólo puedo conocerlo interpretando su expresión” .⁶⁴

Si la expresión no se reconoce como lo que efectivamente es, como constitutivo del ser, podría existir un relativismo, que puede ser evitado por el reconocimiento de la expresión como carácter fundamental del ser, toda posible variación histórica, en el dispositivo de la estructura dinámica tiene que manifestarse en la expresión. La certidumbre y firmeza de esa identificación del hombre como ser de la expresión proviene de su carácter inmediato, la identificación se efectúa de manera intuitiva y dialógica. “En el momento en que el griego concibe al hombre como ser del logos, ya está en vigor aunque mal definida una distinción entre la razón y la expresión verbal”.⁶⁵ “el logos gobierna al hombre” ⁶⁶ sin embargo el hombre es racional o sea definible por el logos.

Toda forma de pensamiento implica el logos, incluso cuando no se expresa o formula, también por esta vía queda despojado el logos de su carácter expresivo, aunque mantenga su carácter dialéctico o dialógico.

Por lo cual la vida del hombre requiere del logos. Una vez reconocida la racionalidad de lo real, o sea la inmanencia del logos en el ser, parece como si el logos humano no fuera sino una participación del divino o cósmico, como si no tuviera otra función que la de someterse a la razón del ser. Si esto se admite sin reservas entonces este logos ya no expresa. El conocimiento ya no es una creación sino un reflejo del ser.

La expresividad y la historicidad son datos de la investigación, ésta tiene que desenvolverse en el marco de una metafísica donde encuentren su razón primordial no sólo el acto de conocimiento verdadero, sino también la historia de la ciencia y la teoría de la historia. La posibilidad de construir una metafísica de la expresión depende, en última instancia de que sea legítimo y necesario reconocer en la expresión un carácter antológico

⁶⁴ Ibid , pp. 134

⁶⁵ Op. Cit. NICOL, Eduardo , pp. 136

⁶⁶ Ibid . pp. 137

del hombre. La expresión es algo propio del hombre; pero esta verdad en la que todo el mundo concurre, resultaría inoperante si no encontrásemos en ella la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas etc., de esta acción y finalmente de la ciencia misma y de su historia.

La expresión ha de considerarse en su totalidad, las ciencias positivas que se ocupan de la expresión, ofrecen de esa totalidad una perspectiva en que aparecen distribuidos y caracterizados los diversos sectores fenoménicos: el lenguaje, las costumbres, el gesto, la mecánica de los músculos faciales, la dinámica y la lógica de las emociones, los sueños, la historia del mito etc, la unificación de estos aspectos parciales la consigue la metafísica rebasando el nivel en que se ha de desenvolver una investigación científica particular. “Pero el testimonio de las ciencias es suficiente en este caso para que pueda admitirse que el hombre siempre expresa y que todo en el hombre es expresivo”.⁶⁷

La comprensión no he de ser el corolario de un análisis sino más bien su hilo conductor. Ese algo más requerido para una comprensión nos lo proporciona el reconocimiento del ser humano como ser de la expresión. Lo que el hombre es y todo lo que hace se explica por la expresión. No es necesario desentrañar ningún carácter recóndito para captar su sentido, esté ya patente en el acto primario de expresar.

Cuando se reconoce que la expresión es el carácter primario del hombre, lo mismo en sentido fenomenológico que en sentido ontológico, desaparecen las dificultades inherentes al problema de la comunicación. Sin embargo se ha logrado convertir en problema lo que en realidad son hechos y evidencias. La filosofía ha comprometido la certidumbre del ser basada en la experiencia inmediata, de ahí proviene la incomunicación.

En primer lugar “Aunque la intuición sensible no sea suficiente para proporcionar una evidencia del ser que todos podamos juzgar irrefutable, sin embargo es la base o

⁶⁷ Véase NICOL, Eduardo. Pp.141

condición inicial de toda evidencia objetiva”.⁶⁸ Los datos de la expresión sensible no son todos inseguros y falaces, los sentidos a veces inducen a errores y confusiones pero también podemos errar con el entendimiento. En segundo lugar, la correlación entre la forma de ser y la forma de conocer. Siendo innegable que la forma de ser de lo conocido afecta a la forma del conocimiento, la epistemología que prescinde del ser, para estudiar separadamente las facultades y funciones del conocer, procede con método incorrecto. Estas facultades y funciones no permanecen neutrales; ante lo humano los ojos funcionan fisiológicamente igual que ante lo no humano, pero la visión no es la misma.

La visión depende del mirar y éste depende de la forma de ser. No miramos del mismo modo a una llave que a una obra de arte. “La copresencia es ya una comunidad ontológica; el yo y el tu situados uno frente al otro, sólo pueden comportarse dialógicamente”.⁶⁹

La comunicación por tanto no es problema menciona Nicol, y se pregunta ¿cómo llegó a ser problema? Y entra con esta pregunta, que es la cuestión del cuerpo, en Descartes de manera declarada, la relación ínter subjetiva inmediata es una imposibilidad metafísica. El yo no puede acceder al otro yo a través de la doble barrera ontológica constituida por los respectivos cuerpos. Pero no sólo es imposible la comunicación sino el acto mismo de expresar. Si el yo y el tú permanecen incomunicados es por que de antemano se han disociado los dos componentes del yo. Cuando la expresión no es una propiedad ontológica del yo completo y unitario, sino una mera repercusión de las afecciones anímicas de esa peculiar animación que infundiría la res cogitans en la res extensa el acto de expresar. Por definición la cosa extensa no puede ser buen conductor de un mensaje, la expresión repugna a su esencia. El problema insoluble de la dualidad revela que sólo un yo unitario puede ser comunicativo.

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Op. Cit. NICOL, Eduardo. Pp.143.

Sin la concordancia en efecto no existe ninguna garantía de verdad. Sin embargo la posibilidad de una reforma de la metafísica depende de que esa superación del idealismo consista en una solución apropiada del falso problema de la comunicación. Hablamos de lo interior, de la intimidad, de la conciencia y damos por supuesto que esto corresponde a alguna región no corpórea de nuestro ser. Por lo mismo, consideramos que la expresión está gobernada desde esa región interior y así propendemos a decir que expresamos por medio del cuerpo, a través del cuerpo. Lo implicado en esta ontología rudimentaria es la idea acertada de que el cuerpo en si no puede ser comunicante: su esencia no le permite tener iniciativa expresiva, entonces el cuerpo sólo es mediador en la expresión. La expresión es creativa y simbólica, a ninguna función orgánica se puede atribuir la capacidad de producir unos sistemas simbólicos que evolucionan históricamente, sin una correspondiente evolución somática.

Nunca efectuamos un raciocinio de analogía, o una pesquisa ontológica, como condición de nuestro reconocimiento del prójimo, lo identificamos de inmediato por su expresión, la conformación somática la aprehendemos en términos de expresión y no en terminos de estatura, volumen, peso etc., ni siquiera como “la unidad orgánica” que estudian las ciencias biológicas. “La misma correspondencia entre los rasgos estructurales y funcionales somáticos y los caracteres psíquicos, establecida por la tipología general y la biotipología no ha hecho sino confirmar la intuición primaria de los hombres que en el cuerpo perciben el carácter, o sea lo que no es cuerpo sino expresión: sentido”.⁷⁰

Y esto es en cierto modo lo que ocurre, el cuerpo deja de ser mero cuerpo cuando es expresivo, pero entonces tampoco es mero transmisor. El cuerpo no es medio de comunicación al servicio de un comunicante oculto, el ser del hombre esta en la superficie. La filosofía evita la doxa vulgar y concuerda con la experiencia básica cuando mantiene que eso que vemos es el hombre, no el cuerpo que lo envuelve. El diálogo es la prueba

⁷⁰ Op. Cit. NICOL, Eduardo. 144

apodíctica de la existencia de un ser ajeno al yo pensante. Para el propio Descartes el hombre es el ser de la expresión y del sentido, no es tan sólo “une chose qui pense”, sino alguien que manifiesta lo pensado y capta lo que piensan los demás.

Ser expresivo significa ser diferente, el hombre se hace distinto expresando, la expresión se hace distintiva por que la expresión se hace un género. La expresión es la forma ontológica de la libertad, toda libertad es libertad de expresión.

La expresión es el principio de individualidad. Toda expresión tiende al logos y todo logos contiene la verdad efectivamente, o la implica en la sola inteligibilidad del mensaje, el modo culminante de la libertad expresiva es la verdad.

De esta manera en primer lugar el animal no existe en la forma diferencial del ser propia de la expresión, no realiza su libertad en su misma expresividad, en segundo lugar el animal carece de verdades, no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de la existencia. En tercer lugar la supuesta expresividad del animal no es simbólica , y finalmente “no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva, estos rasgos son suficientes para mantener que la expresión es un carácter ontológico diferencial”.⁷¹

2.2. LO IMBOLICO DE LA EXPRESION.

El carácter ético de la verdad, el centro de interés, será, en este punto el ser de la verdad. Desde los orígenes de la filosofía, la palabra verdad, adquirió y ha mantenido una significación que no tuvo originariamente. Este cambio fue una creación histórica que afecto la existencia de los hombres. Antes de la filosofía la relación verbal tenia un sentido

⁷¹ Op. Cit. NICOL, Eduardo. pp. 150

ético, la intención recaía sobre aquel a quien las cosas se indicaban, mas que sobre las cosas mismas.

La verdad era facultativa, y se definía por la voluntad de decirla, verdad era sinceridad. Después del nacimiento de la ciencia la verdad no ha dejado de ser ese vínculo entre los hombres y por tanto un criterio para su valoración moral. Lo que la ciencia, la filosofía, representa no es el intento de suprimir el sentido ético de la verdad, sino más bien de reafirmarlo. La ciencia es una forma de vida que tiene virtud ejemplar: ofrece a todos la ejemplaridad de la verdad. Sin duda la fuerza de la verdad tiene que relegar a quien la piensa, pero no puede deshumanizarla, pues pretende establecer entre los hombres una vinculación más estable que la mera cualificación de sus intenciones.

Sólo que es en el acto del logos donde culmina la objetivación. La intencionalidad comunicativa no es derivada, sino primaria y constituyente del acto de conocer, ni es algo ajeno a la motivación radical del pensamiento. “La mente percipit directe los objetos utilizando palabras. La intención existencial primaria es dialógica, claro está que solo podemos establecer y sostener contacto con el otro mediante la verdad; o sea rellorando nuestra intencionalidad comunicativa con un contenido significativo inteligible”.⁷²

“Verdad es comunidad en dos sentidos: Comulgan quienes dialogan, afirmando con la palabra su forma de ser común. Al mismo tiempo ambos participantes comulgan con el ser comunicado”.⁷³ La expresión de la pertenencia puede llamarse comunión por que es una participación activa; no es el simple hecho de estar en el ser, sino un acto que le añade algo que antes no estaba dado. El error no impide la comunión, el engaño si, la verdad no es una posibilidad existencial, que pueda o no actualizarse, es imposible no hablar del ser. La verdad es existencialmente humilde, la verdad primitiva expresa el hecho de que hay ser, y de que estamos destinados a hablar de él.

⁷² Ibid. P.157

⁷³ Op.Cit.NICOL, Eduardo. pp.161

La verdad es un constitutivo del ser que existe en la forma de la comunidad dialógica. “Esto es lo mismo que afirmar que la verdad es expresión, y en este enunciado se conectan la expresividad y la eticidad del hombre”.⁷⁴

El carácter ético es inherente al acto de la verdad, la verdad es la forma primitiva de la responsabilidad, hablar es responder, no solo responder a lo que el otro haya dicho, sino responder de lo dicho en el acto de presencia verbal. Existir es hacer acto de presencia: hablar es hacerse en el modo de la responsabilidad verbal. La expresión no refleja el ser de la cosa, no la reproduce, es lo que forma al ser, que expresando convierte a las cosas en algo que ellas no son para ningún otro ser vivo, en objetos. El ente sólo es objeto cuando es realidad comunicable.

“A verdad por tanto, es una respuesta que implica una doble exposición o responsabilidad, con ella queda expuesta u objetivada la cosa y queda el expositor comprometido o expuesto en el sentido ético existencial, existir es exponerse”.⁷⁵ Pero para Nicol no es un propósito de esta metafísica restablecer en la filosofía y en la ciencia el sentido de responsabilidad ética. Lo decisivo para él es comprender que la verdad es una forma de ser, más que un simple resultado del conocer. En un sentido radical, toda expresión es verdadera; solamente la mentira puede suspender el orden del ser y el conocer. “Aristóteles afirma que la verdad es el fin del conocimiento teórico, el fin del conocimiento práctico es la acción”.⁷⁶

Por que si la verdad es posible antes de la ciencia, esta no habrá de tener un fundamento diferente del que apoye a la verdad precientífica; y si esta verdad precientífica ofrece claramente los caracteres propios de una expresión., entonces la verdad de la ciencia no será más que una forma depurada de la universal comunión dialógica con el ser.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Op. Cit. NICOL, Eduardo 163

“El hombre se comunica simbólicamente por que su existencia es simbólica. Su ser aislado y en silencio no sería pensante, no hay soledad ni suficiencia metafísica, la expresión individual es una exposición del ser; es la señal en sí misma indicadora de otra existencia que lo completa en la comunidad efectiva del diálogo”.⁷⁷ La expresión es la apertura de esa individualidad que se supone cerrada e irreductible, la comunidad no la producen los medios de comunicación, creamos los medios por que somos comunicantes y por que el ser es comunicable. La presencia no es ambigua, ahí está el ser hablando del ser, esta acción de presencia es ética por que expresar es hacer. Ningún hacer es indiferente, no sólo, por que el diálogo produce efectos vitales en los interlocutores, sino más profundamente por que hablar del ser que está ahí es estar haciendo ser.

De ahí que Eduardo Nicol sostiene que la metafísica de la expresión no sólo proporciona la base ontológica de la verdad absoluta, como estado permanente de adecuación con el ser, sino que además ofrece la razón de todas las modalidades históricas de adecuación analítica y discursiva que forman la historia de la ciencia. Lo dado es el ser y el ser incluye el logos, el ser se hace lógico en el hombre. Así la ciencia es intención de verdad, es la disposición a comunicar el ser “tal como es” sin segundas intenciones. El otro está implicado en cualquier intencionalidad.

En este sentido puede llamarse puro el logos, pero el hombre no se define como el ser de la verdad por que algunos puedan llegar a ella, sino por que todos estamos en ella sin buscarla, por que estamos en el ser y lo expresamos, el hombre es el ser que manifiesta el ser, lo básicamente definatorio es la expresión.

“La esencia de la verdad es el diálogo, la expresión es la libertad del hombre, expresar es afirmar la pertenencia del ser. La teoría se construye con datos, rigurosamente observados, pero la faena constructiva es una obra personal, primero el ser se presenta y luego se representa, en la representación expresiva y sobretodo en la opinión científica se presenta a la vez el ser del representante junto con el ser del objeto representado.

⁷⁷ Ibid. 164

Se llama símbolo a un signo con semejanza y contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su amigo y su enemigo, además de una clase intencional para su designado. El vínculo convencional nos permite distinguir al símbolo del icono como del índice y el carácter de intención para distinguirlo del Nombre.

Del latín *symbolum*, el símbolo es la forma de exteriorizar un pensamiento o idea más o menos abstracta, así como el signo o medio de expresión al que se atribuye un significado convencional y en cuya génesis se encuentra la semejanza, real o imaginada, con lo significado. Afirmaba Aristóteles que *no se piensa sin imágenes*, a lo simbólica es la ciencia, constituyendo ambas las más evidentes manifestaciones de la inteligencia.

En las muchas etapas que componen la evolución, en la forma de comunicación humana, del desarrollo del lenguaje y los pictogramas, a las señales abstractas. Sistemas de prealfabetizadas y prácticamente analfabetas. Pero su utilidad no es menor entre las verbalmente alfabetizadas: al contrario, es mayor. En la sociedad tecnológicamente desarrollada, con su exigencia de comprensión inmediata, los signos y símbolos son muy eficaces para producir una respuesta rápida. Su estricta atención a los elementos visuales principales y su simplicidad estructural, proporcionan facilidad de percepción y memoria.

Los signos son menos complicados que los símbolos. Sea un dibujo o un gesto, los signos cobran forma visible para expresar una idea. Por tanto, a menudo los signos dirigen al receptor hacia una solución.

El interés por los signos ha dado lugar a un importante campo de estudio: la semiótica. Ésta trata tanto la función de los signos en el proceso de comunicación, como el lugar de los síntomas en el diagnóstico médico. En la comunicación, los signo y señales aparecen, en general, en estructuras similarmente ilógicas. A veces requieren un

planteamiento intuitivo que extraiga su sentido y que, por consiguiente, los haga susceptibles de interpretación creativa. Intuición, inspiración, resolución creativa de problemas, como quiera que lo denominemos esta actividad no posee ninguna lógica, ningún patrón previsible. De la organización de signos inconexos surge la liberación de la lógica hacia el salto de la interpretación. Lo podemos llamar inspiración, pero es una forma particular de inteligencia. Es la aptitud esencial de cualquiera que debe organizar información diversa y extraer un sentido de ésta.

Los símbolos pueden componerse de información realista, extraídas del entorno, fácil de reconocer, o también por formas, tonos, colores, texturas, elementos visuales básicos que no guardan ninguna similitud con los objetos del entorno natural. No poseen ningún significado, excepto el que se les asigna. Existen muchas formas de clasificar a los símbolos; pueden ser simples o complicados, obvios u oscuros, eficaces o inútiles. Su valor se puede determinar según hasta donde penetra la mente pública en términos de reconocimiento y memoria.

En el simbolismo aparece el hombre en general, como ser de la expresión y el individuo caracterizado por el producto histórico de su saber expreso. Así el sujeto de la verdad debe considerarse como autor de una obra como operario y protagonista de una acción en la cual se forma así mismo al crear formas simbólicas y modos de expresión.

La historicidad de la verdad es la historicidad de la comunicación, el ser solo es comunicable históricamente. El logos es solidario, la evidencia primaria es compartida, la expresión verbal no es una operación secundaria, que presuponga la posesión de la verdad. La verdad no se expresa: esta en la expresión, la evidencia se comparte en el acto mismo de lograrla, la verdad es cosa de palabras y la dádiva que traen las palabras es la del ser comunicado. La comunión en el ser se produce en el acto de la verdad: un acto expresivo

que cumple con su cometido sin alterar su estructura, lo mismo cuando la verdad de un pensamiento queda confirmada, que cuando su pretensión es fallida.

“Lo decisivo es que la residencia de la verdad es el logos y que esta es la razón de su historicidad”.⁷⁸ Podemos anticipar así que la univocidad de la significación también es dialogica y consiste en una concordancia de las referencias respectivas que hacen los interlocutores al hablar del mismo objeto. En el acto mismo de expresar se expresa la inherencia del logos en el ser. La relación significativa es factible por que los términos que la constituyen no son heterogéneos: la significatividad es dialogica.

La definición no impide la originalidad expresiva, lo esencia y radical por consiguiente, en la relación de significatividad, no es una conexión misteriosa entre la palabra y el objeto, sino la relación entre dos sujetos. En ninguna de sus modalidades posibles, puede perder el logos su intencionalidad expresiva y comunicativa, que es inherente a toda efectiva significación. El hombre como ser de la expresión es por ello mismo el ser de la verdad. “Es legitimo afirmar por consiguiente, que en la verdad estamos siempre: la verdad es forma de la existencia humana”.⁷⁹ El simple dialogo mas elemental implica ya la verdad. La palabra atestigua la existencia de lo real hay diálogos: luego hay seguridad en el ser.

Así la verdad no es universal por el consenso de los hombres sobre una determinada tesis, sino por el consenso en el sentido de las palabras, que las hace efectiva o activamente apofánticas.

Nos entendemos: luego hay verdad, la apofansis la produce el acto de la simple significación; que este acto es dialogico y se encuentra lo mismo en el nivel precientifico que en el científico. La verdad esta en la palabra, la creatividad del pensamiento requiere a veces una estudiada renovación del lenguaje. Sin renunciar al rigor técnico, el lenguaje puede en filosofía eludir la saturación de los tecnicismos herméticos, hay que decir las cosas

⁷⁸ Op.Cit .NICOL, Eduardo pp. 165

⁷⁹ Op. Cit. NICOL, Eduardo Pp182

de otra manera. Pero esta manera, diferente de la consagrada, viene a ser ahora precisamente la manera común. El retorno a las cosas mismas impone un retorno a las buenas maneras de la expresión que hacen mas accesibles las cosas. Y así el lector puede revivir la gestación del pensamiento, reseguir sin obstáculos la vía que conduce de la cosa a la idea. Esta es también parte de la labor productiva o histórica de la filosofía; una parte de la cual, con la producción de verdades, el hombre revela, como en la poesía y el arte, ese carácter constitutivo de su ser que es la expresividad.

El hombre se presenta siempre como ser de la expresión, y la evidencia de este dato no requiere la acumulación de casos ni un raciocinio de analogía, tampoco puede reforzarla ninguna teoría, basta la presencia de un hombre para que cada uno de nosotros, sin reflexión ni decisión previa empiece a responder a esa forma de presencia. La forma antológica es común a todos los entes individuales, pero lo distintivo de esta comunidad es el hecho de que sus miembros existen precisamente en la forma de ser comunitaria que es la intercomunicación.

“Existir es literalmente luchar por la existencia, el hombre se afana por la estabilidad pues no la tiene, y la busca creando comunidades, lo cual es intrínsecamente arriesgado, el riesgo no es adventicio lo trae la palabra. El hombre se individualiza en la existencia, no tiene su propia individualidad completa desde el origen, en verdad nunca la tiene completa y va adquiriendo la propiedad de su ser apropiándose de lo ajeno de este modo se hace así mismo”.⁸⁰

Comunicar es dar y recibir, ofrecer y poseer, “ si el representante nos parece que representa una incógnita con su presencia es por que su existencia libre es gestora de novedades, con las cuales se moldea la individualidad distintiva del gestor”.⁸¹

Y la forma de ser de la comunidad no prejuzga la cualidad positiva de las comunicaciones, las expresiones de animadversión , revelan esa forma tanto como las

⁸⁰ Op.Cit. Nicol, Eduardo p.186

⁸¹ Idem.

expresiones de amistad y son igualmente vinculatorias, desde el punto de vista ontológico. Su ser único esta patente en sus expresiones, la forma común esta patente en la expresividad. La individualidad no es un accidente del ser humano, la expresión no es una contingencia de lo esencial, sino la actualidad de la propia esencia. “Esencia es necesidad, expresión, es libertad necesaria”.⁸² La esencia es la expresividad, la expresión es esencialmente diferenciante; la humanidad es específicamente activa, no es un concepto general, sino una realidad diversificada por los contenidos determinados de cada expresión singular, humanidad es comunidad. Cada hombre es una unidad, cuyo carácter de originalidad singular se descubre en sus expresiones propias y tiene por ello una propia configuración, y por consecuencia los seres humanos no pueden considerarse como simples casos particulares de un género común, “ sería ilegítimo desde el punto de vista fenomenológico, prescindir de sus diferencias, o conceptualizarlas como meramente accidentales, por que estas diferencias, constitutivas de la singularidad ontica son la manifestación actual de la forma común.

La expresión funciona simultanea y correlativamente (dialécticamente) como principio de comunidad y como principio de individualización.

Lo que expresa el hombre primariamente es la forma común de ser, la simple percepción de la presencia humana es ya una identificación apodíctica y diferencial del ser de la expresión. En la expresión y solo en ella se hacen patentes a la vez la forma antológica común y el modo ontico singular de cada existencia, la identificación del ente humano como ser de la expresión es condición de posibilidad de su conocimiento como individuo, la expresión es el principio de individualización humana, ser hombre es ser distinto, es hacerse distinto con actos expresivos, la expresión no refleja el acto, lo constituye, la comunidad surge de la diversidad, por que la existencia es acción, o sea trascendencia de individualidad, la expresión es la actualidad del se, la historicidad del ser es consecuencia de la expresividad.

⁸² Idem

La historia no es un accidente del “animal racional”, los productos del hombre no cambiarían si no cambiara el productor, la producción expresa el cambio, la expresión produce el cambio, la historia es un dialogo a través del cambio.

La existencia humana es la forma vocacional del ser, se habla de una vocación para indicar la actividad profesional y la disposición consiguiente, que trazan el camino de una vida. “Las cosas son muy diversamente llamativas, hay en ellas algo que atrae y que solicita la atención vital y ante el despliegue de esas posibilidades atrayentes, parece como si el hombre pudiera escoger, señorialmente, que su preferencia fuese como la respuesta que diera su ser y que fijara su orientación vital. Pero las cosas en verdad no son llamativas, no tienen voz ni son atractivas por si mismas son indiferentes y carecen de valor propio, por que no tienen sentido, el sentido se lo presta mi elección”.⁸³

Cada hombre es hombre como todos los demás, precisamente por que al hacerse mediante la expresión se distingue de los demás, y esta potencia o fuerza vocacional del ser, es lo que expresa su potencia activa. La vocación es el sentido de orientación vital, la vida tiene sentido, sentido es libertad. El sentido se lo da la correlación, la partida en la posibilidad y así lo que decidimos no ser pertenece de algún modo a lo que somos. “La vida es dialogo”.⁸⁴

2.3. EL SENTIDO DE LA EXPRESIÓN.

Tiene sentido pretender que las cosas tengan sentido, pues cuando se descubre que no tienen sentido las cosas físicas, resultara mas difícil sostener que lo tienen las cosas humanas.

⁸³ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. pp.194

⁸⁴ Ibid. Pp.199

El significado de esta ley de la mecánica es el de un verdadero principio filosófico, el principio de indiferencia, según el cual las cualidades o propiedades ontológicas de un cuerpo son indiferentes respecto de las leyes que regulan sus estados de reposo y movimiento, con esto suele decirse, la física se desprende definitivamente de la metafísica tradicional.

Sin embargo la representación de un universo indiferente, neutral, carente de sentido, que nos ofrece la ciencia física, no es indiferente para el hombre, ha producido en el un caso de crisis. Su mismo éxito ha determinado que se olvidara la distinción metafísica que la hizo posible, y que se proyectara sobre el ser del sentido el tipo de consideración adecuada para el ser sin sentido. Se deshumanizó la naturaleza, luego pareció deshumanizarse el hombre mismo, para ser comprendido racionalmente. La razón y el sentido volvieron a hacerse incompatibles. “La palabra es el orden de la existencia, orden, racionalidad y libertad”.⁸⁵

El principio de indiferencia ha perturbado al hombre moderno, ya pascal expresaba este sentirse perdido en la inmensidad del universo. El sentimiento no viene de la desproporción de magnitud entre la de su ser y la del universo sino de la incomunicación. La verdad se supedita a la utilidad; el técnico suplanta al filósofo, el desinterés pierde su justificación vocacional, el sentido no es un accidente, es una categoría del ser de la expresión, de la alternativa, de la libertad, sentido no es significado. Por esto el problema que es fundamental en metafísica, del sentido del ser no puede plantearse como un programa de investigación sobre los significados de la palabra ser, a la manera de Aristóteles, y de la tradición metafísica medieval de la cual se hace eco en el propio -

Heidegger, quien es citado por Nicol, (Aristóteles metafísica I, Heidegger, El ser y el Tiempo, I) El problema del sentido del ser es el problema del ser del sentido.

⁸⁵ Ibid. Pp.203

El ser del sentido es aquel ante el cual hemos de adoptar espontáneamente la actitud hermenéutica, cuando queda afectado, la relación es dialogica y el sentido es el de una intercomunicación.

Nuestra relación con el mundo, en tanto no esta dada, solo es posible mediante la creación cultural. “Esta ultima realiza lo que no nos esta dado de antemano, una manera específica de ser y de vivir, una unidad y un sentido para la vida social que tenemos, es decir una personalidad”.⁸⁶ Esta cultura se forma a través de diferentes expresiones simbólicas, como el arte, el mito, y la ciencia.

La ambigüedad es inherente a la relación comunicativa, y es un principio que rige en la esfera del ser de la expresión, las palabras los gestos y toda suerte de expresiones que cumplen una intención comunicativa, presentan desde luego un contenido significativo. Lo dicho nunca fue lo único posible, la posibilidad de haber dicho mas trae consigo la necesidad de seguir diciendo siempre todavía algo mas, así ninguna expresión humana puede permanecer descualificada.

Todo acto es expresivo y tiene sentido, toda interpretación es un acto, de suerte que cualquier expresión anticipa el acto ajeno que lo haga objeto de una interpretación, y esta contiene virtualmente la interpretación consiguiente con que prosigue el dialogo. De momento es necesario recalcar que no hay significaciones puras. Todo lo que significa, expresa, no es posible formular ninguna proposición que sea carente de sentido.

La eliminación del sentido trae consigo la del propio significado y lo que resta es la mera estructura formal (lógica), no debe pensarse que la ambigüedad de la expresión implica la arbitrariedad de la interpretación.

El sentido no busca el consenso lo crea, por esto se puede hablar del contrasentido que es anormalidad arbitraria y reconocida cosa contraria de la ambigüedad.

⁸⁶ Ibid. Pp.213

El sentido es una relación concertante que no permite considerar aparte sus dos extremos, el acto aislado de la expresión y el acto aislado de la interpretación, el sentido sale afectado por decirlo así con una radical originaria ambigüedad debido al dialogo interior en el que se resuelve la intención expresiva que habrá de manifestarse.

Como las alternativas del sentido no son ocasionales, sino inherentes al acto expresivo, el interlocutor ignora por principio lo que el otro va a comunicar, la expresión es sorpresa para quien ha de interpretarla, y es sorpresa para quien expreso en primer lugar.

La posibilidad de obrar de otra manera no le es negada por completo a ninguna existencia, pero el sentido una vez fijado en relación con el carácter vemos que trasciende a la persona. La moralidad es inherente al ser de la libertad, el ser de la expresión produce actos que son esencialmente cualificables y esto es lo que permite la aparición histórica de las morales, la acción misma no es ética, llamamos ética a la reflexión que sobreviene en el ser del sentido, de manera necesaria, cuando objetiva su moralidad y somete a juicio la propia moral vigente, por ende es ética la teoría filosófica de la moralidad en general. La imposibilidad de que el tu sea un ajeno para el yo es una imposibilidad antológica, aunque el uno pueda enajenarse del otro existencialmente, su complementariedad es condición básica de la moralidad.

El hombre expresa con su presencia, “el hacerse presente es como declarar el ser propio, es un acto comunicativo”.⁸⁷ Pero inclusive en los modos existencialmente negativos, la presencia es antológicamente positiva y reveladora, el hombre expresa su ser hombre, cualquiera que sea el contenido de su expresión.

“La presencia es simbólica, el empleo de símbolos para la comunicación es posible por que el ser mismo es simbólico”.⁸⁸ El hombre es la imagen y semejanza del hombre, el yo es el símbolo del tu, o sea la otra mitad del tu que permite al yo reconocerse así mismo

⁸⁷ TOSCANO, Medina, Marco Arturo. Una Cultura Derivada; El filosofar sobre México de Samuel Ramos. Edit. UMSNH. Morelia Michoacán. Pp. 136.

⁸⁸ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. pp. 227

en el otro. Recordemos que en Grecia se llama símbolo a cada una de las dos partes de un objeto que se divide y que al reunirse, permiten identificar a los portadores, como si fueran unas credenciales. La identificación del individuo presupone la de su condición humana, así como la forma simbólica de ser condiciona la formación y el uso de símbolos, los cuales tienen que ser comunes para cumplir su cometido.

La inteligibilidad depende pues de esta reunión que la misma palabra símbolo denota en griego. Toda significación es simbólica y esto quiere decir dialógica. La virtualidad significativa del símbolo no depende solo de su relación con la cosa simbolizada, sino de la operación comprensiva, que es una cooperación de los dialogantes. Toda forma de dialogo es como un contrato existencial, pues significa cooperación y contrato, pacto, tratado, reunión, vinculo, lo simbolizado es el mediador la autentica relación simbólica se establece entre dos entes afines.

El símbolo es un convenio, y tiene un significado convenido para presentar el ser, por que de antemano expresa la conveniencia o conformidad ontológica de los seres simbólicos.

Simbólico es el lenguaje mismo que empleamos en la existencia cotidiana. La forma de ser humana, manifestada en la presencia, es una forma simbólica, la presencia es un acto comunicativo, la cual trasciende la entidad individual del sujeto, y sólo es posible como relación entre entidades antológicas complementarias.

La relación simbólica es dialéctica, por que “ese otro” que es el yo ajeno, no es ajeno, sino parte del yo mismo, ese otro yo como el yo propio y yo me lo apropio en el acto de entrega que es mi acto de presencia. La presencia es dialógica, el ser simbólico se expresa entregándose en la expresión, a la vez que se afirma así mismo y su doble operación es reciproca de la que tiene lugar en “ese otro” que es el otro yo. Cada presencia revela una individualidad y los pormenores de una situación, la relación dialógica verbal es la más distintiva por que es la más libre, es la condición nativa del ser a partir de la cual se

actualiza históricamente la vocación de ser hombre. De esta manera el estilo es una forma de expresión distintiva singular, con la cual hemos llegado “al nivel límite que es el de la individualidad”.⁸⁹

El mito, el arte, el lenguaje común y la ciencia, esta unidad funcional no mantiene en su teoría la seguridad apodíctica con que la realidad se habría de captar mediante los símbolos. Siempre hay que referirse a una realidad, el fundamento de la teoría simbólica, tiene que ser ontológico, lo mismo sucede con el mito, el cual no es ficción siquiera para quienes lo crearon, tampoco lo es la ciencia a la que consideramos depositaria de la verdad, “¿pero donde queda lo real si los hombres de ciencia laman ficciones a sus esquemas simbólicos?”.⁹⁰ El hombre no ha de quedar separado del ser por los sistemas simbólicos que ha de emplear para manifestarlo. Sostiene Cassirer con razón que debemos desechar la idea de que el conocimiento sea como una copia literal de la realidad y no una actividad creadora del espíritu. Los conceptos fundamentales de cada ciencia, los instrumentos con los cuales propone sus problemas y formula sus soluciones, ya no se consideran como imágenes pasivas de algo dado, sino como símbolos de algo dado, creados por el entendimiento mismo.

“Con esta idea que Cassirer obtiene del análisis de la ciencia, supera verdaderamente a Kant, e inicia el camino de su gran investigación sobre las diversas funciones de creación simbólica”.⁹¹ Pero así como el merito de la investigación ha sido extraordinario, la base teórica que ahora la sostiene no ha renovado el esquema idealista.

“Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización, La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Op. Cit. NICOL, Eduardo. Pp. 231.

⁹¹ Ibid. 232

el suyo quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico que es precisamente la condición de toda operación simbólica”.⁹²

Los sujetos no sólo se expresan, para dejar constancia de su vida en el ámbito de la cultura, la expresión personal incluye la manifestación de un ser ajeno al manifestante, ninguna realidad queda constituida como tal objeto sino en cuanto es realidad comunicada.

“Cassirer ha advertido que la posesión del objeto depende siempre de la disposición del espíritu hacia él y esta diferenciada por los modos particulares de esa disposición. Así los varios productos de la cultura, inclusive la ciencia, aparecen como variados esfuerzos que tienden a transformar el modo pasivo de las meras impresiones, en el cual parece que el espíritu se encuentra al principio aprisionado, en un mundo que es pura expresión del espíritu humano”.⁹³

Pero no existe el mundo de las meras impresiones, ni la expresión es nunca pura expresión, la expresión promueve la liberación del “espíritu” antes de que este elija, para expresarse así mismo alguna peculiar concepción del mundo, la expresión remite al ser, lo mismo en la más elemental designación del objeto que en las más elaboradas representaciones, míticas, artísticas y científicas, el acto de expresar implica una realidad común.

El ser no es el mundo, es la palabra la que forma el mundo, pero si la representación es una pura expresión del espíritu mismo que la efectúa, entonces no queda en ella garantizada en modo alguno la realidad de lo representado, el ser desaparece, o permanece fuera de nuestro alcance y no existe otro mundo real que el mundo puramente ideal de la expresión.

“En Cassirer, las formas simbólicas son configuraciones hacia el ser, el propio ser es inaccesible, la más alta verdad objetiva que es accesible al espíritu humano es en definitiva

⁹² Ibid. Pp.232.

⁹³ Ibid. Pp. 233

la forma de su propia actividad”.⁹⁴ La misma realidad del ser no simbólico y su diferencia respecto del ser simbólico, están implícitas en cualquier análisis de la estricta función simbólica, y tienen que hacerse explícitas, de otro modo la pretensión de verdad de la filosofía en general sería una quimera.

El ser, cuando designa lo real, no es “un concepto dogmático”, la filosofía que trata del ser no parte de postulados abstractos, el ser es una evidencia, y en verdad la filosofía sólo puede partir de ella, ahí está el fundamento de la existencia, antes de que nadie pueda tomarla como fundamento y origen de la ciencia. “La filosofía de Cassirer pudo haber sido una metafísica de la expresión, como la de Kant había sido una metafísica del conocimiento, Cassirer rehuye el término cosa que no hizo pero otras teorías han sido y son metafísicas sin adoptar el título. Las formas simbólicas de Cassirer diríamos que son conducentes a una crítica de la razón simbólica y hasta la reclaman pero no llegan a ella”.⁹⁵

El principio de la “unidad del espíritu” en la filosofía de Cassirer cumple una función similar a la del yo trascendental de Kant, es como una versión nueva de ese yo unificador, adaptado para incluir la actividad cultural e histórica. Se habla ahora del espíritu y no de la conciencia, por que los fenómenos que se consideran no son individuales sino colectivos. El mundo de la cultura es un mundo real, el concepto de espíritu es el que permanece fenomenológicamente confuso, la unidad que concibe Cassirer es puramente funcional o sea que el principio reside en la función misma. Las formas simbólicas son múltiples, y cada una se diversifica internamente en el proceso histórico, las formas simbólicas son un producto humano, este es un producto colectivo tampoco hay duda de que su producción y su vigencia cualifican las formas históricas de la comunidad., la variedad de tesis sobre la razón, así como la variedad de las formas simbólicas en general, tiene su principio unitario en la comunidad del hombre con el ser.

⁹⁴ Idem.

⁹⁵ Op. Cit. Pp. 234

El ser humano esta constituido como ser de comunidad, “no es la forma simbólica la que crea la comunidad, es la comunidad como nota esencial del hombre la que hace posible y necesaria la creación y el uso de las comunidades institucionales”.⁹⁶

El concepto de comunidad se aplica al orden real de lo humano, lo esencial en los hombres es la comunidad misma, es decir aquella condición de ser por la cual su existencia se desenvuelve por necesidad comunitariamente y en un modo de comunitario que es productor de formas variables de comunicación. Las formas simbólicas no son meras creaciones de un espíritu que de esta manera se expresaría a sí mismo, como sujeto del proceso histórico, el símbolo expresa el ser, el ser de quien se expresa y el de otra entidad ajena, este ser expresivo es comunitario, la comunicación no es sólo la transmisión de un mensaje subjetivo, el mensaje es siempre representativo de algo y por esto la comunicación es doblemente vinculatoria, atestigua la vinculación de los comunicantes con la realidad común y actualiza entre ellos la vinculación comunitaria que define formalmente su ser.

“La posesión del ser es por tanto literal y rigurosamente simbólica: posesión es comunicación”.⁹⁷ La razón es común por que es simbólica, la filosofía y las ciencias en general son una forma específica de posesión del ser, la posesión en el modo de la verdad racional.

El principio de la unidad y la comunidad de la razón es el recíproco del principio de unidad y comunidad de lo real.

La razón es activa, produce y no sólo reproduce, la mera reproducción de lo real sería simbólica y podría ser fidedigna pero no sería libre, si sus productos fueran uniformes, la verdad no sería racional si no fuese buscada propuesta, corregible, por que el principio de razón no versa sobre la razón primariamente sino sobre el ser. La razón nos da el ser por que ella misma se da, pensar es dar razón, la razón se da así misma.

⁹⁶ Ibid. 235

⁹⁷ Idem.

“La autenticidad de las formas simbólicas estriba en su unidad de sentido y en el hecho de que esa unidad es expresión de un modo de existencia”.⁹⁸ Además la propia forma simbólica es formativa y su vigencia determina esta doble comunidad, la de quienes se comunican mediante un lenguaje específico y la comunidad de todos ellos con el ser simbolizado de esta forma. Cualquier forma posible de simbolización ha de tomar como base una realidad común y por tanto intercomunicable.

La forma simbólica de la ciencia está regulada por la lógica, también presenta su propia lógica la simbolización artística y la mitológica, el hombre sea con la imaginación o con la razón no puede concebir lo real sino como un orden. Su mente es ordenadora pero lo real mismo se presenta ya ordenado, lo que cambia son las formas de representarlo y los sistemas y estilos dentro de cada forma; hay una forma científica y muchas teorías dentro de cada ciencia.

“Sería aventurado considerar que el lenguaje es una forma simbólica específica. El habla tiene múltiples virtualidades y hay varios modos de verdad verbal. La palabra es el instrumento simbólico de la ciencia, el mito, la política, dentro de un mismo género simbólico como la poesía caben variadas modalidades de expresión, como la épica, la lírica, la dramática etc”.⁹⁹ Toda forma de simbolización es una creación o producto del hombre para el hombre, el símbolo ha de efectuar una comunicación y esto requiere el apoyo en algo de que pueda hacerse participe al otro. Toda simbolización es verdadera, pues inclusive la ficción literaria, en tanto que forma una comunidad de sentido, en tanto que manifiesta algo que es participe.

“La palabra poética es menos comprometida y responsable, el sujeto de la comunidad mítica como el de la comunidad artística, ingresa en un mundo sin compromisos, en el cual la verdad tiene un valor absoluto y definitivo; la realidad es aquello

⁹⁸ Ibid. pp. 238

⁹⁹ Ibid. Pp.240

que se hizo de ella simbólicamente”.¹⁰⁰ Las formas simbólicas son históricas, pues aunque cada una este específicamente caracterizada y tenga su ley propia, la ley de evolución de todas ellas es común, siendo histórico el ser mismo que las produce.

CONCLUSIÓN.

Todo símbolo en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor, la expresión es un acto, el acto primario de ser, que es la simple existencia no es más que la potencia de ser hombre, la forma común de ser no es verdaderamente actual, sino en la diversidad infinita de las expresiones individuales, lo común se manifiesta en lo diferente, el símbolo por tanto expresa a la vez la forma de ser y un modo de existir.

El acto expresivo es productivo, con el símbolo se conforma, y en este sentido se produce, la individualidad de quien lo emplea, su ser es expresión, “pero el símbolo mismo es en todos los casos un producto”,¹⁰¹ la relación del símbolo con su productor es por esto directa, el símbolo expresa siempre a un hombre, nos dice quien es él y aunque el contenido significativo se refiera a otras cosas, presenta su individualidad con distinción existencial.

Los lenguajes simbólicos son sistemas de significación, con ellos se comunica una realidad. La comunicación no transmite simplemente unos contenidos significativos de una mente a otra mente, la comunicación expresa una actitud o disposición personal frente a las realidades significadas. La capacidad de representación simbólica no se agota en la relación con lo significado, ni depende sólo de su integración en un sistema simbólico formalizado, en su empleo efectivo, el símbolo común adquiere sin falla los matices de una expresión individual, con todas las características que corresponden a una situación concreta. “El

¹⁰⁰ Op. Cit. NICOL, Eduardo. Pp.241

¹⁰¹ Ibid. Pp.245

lenguaje es el elemento culturizador por excelencia, y por lo mismo la clave principal de la realidad humana, hay una correlación esencial, entre humanidad, lenguaje y cultura”.¹⁰²

La formación histórica de la individualidad sigue la misma línea que la diversificación de las vocaciones humanas, La comunidad se hace más compleja, el diálogo se enriquece de significaciones e intenciones expresivas. Y por ellos la civilización de la palabra como es ya la homérica, empieza con una idea del hombre, la cual es realidad y aspiración a la vez. La elección de una forma expresiva, y el modo como se ejercite, comprometen a cada uno en cada momento, la manera como se presenta a si mismo en su expresión afecta al otro y también lo compromete.

“El ente cuyo ser se actualiza en la expresión, es por ello mismo, productor de múltiples comunidades personales e institucionales”.¹⁰³ Cada una de estas tiene su propia modalidad simbólica, la comunidad no crea un lenguaje diferencial luego de haberse constituido, el lenguaje es constituyente. Los mundos se integran en el mundo, la ciencia como cualquier otro mundo lleva implícita la “concepción del mundo”, que atañe a todo el mundo, cada forma simbólica crea el ethos de su mundo, inherente a cada forma de expresión se convierte en tema expreso, y se define en esa forma específica que es la filosofía, es una palabra la que mueve a reflexionar sobre una palabra. La reflexión no sólo relaciona a cada cual con sí mismo, es un régimen dialógico, como lo es el método de la mayéutica. Emplear símbolos es hacerse responsable desde el momento en que los símbolos son optativos.

Cada individuo esta inscrito en el régimen del preguntar y el responder, en la constante inminencia del preguntarse a sí mismo y dar razón de si mismo. “Pero toda

¹⁰² Ibid. Pp 249

¹⁰³ PERÉZ , Tapias, José Antonio, Filosofía y Crítica de la Cultura, edit, Trotta. Pp. 199

expresión es significativa, la comunicación participa siempre de algún modo la presencia del ser”.¹⁰⁴

Cada símbolo reporta aquello que es esencialmente comunicable, la interrelación que parece inexplicable, se basa en el carácter dialógico o cooperativo de la función simbólica. El interprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino. Cada símbolo tiene un significado, definible por su relación con el objeto.

La creación simbólica es más libre, en los ordenes de sentido no regulados por la lógica de la ciencia, pero tampoco en ellos la libertad altera el orden, sino que más bien lo crea, en la ciencia la libertad es restringida, el orden simbólico ha de acomodarse, sin falla ni desviación, al orden objetivo.

El reconocimiento de la realidad culmina en la operación humana por excelencia de “dar nombre a las cosas” que es como reproducir el acto de su creación primera.

“La palabra es guía; nuestra manera de existir, en tanto que humanos implica el discurso, discurrir es transitar verbalmente, la existencia es discursiva, y el discurso es una formalidad simbólica”.¹⁰⁵

Ningún sujeto esta solo por que la comunidad es un carácter ontológico o constituyente del ser humano, tampoco el acto expresivo es algo inconexo, cualquiera que sea su peculiar estilo, intención y originalidad, el acto se integra necesariamente en una forma simbólica y un orden de sentido que tienen su estructura y su ley de formación.

“Si hay una base determinante, la evolución del lenguaje y por ende del pensamiento filosófico, sería tan sólo un reflejo de la única realidad auténticamente dinámica”.¹⁰⁶ Lo ajeno lo reconocemos como posibilidad humana, o sea común, el otro manifiesta con su acción unas posibilidades de ser que son propias y ajenas a la vez y nunca

¹⁰⁴ NICOL, Eduardo, *Metafísica de la expresión*, editorial, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1974. pp 253.

¹⁰⁵ TEODORO, Ramírez, Mario Teodoro, *Devenires: Revista de filosofía de la cultura*, “¿Qué es filosofía de la cultura?”, año I, No 1, Enero 2000. Edit. U.M.S.N.H. PP. 137

¹⁰⁶ *Ibid.* 268.

extrañas, “comprensión es comunidad, y comprender la comunidad es realizarla, los filósofos no solo han de entender, “hablan con entendimiento” según la frase de Heráclito, quien es citado por Nicol, invitando a todos a adherirse a lo común y compartido, lo compartido es lo común y esta razón compartida es la razón simbólica”.¹⁰⁷ Y esta tuvo según Eduardo Nicol que desenvolverse en el marco de una ciencia primera, como metafísica de la expresión.

Al lado de una función democrática, por la confrontación de los argumentos, la expresión pública, la expresión de un público, llena también una función identitaria: la de afirmarse ante los demás.

Para la expresión de públicos alejados, la identidad es a menudo un resorte de esta expresión pública. Ella es el resultado de una brecha entre la imagen proyectada por el grupo y la imagen que el grupo tiene de sí mismo.

Estigmatizado, un grupo busca apropiarse de este estigma e invertirlo, o por lo menos hacer de él un recurso identitario que pueda ser movilizad. La expresión ciudadana nos remite aquí a un reconocimiento de las personas (individual y colectivo). Las capacidades de Internet para proyectar esta reivindicación de identidad también la convierten en una tecnología que construye un vínculo social.

Así pues, la expresión ciudadana no cae de su peso, ella implica también un recorrido, un acompañamiento, una mirada crítica, un reconocimiento individual y colectivo de las personas. El camino es largo para que la expresión ciudadana sea un derecho efectivo como el voto.

Un camino que pasa primero por el aprendizaje, la formación de la expresión y por una mutación cultural: la interiorización por la mayor cantidad de personas de que esta expresión es, no solamente un derecho, sino también un resorte de transformación social. Raras son actualmente las políticas públicas que favorecen y acompañan esta toma de la

¹⁰⁷ Ibid. Pp. 278

palabra. Es por eso que la expresión ciudadana no es solamente tomar la palabra, una expresión de carácter público relativa a la vida en sociedad, sino también el producto de un acompañamiento, de un aprendizaje. Es el conjunto de un proceso que permite el acceso a la toma de la palabra de los habitantes de un territorio en lo que se refiere a la vida en sociedad, en una acción participativa.

Esta idea de proceso evoca una dinámica en construcción, una organización colectiva, un reconocimiento de las identidades colectivas e individuales que deben plasmarse por medio de la observación, la comprensión, el análisis y la aproximación de situaciones. El ser humano mediante la expresión, se conoce a sí mismo y conoce al otro, a la vez que crea y recrea su realidad, mostrando la actividad de su espíritu mediante símbolos.

CAPITULO III

LA EXPRESIÓN COMO UNA FORMA SIMBOLICA

INTRODUCCIÓN

Cassirer parte de la naturaleza simbólica de nuestra conciencia en su totalidad, puesto que la creatividad de la conciencia no es otra cosa que la creación activa de las formas simbólicas. Es necesario en primer lugar comprender a que se refiere Cassirer con la filosofía de las formas simbólicas y en particular cual es su concepción de forma y de símbolo, para así poder analizar de una manera más acertada la diferencia y similitud de cada una de estas. Pero sobretodo si la expresión puede ser considerada como forma simbólica, a partir de la teoría del autor antes mencionado.

Lo mismo el lenguaje que el mito, revela ahora como órgano peculiar de una comprensión y en cierto modo de una creación ideal del universo que posee al lado al lado del conocimiento científico teórico y frente al mismo su propia tarea y su derecho particular. El mismo nombre de la lógica indica que en su origen la reflexión sobre la forma del saber se interpretaba de la manera más íntima con la reflexión relativa a la forma del lenguaje. Las fronteras de la lógica y el lenguaje sólo se van distinguiendo y fijando muy paulatinamente, cierto que hoy ya nadie pensara en renovar el ideal de la gramática filosófica de modo que simplemente se ha tratado, de descubrir y deducir las leyes del lenguaje de las del discurrir y el concluir racionales.

La forma que adopta la construcción de conceptos y clases en la esfera mítica y religiosa muestra con particular claridad el sentido y la condicionalidad idealistas de la formación de conceptos en general. La teoría lógica tradicional nos enseña a formar el

concepto fijando nuestra atención en las cualidades estables de las cosas, comparándolas unas con otras y entresacando lo que tienen de común.

Sin embargo desde puntos de vista puramente lógicos se revela como totalmente insuficiente, y lo va resultando cada vez más cuanto más se dirige la mirada por encima del círculo restringido del pensar científico y específicamente lógico a otros dominios y otras direcciones del pensamiento. “El verdadero fundamentum divisiones no está en último término en las cosas sino en el espíritu o sea que el mundo tiene para nosotros la forma que el espíritu le confiere. Y toda vez que pese a su unidad, este no es en modo alguno una mera simplicidad, sino que lleva en sí una mera multiplicidad concreta de direcciones y actividades diversas, de ahí que también el ser y sus clases, sus conexiones y diferencias deban aparecérsenos como algo otro, según se los mire a través de medios espirituales distintos.”¹⁰⁸

Antes bien, todo lo que llamamos mito está condicionado y mediado por el lenguaje, pues depende de una carencia básica de éste, de una de sus debilidades de origen. No cabe duda de que sigue habiendo tanta mitología como en los tiempos de Homero, sólo que no nos damos cuenta pues vivimos a su propia sombra. En el sentido más elevado de la expresión, la mitología es coerción ejercida por el lenguaje sobre el pensamiento en todas las esferas posibles de la actividad espiritual.

Así el sonido del habla aspira a “expresar” de algún modo el acontecer objetivo y subjetivo, el mundo de lo “exterior”, como del “interior”, pero lo que conserva no es la vida de la plenitud concreta de la existencia, sino una abreviación muerta. Todo “significado” al que el sonido aspira no pasa jamás de mero “señalamiento” que frente a la diversidad y totalidad concretas de la visión auténtica aparece mezquino y vacío sin remedio.

¹⁰⁸ Op.Cit. 63

Lo mismo que al mundo de los objetos le pasa al del yo: cuando habla el alma ¡ay! El alma no habla ya, no falta más que un paso para dictaminar, con la moderna crítica escéptica del lenguaje, la completa disolución del presunto contenido de verdad de éste, y para adoptar el punto de vista de que constituye, ni más ni menos, una especie de fantasmagoría del espíritu, y así fantasmagoría serán no sólo el mito, el arte, el lenguaje, sino al fin de cuentas incluso el conocimiento teórico; tampoco este refleja nunca, sin más la esencia escueta de las cosas, sino que la debe verter en “conceptos”.

“El individuo afirmó Wilhem von Humboldt a propósito del lenguaje vive con los objetos en gran medida y aún exclusivamente toda vez que su sensación y acción dependen de sus representantes tal como le son representados por el lenguaje. Merced al mismo acto en cuya virtud hila el lenguaje, se hila así mismo y cada lenguaje traza alrededor del pueblo al que pertenece un círculo del que sólo es posible salir si es para entrar en otro. Otro tanto cabe decir de cada una de las formas simbólicas, del lenguaje como del arte, o del mito, en la medida en que cada una es una modalidad particular del ver y trae consigo una fuente de luz propia que le es exclusiva.

Si se trata digamos del lenguaje, cabe preguntar por la precedencia de las designaciones de las cosas sobre las de procesos y actividades o a la inversa; preguntar si el pensar lingüístico capta primero las cosas o los procesos y si en consecuencia, construye primero las raíces nominales o las verbales.

Las ataduras originarias de la conciencia lingüística con la conciencia mítico-religiosa se manifiestan ante todo en el hecho de que todas las construcciones lingüísticas se nos presentan al propio tiempo como míticas, de que parecen dotadas de fuerzas míticas determinadas y de que lo que es más la palabra del lenguaje se convierte en una especie de potencia originaria, en la que todo ser y acontecer tiene su raíz.

Así pues aquello que designamos simplemente como mitología no fue más que un pequeño residuo de una etapa general de la evolución de nuestro pensamiento, una débil

supervivencia de aquello que constituyó un reino completo del pensamiento y del lenguaje. “Nunca se obtendrá una comprensión adecuada de la mitología, si no empezamos por percatarnos de aquello que llamamos animación fue en realidad absolutamente necesario para el crecimiento de nuestro lenguaje y nuestro entendimiento. Era absolutamente imposible captar y retener el mundo exterior, reconocerlo y comprenderlo, entenderlo y nombrarlo sin esta metáfora fundamental, sin esta mitología universal, ese soplar de nuestro propio espíritu en el caos de los objetos y volver a crearlo a imagen nuestra.”¹⁰⁹ El principio de esta segunda creación fue la palabra, y podemos añadir en realidad, que todo se hizo gracias a la palabra y se nombró y reconoció por ella y que sin ella nada se hizo de lo que esta hecho.

La palabra y la imagen mítica que inicialmente se enfrentaron al espíritu como duros poderes reales, han descartado ahora de sí toda realidad y eficacia, ya no son más que un éter en el que el espíritu se mueve libremente y sin resistencia. Y esta liberación no se produce por el hecho de que el espíritu haya desechado la envoltura de la palabra y de la imagen, sino debido a que se sirve de ambas como órganos llegando así a conocerlas como aquello que son según su razón más profunda esto es como propias revelaciones de sí mismo. Se puede extraer del todo del lenguaje un determinado círculo de fenómenos lingüísticos que se pueden designar como “metafóricos” en sentido más estricto y oponen al sentido “verdadero” de la palabra y del lenguaje, podemos distinguir en el arte entre una forma de representación que persigue simplemente la plasmación del contenido intuitivo sensible y otra que se sirve de medios de expresión alegórico-simbólicos y podemos hablar también del pensar mítico como una forma de pensar que se distingue por marcar perfectamente determinadas y susceptibles de caracterización precisa de la forma lógico científica de nuestra elaboración de conceptos. “En cambio lo que se designa con el

¹⁰⁹ Véase CASSIRER Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo.146

concepto de la forma simbólica es algo distinto y más general”.¹¹⁰ La importancia de este capítulo reside en mostrar, si la expresión se puede considerar como una forma simbólica.

3.1 LA EXPRESIÓN SENSIBLE E INTUITIVA

El lenguaje tiene una fase sensible cuando se expresa, la crítica del conocimiento muestra que el conocimiento no puede admitir simplemente la antítesis de “sujeto” y “objeto”, de “yo” y “mundo”, sino que tiende a fundamentarla primero a partir de los presupuestos del conocimiento mismo y determinarla en su significación. También la consideración de la expresión artística, mítica o lingüística se encuentra en el peligro de equivocar su meta, si en lugar de penetrar libremente en las formas y leyes individuales de la expresión misma, parte previamente de suposiciones acerca de la relación entre “original” y “copia”, entre “realidad” y “apariciencia”, entre mundo “interior” y “exterior”. Antes bien, la cuestión consiste en saber si todas estas distinciones no están condicionadas justamente por el arte, por el lenguaje y por el mito, y si cada una de estas formas al establecer las distinciones, no debe proceder según diferentes puntos de vista, fijando, consecuentemente, diferentes líneas de demarcación.

El espíritu se prende a sí mismo y capta la antítesis que existe entre él y el mundo “objetivo”. El contenido anímico y una expresión sensible aparecen aquí unidos de tal modo que el uno no existe frente al otro independiente y autosuficientemente, sino que por el contrario sólo en y con él se realiza. Ambos, contenidos y expresión llegan a ser lo que son sólo en su interpretación.

Surge el lenguaje como un todo y a través de la cual todas sus partes se mantienen unidas, desde la expresión sensible más elemental, hasta la expresión espiritual más elevada. Y no

¹¹⁰ Op.Cit,p140

sólo el lenguaje fonético formado y articulado sino ya la más simple expresión mímica acerca de un proceso interno muestra ya esta trabazón indisoluble.

En esta medida la moderna psicología del lenguaje ha asociado con el problema del lenguaje el problema de la psicología general de los movimientos expresivos, para la visión sensualista, el estado fijo y rígido de la conciencia es lo primero está dado y, en cierto sentido, lo único que está dado. “Se está reconociendo que toda “realidad” de lo psíquico consiste en procesos y cambios, mientras que la fijación de los estados sólo representa la obra accesoria de abstracción y análisis. Así pues también el movimiento mímico es la unidad inmediata de lo “interno” y lo “externo” de lo “espiritual” y lo “corporal” en la medida en que en aquello que directa y sensiblemente es, se significa y anuncia algo más que está presente en el movimiento mímico mismo”.¹¹¹

El objeto se aleja más y más de tal modo que para la autorreflexión crítica del conocer puede aparecer en última instancia como el “punto infinitamente lejano”, como tarea infinita del conocimiento, pero es en este aparente alejamiento donde adquiere su verdadero carácter ideal. A medida que nos remontamos al contenido auténtico e independiente de los lenguajes mímicos, todos los meros “signos de conceptos” parecen desvanecerse y quedar sustituidos por simples “signos de cosas”.¹¹²

El ademán está conectado con la palabra, las manos están conectadas con el intelecto de tal modo que verdaderamente parecen formar parte de él. Si bien el ademán, en virtud de un carácter de las “cosas” mejor que el elemento incorpóreo del sonido, por así llamarlo, el sonido alcanza su libertad interna precisamente por que en él se rompe esa relación el sonido como un devenir ya no puede reproducir inmediatamente el ser de los objetos. Desde el punto de vista objetivo se vuelve apto para servir, no sólo para expresar cualidades materiales, sino ante todo para expresar relaciones y determinaciones formales

¹¹¹ Op.Cit,p135

¹¹² Op.Cit,p139

de relación, desde el punto de vista subjetivo, en el sonido se traducen la dinámica del sentimiento y del pensamiento. El lenguaje humano es un lenguaje articulado.

El lenguaje sale de la envoltura sensible en que hasta ahora aparecía, la expresión mímica o analógica cede la expresión puramente simbólica que, precisamente en y por virtud de su “otro ser” se convierte en portador de un nuevo y más profundo contenido espiritual.

El lenguaje tiene una parte intuitiva a la hora de expresarse, en la expresión denotamos el espacio y las relaciones espaciales como algo intuitivo. En la reflexión sobre el lenguaje no puede trazarse una tajante línea divisoria entre el campo de lo sensible y el campo de lo inteligible, en forma tal que ambos quedaran como esferas aisladas entre sí, correspondiendo a cada una de ellas una especie propia e independiente de “realidad”. Aún las más abstractas configuraciones del lenguaje revelan claramente la conexión que guardan con las bases intuitivas primigenias en que originalmente tienen sus raíces. “Aquí la esfera del “sentido” no sólo se aparta de la “sensibilidad” sino que ambas permanecen estrechamente unidas. El paso del mundo de la sensación al mundo de la “intuición pura”, que la crítica del conocimiento demuestra que es un momento necesario en la estructura del conocimiento, una condición del concepto puro del yo y del concepto puro del concepto, tiene su exacta contrapartida en el lenguaje”.¹¹³

El simbolismo fonético sirve aquí para expresar ese proceso espiritual fundamental que se va manifestando con claridad creciente en la formación del lenguaje, muestra como el yo se aprehende así mismo en la contrafigura de la acción verbal y cómo al irse ésta perfilando con mayor precisión, el yo se encuentra también a sí mismo y comprende la posición especial que ocupa.

El hombre tiene que habérselas con eso que llamamos cosas reales, sensibilidad humana. Necesita, en efecto, saber lo que son las cosas o las situaciones en que se

¹¹³ Op. Cit. p159

encuentra. Sin compromiso ulterior, llamamos inteligencia a la actividad humana que procura este saber. El vocablo designa aquí no una facultad sino una serie de actos o actividades.

Para que la intelección tenga lugar es menester que las cosas estén, en alguna manera, previamente presentes. No basta con que las cosas sean reales, ni con que "haya" cosas reales en el mundo, es necesario que las cosas reales estén presentes en un modo especial de enfrentarnos con ellas. En este sentido, las cosas reales no nos están presentes, sino desde nosotros mismos, es decir, según un modo nuestro de enfrentarnos con ellas. No hay la menor duda de que en última instancia las cosas me son presentes por los sentidos. Para entrar en el problema, no me importa la diferencia, profunda, pero ajena a nuestro propósito, entre sensibilidad externa e interna; un tratamiento extenso del tema exigiría precisar los matices en vista de esta diferencia. Pero para seguir la exposición, basta con referirse a la sensibilidad externa, cosa siempre más clara; porque cuanto vayamos a decir se refiere a la sensibilidad en cuanto tal. Las cosas, pues, nos están presentes primeramente por los sentidos. Pero ¿en qué consiste la función sensorial que nos hace presentes las cosas reales? Se habla de percepciones. Mas la percepción tiene muchos momentos distintos, por ejemplo, el momento intencional de referir el contenido sensible a su objeto. Sin embargo, no es este el momento primario de la sensibilidad. Sentir no es primeramente percibir. Sí eliminamos todos los momentos intencionales de la percepción, nos queda el puro "sentir" algo. ¿Qué es simplemente sentir? La cuestión es grave. Husserl estima que eso que aquí llamo puro sentir, por ejemplo, sentir un color, es tan sólo el momento material o hilético de la conciencia perceptiva; lo que llamamos sensibilidad, nos dice, representa el residuo fenomenológico de la percepción normal después que hemos quitado la intención. Heidegger lo llama *Faktum brutum* y Sartre vuelve a hablarnos de lo sensible como de

algo meramente residual. Pero ¿es la sensibilidad un mero residuo? ¿No será más bien lo principal y aquello en donde ya se ha jugado la partida en el problema de la realidad? La propia intelección no es ajena a esta cuestión esencial ni puede serlo.

Con su inteligencia, el hombre sabe, cuando menos intenta saber, lo que son las cosas reales. Estas cosas están "dadas" por los sentidos. Pero los sentidos, se nos dice, no nos muestran lo que son las cosas reales. Este es el problema que ha de resolver la inteligencia y sólo la inteligencia. Los sentidos no hacen sino suministrar los "datos" de que la inteligencia se sirve para resolver el problema de conocer lo real. Lo sensible es siempre y sólo el conjunto de "datos" para un problema intelectual. Es la concepción de todo el racionalismo de una u otra especie, por ejemplo, de Cohen: lo sensible es mero "dato".

Que esto sea verdad en lo concerniente a un conocimiento estricto y riguroso, es algo innegable. Pero aquí se trata de lo que constituye la indole propia de lo sensible tomado en sí mismo. Y situada así la cuestión nos preguntamos, la realidad no está ausente de la sensibilidad. Porque lo primero en que se piensa, y con razón, es en que si los datos sensibles no poseyeran el momento de realidad, de dónde lo obtendría la inteligencia. Tendríamos con la inteligencia "ideas" pero lo más cercano a la realidad es lo sensible. Y es que el vocablo y el concepto de "dato" es manejado en esta concepción con una singular imprecisión. Por un lado, "dato" significa dato *para* un problema. Es lo que se nos acaba de decir. Pero esto, con ser verdad, no es la verdad primaria. Porque—es el otro sentido de la palabra "dato"—un dato sensible no es primariamente dato *para* un problema, sino dato *de* la realidad. Y al amparo del primer sentido, se nos quiere hacer olvidar el segundo que es el primario y radical. La función de lo sensible no es plantear un problema a la inteligencia, sino ser la primaria vía de acceso a la realidad. La concepción anterior es una gigantesca pretensión de la sensibilidad en el problema

filosófico del enfrentamiento del hombre con las cosas reales. Lo sentido es dato de la realidad. Y entonces se plantea inexorablemente la cuestión de en qué consiste el carácter de estos datos, esto es, cuál es la estructura esencial de la sensibilidad humana.

Como datos de la realidad, se nos dice, los datos son "intuiciones". Sentir es formalmente intuir. La inteligencia entra en juego precisamente para entender lo que intuimos y hasta lo que no intuimos. Desde los tiempos de Platon y de Aristóteles, lo que llamamos intuición sensible se ha considerado como un conocimiento. Y se ha caracterizado este conocimiento por su inmediatez. Sí no el vocablo, la idea está en aquellos grandes maestros griegos. En la intuición el objeto está inmediatamente presente sin la mediación de otros factores tales como las imágenes, los recuerdos, los conceptos, etc. La intuición sería el conocimiento por excelencia. La inteligencia es, entonces, el sucedáneo conceptual que elaboramos para conocer aquello de que no tenemos intuición.

Esta concepción del sentir no es falsa; pero ¿es suficiente? Porque lo cierto es que el hombre carece, por ejemplo, de una intuición suprasensible. Su intuición es pura y simplemente "sensible". La filosofía ha propendido a hacer de la sensibilidad una especie de intelección minúscula, olvidando justamente el momento que la caracteriza formalmente: el ser "sensible". En la filosofía de Husserl ha cruzado el problema de una caracterización más precisa de lo que es la intuición. En la intuición, el objeto está dotado de una presencia originaria; es decir, no es una presencia a través de un intermedio tal como una fotografía. Pero esto no basta. Husserl no nos lo dice, precisamente porque no se hace cuestión del carácter sensible de nuestra intuición.

Y es que a pesar de todos estos esfuerzos, se ha eliminado el momento más característico y propio de la intuición sensible a beneficio del momento meramente

cognoscitivo, intuitivo. ¿Qué es, pues, nos volvemos a preguntar, lo sensible de nuestra intuición? No es una "presencia" todo lo inmediata que se quiera, sino una presencia en "impresión". Sentir es la presencia impresiva de las cosas. No es mera intuición sino intuición en impresión. Lo sensible de nuestra intuición está en este momento de impresión.

La filosofía moderna ha tomado este concepto de impresión como afección. Y como toda afección es subjetiva, lo sensible, como mera afección del sujeto, queda desligado de lo real. Pero esto es a todas luces insuficiente. Porque el ser afección no agota la esencia de la impresión. Ya desde siglos atrás se había visto que en la afección de la impresión nos es presente aquello que nos afecta. Este momento de alteridad en afección es la esencia completa de la impresión. Por esto las impresiones no son meramente afecciones subjetivas. Y por eso también, lo sensible es a una un dato de la realidad y un dato para la intelección de lo real.

Porque el hombre no sólo siente este "verde", por ejemplo, sino que siente la "realidad" verde. En el caso de las impresiones humanas, la alteridad en afección no está constituida solamente por su contenido sino también por su *formalidad* de realidad. El hombre siente la realidad de lo real. Ciertamente este momento de realidad no puede llamarse impresión sin más, porque no es una segunda impresión junto a la impresión del verde. Pero es que tampoco puede llamarse sin más impresión al contenido, Contenido y realidad son dos momentos de una sola impresión: la impresión humana. Pero para contraponerme más explícitamente al empirismo, y también al racionalismo, he centrado el problema de la impresión en el momento de realidad, y para abreviar he llamado a su aprehensión sensible impresión de realidad.

En virtud de su sensibilidad, el hombre se encuentra formalmente inmerso en la realidad. El animal tiene también impresiones, pero la alteridad que en ellas se le da, es la de algo meramente "objetivo", esto es, distinto e independiente de la afección que sufre. El animal reconoce la voz de su dueño como algo perfectamente distinto de sus afecciones, etcétera. Pero esto no pasa de ser un "signo objetivo" para sus respuestas. La alteridad del animal lo es siempre y sólo de un signo objetivo. Esta objetividad no pasa de ser eso: la independencia respecto de la afección, la objetividad de un estímulo cuya afección como tal se agota en la estimulación por algo distinto del afectado. El animal puede ser y es objetivista, tanto más objetivista cuanto más perfecto sea. Pero no es ni puede ser jamás realista. Y esta es la cuestión: el animal no tiene impresión de realidad. por eso en el rigor de los términos, el residuo es no el contenido determinado de la impresión, sino el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo.

En un estímulo, lo estimulante no tiene más carácter objetivo que el de desencadenar una respuesta. Su contenido es sólo de y para una respuesta. En cambio, en la impresión humana el contenido nos afecta como algo que es propiedad suya, por así decirlo, propiedad de aquello que nos muestra la impresión; es, como suelo decir, algo de suyo posee como caracteres propios suyos los contenidos de la impresión. Por esto el momento de realidad no es un contenido más, sino un modo del contenido, lo que he llamado formalidad. Es una formalidad según la cual se nos presenta el contenido de las impresiones sensibles. El momento de realidad no es algo que está allende lo que los sentidos nos dan en sus impresiones. Pero lo que estas impresiones nos dan son las "cualidades".

Esta formalidad es aquello según lo cual nos enfrentamos primariamente con las cosas. Pero no es algo meramente subjetivo sobre lo cual la inteligencia razonara para llegar a la realidad de suyo de las cosas; no se trata de esto. El momento de realidad

pertenece física y formalmente a la impresión en cuanto tal. El mero contenido sensorial se nos presenta en la impresión como siendo ya algo de suyo. Y este "ya" expresa con toda exactitud lo que venimos diciendo. La versión a la realidad, es un momento físico de la impresión en virtud del cual la formalidad de realidad pertenece a la impresión misma en su modo de alteridad, Las cosas no nos son simplemente presentes en la impresión, sino que nos son presentes *en* ella, pero como siendo ya *de suyo*. Como ha dicho, este momento del "ya" expresa que en el impresionar, la realidad de lo que impresiona es un prius respecto del impresionar mismo. Un prius que no es cronológico, pero sí algo previo según su propia razón. Y por eso la remisión a la cosa real es una remisión física y posee una inmediatez física también. En la impresión sensible estamos físicamente remitidos *a* la realidad *por* la realidad misma. Este momento de realidad, es decir, el "de suyo", no se identifica con el contenido, pero tampoco con la existencia; ambas son reales tan sólo en la medida en que competen "de suyo" a lo que impresiona. Tal es la estructura esencial de la sensibilidad humana, radicalmente distinta de la sensibilidad animal.

Ahora volvamos la mirada hacia la intelección misma en cuanto tal, Innegablemente hay una diferencia esencial con el sentir. El hombre no sólo recibe impresiones de las cosas, sino que además las concibe y entiende de una manera u otra, forma proyectos sobre ellas, etc. Ninguno de estos actos puede ser ejecutado por los sentidos; los sentidos, por ejemplo, no pueden aprehender ideas generales ni pueden juzgar acerca de lo que las cosas son. Esto es suficiente para distinguir ya desde la entrada en el problema, la intelección y todo el sistema de sentires humanos.

Pero esto no basta. Estos actos están ejecutados tan sólo por la inteligencia, sí, pero ¿en qué consiste formalmente la intelección en cuanto tal? . Todos los actos a que acabamos de aludir son exclusivos de la inteligencia. Pero la verdad es que si queremos

hacer una descripción más precisa de tales actos nos encontramos siempre con que hay que decir lo siguiente: concebir es concebir cómo son o pueden ser las cosas en realidad, juzgar es afirmar cómo son las cosas en realidad, proyectar es siempre proyectar cómo habérmolas realmente con las cosas, etc. Aparece siempre en todos los actos intelectuales este momento de versión a la realidad. Todos los actos y actividades intelectuales se mueven siempre en algo que, para facilitar la expresión, llamaré aprehensión de las cosas como realidades. Sólo aprehendidas como reales es como la inteligencia ejecuta sus actos propios, forzado a ello por la realidad misma de las cosas, En este sentido, la aprehensión de realidad es el acto *elemental* de la inteligencia.

La aprehensión de realidad no es sólo el acto elemental de la inteligencia, sino que es un acto *exclusivo* de ella. Ciertamente, hemos dicho que en la impresión de realidad—que es sensible—aparece el momento de realidad. Pero se trata de la sensibilidad *humana*. El adjetivo "humano" era esencial en el problema de la sensibilidad. Dejemos, pues, de lado cuanto hemos dicho de la sensibilidad humana y atendamos tan sólo al *puro sentir* tal como se da en el animal. Esto nos permitirá descubrir a una la esencia del sentir y la esencia de la inteligencia. ¿Qué se entiende por pura sensibilidad? Sentir, tanto fisiológica como psíquicamente, es la liberación biológica del estímulo en cuanto tal. La sensibilidad se constituye y se agota en el estímulo. Por esto es por lo que el animal se mueve, según vimos, entre meros signos objetivos. Un estímulo es siempre y sólo algo que suscita una respuesta biológica. La estimulación se agota en este proceso: es lo propio del puro sentir en cuanto tal. La realidad es el carácter según el cual las cosas son de suyo, estimulen o no al hombre, duren o no duren más que lo que dure la estimulación. Por eso los estímulos reales no se agotan en el proceso de estimulación. Además, el puro estímulo es siempre específicamente determinado, mientras que realidad es algo por lo pronto no específico, indeterminado. En el rigor de los términos

es trascendental, pero es un aspecto del problema que excede de nuestro actual propósito. El estímulo y realidad son dos Formalidades completamente distintas. El estímulo es la formalidad de las cosas en cuando se suscita un respuesta; realidad es la formalidad según la cual las cosas son de suyo. Lo primero es exclusivo del puro sentir; lo segundo es exclusivo de la intelección. Esta versión a la realidad no es sólo el acto elemental y exclusivo de la inteligencia, sino que es el primario y más radical de sus actos. La aprehensión de realidad es el *acto radical* de la inteligencia. Es por esto lo que formalmente constituye el inteligir en cuanto tal. La aprehensión de realidad es, en efecto, el punto preciso en que surge en el animal humano el ejercicio de la intelección.

Todo sentir, toda estimulación, tiene tres momentos: un momento receptor, un momento tónico en que se encuentra el viviente en cuestión y un momento de respuesta adecuada, Los tres momentos no son sino tres momentos de un solo fenómeno unitario: la estimulación. Según sea la complicación interna del animal, debida a una estructura de formalización, las respuestas adecuadas a un mismo estímulo pueden ser, y son, muy varias; es lo que constituye la riqueza del sentir animal (prescindo, naturalmente, de la riqueza de especificación), Pero por amplio que sea, el elenco de estas respuestas adecuadas está asegurado, en principio, por las estructuras mismas del sentir animal.

Pero en el caso del hombre la cosa es más compleja. La complicación estructural del hombre es tal que el elenco de posibilidades de respuesta adecuada al estímulo que la suscita no queda siempre asegurado por la estructura de su puro sentir: el hombre es el animal híperformalizado. ¿Qué tiene que hacer entonces el hombre? Suspende, su actividad responsiva y, sin eliminar la estimulación, sino conservándola, hace una operación que en los adultos llamamos hacerse cargo de la realidad. Se hace cargo de lo que son los estímulos y de lo que es la situación que le han creado. No es que abandone el estímulo y se ponga a considerar cómo pueden ser las cosas en sí mismas;

esto es inicialmente quimérico. Lo que hace es aprehender los estímulos, esto es, como realidades estimulantes. Es justamente el orto de la intelección. La primera función de la inteligencia es estrictamente biológica; consiste en aprehender el estímulo (y el propio organismo, naturalmente) como realidad estimulante, lo cual le permitirá elegir la respuesta adecuada. La inteligencia se moverá a partir de aquí en el ámbito de la realidad abierto en este primer acto psico-biológico de hacerse cargo de la realidad, en este acto de aprehender el estímulo y la situación creada. La inteligencia está así, por un lado, en continuidad perfecta con el puro sentir, pero, por otro, situada en el ámbito de lo real, se ve forzada por las cosas mismas a concebirlas, juzgarlas, etc.: es el desarrollo intelectual del "primer" acto psico-biológico de hacerse cargo de la realidad.

La inteligencia aparece, pues, en su función aprehensiva de la realidad precisa y formalmente en el momento mismo de superación del puro sentir mediante una suspensión del carácter meramente estimulante del estímulo. Por consiguiente, la aprehensión de realidad no es tan sólo lo que subyace elementalmente a todo acto intelectual ni es tan sólo una operación exclusiva de la inteligencia, sino que es el acto más radical de ella. La inteligencia consiste formalmente en aprehender las cosas en su formalidad de realidad. Sí se quiere hablar de "facultad" habrá que decir que la inteligencia es la facultad de lo real, no, como suele decirse, la facultad del ser.

Pero entonces surge aquí un grave problema, que antes hemos dejado expresamente de lado y con el que ahora hemos de enfrentarnos. La sensibilidad humana, no la animal, siente impresionantemente la realidad; está, pues, desde sí misma, vertida a la realidad. Sus impresiones, en efecto, lo son de realidad, pero sí la inteligencia consiste formalmente en aprehender el estímulo como realidad surge la cuestión esencial: ¿cuál es la "relación", digámoslo así, entre la inteligencia humana y la sensibilidad humana? ¿Cuál es, en definitiva, la estructura de la inteligencia humana en cuanto tal?

Hacíamos ver antes que el sentir humano posee un momento propio, la impresión de realidad, esto es, que por su propia índole la sensibilidad humana no es puro sentir, sino un sentir cuyo carácter humano consiste en su intrínseca versión al estímulo como realidad. Ahora bien, acabamos de ver que la versión a la realidad es el acto formal propio de la inteligencia, lo cual significa que el sentir humano es un sentir ya intrínsecamente intelectual; por eso es por lo que no es puro sentir. Por otra parte, la inteligencia humana no accede a la realidad sino estando vertida desde sí misma a la realidad sensible dada en forma de impresión. Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir con sentimientos. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Lo humano de nuestra inteligencia no es primaria y radicalmente finitud sin más, sino el ser con sentimientos. Aclaremos algo este concepto, solamente algo, porque el desarrollo completo del problema excede de los límites de estas sucintas notas introductorias.

No se trata únicamente de que haya una prioridad cronológica del sentir respecto del inteligir. Porque, cuando menos por lo que respecta al momento de realidad, este momento está aprehendido en un solo acto. La impresión de realidad es, en efecto, un momento del sentir humano y es a la vez el acto formal de inteligir. En este punto no hay dos actos, uno anterior al otro, sino un solo acto.

Tampoco se trata de dos actos, uno de sensibilidad y otro de inteligencia, que tengan el mismo objeto. Que no exista sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible. y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real. Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprehendido en su mismidad alguna unidad en el acto aprehensor mismo. Esta unidad

consistiría en que ambos actos, el sensible y el intelectual, son conocimientos, son actos cognoscitivos. El intelectual es cognoscitivo porque conoce y juzga lo que los sentidos aprehenden, y el acto de sentir es también un conocimiento intuitivo. Son dos modos de conocimiento. En su virtud, el propio Aristóteles atribuyó a veces caracteres noéticos al sentir.

Kant va más lejos: ni sentir ni inteligir son dos actos cognoscitivos, sino que la inteligencia y la sensibilidad son dos actos que producen por coincidencia un solo conocimiento, caracterizado por esto como sintético. Husserl amplía estas consideraciones; sentir e inteligir serían dos actos que componen el acto de conciencia, el acto de "darme-cuenta-de" un mismo objeto. Esta unidad del objeto permitió alguna vez a Husserl hablar de "razón sensible", expresión utilizada a su vez por Heidegger para una exposición de la filosofía de Kant. En todas estas concepciones, sin embargo, se parte de dos ideas: que el sentir es por sí mismo intuición cognoscente y que lo propio de la inteligencia es "idear", esto es, concebir y juzgar. Sin embargo, ya vimos que el sentir no es primariamente mera intuición, sino aprehensión impresiva de las cosas como realidades, y que inteligir no es formalmente idear, sino aprehender las cosas como realidad.

La unidad de sensibilidad e inteligencia no está constituida, pues, por la unidad del objeto conocido, sino que es algo más hondo y radical, es la unidad del acto aprehensor mismo de la realidad como formalidad de las cosas.

Trátase, pues, de un solo acto en cuanto acto. Es lo que significa la expresión "inteligencia sentiente". Ciertamente, entre el puro sentir y la inteligencia existe una esencial irreductibilidad. La prueba está en que pueden separarse. El animal siente, pero no tiene impresión de realidad, no aprehende la realidad, no intelige. Y en el hombre

mismo, la inmensa mayoría de sus sentires son puro sentir. Sentir no es algo exclusivo de esos complejos que llamamos órganos de los sentidos. Toda célula siente a su modo y la transmisión nerviosa es una estricta liberación del estímulo, es decir, es un auténtico sentir. Sin embargo, ninguna de estas funciones constituye un "hacerse cargo de la situación" ni contiene una impresión de realidad, Qué sería del hombre si tuviera que hacerse cargo de la situación a propósito, por ejemplo, de cada transmisión sináptica, no podría ni empezar a vivir. Hay, pues, un sentir puro, esto es, un sentir que no es intelectual, que para nada necesita del momento intelectual de versión a la realidad. Pero la recíproca no es cierta, Toda aprehensión de la realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la realidad es intrínseco y formalmente un momento intelectual; sólo por esto es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos. En cierto nivel humano, cuando faltan las respuestas adecuadas al estímulo, el hombre se hace cargo de la situación real, esto es, siente la realidad o, lo que es lo mismo, entiende sentientemente lo real. En este nivel no hay dos actos: uno, de sentir, y otro, de entender, sino un solo acto para un mismo "objeto": la formalidad de realidad. Inteligencia sentiente expresa, no la subordinación de lo inteligible a lo sensible ni tan sólo la unidad del objeto, sino la estricta unidad numérica del acto aprehensor de la formalidad de realidad. La inteligencia humana, en tanto que inteligencia en su acto formal y propio (la aprehensión de realidad), está constitutiva y unitariamente inmersa en el acto del puro sentir; y el sentir, en su nivel no-puro, está formalmente constituido por un momento intelectual, Trátase, pues, de la unidad de un solo acto de intelección sentiente. No es una unidad objetiva, sino una unidad subjetiva del acto en cuanto acto. La inteligencia aprehende la realidad sintiéndola, así como la sensibilidad humana siente intelectivamente. La inteligencia no "ve" la realidad impasiblemente, sino

impresivamente. La inteligencia humana está en la realidad no comprensiva, y en el mundo de las intuiciones.

Cuál sea la índole de esta unidad estructural es un problema que, como dije al comienzo, excede del ámbito de estas fugaces notas, que no pretenden sino acotar el fenómeno de la intelección sentiente. Pero aun reducida a estos límites la idea me parece esencial. Frente al dualismo platónico de Ideas y Cosas sensibles, Aristóteles restauró la unidad del objeto, haciendo de las Ideas las formas sustanciales de las Cosas. Pero mantuvo siempre el dualismo de sentidos e inteligencia; cada una de estas facultades ejecutaría un acto completo por sí mismo. Creo, sinceramente, que es menester superar este dualismo y hacer de la aprehensión de realidad un acto único de intelección mediante los sentidos. Ello no significa reducir la inteligencia al puro sentir ni hacer del sentir, como Leibniz, una intelección oscura o confusa. En su esencial irreductibilidad, sin embargo, sentir humano e inteligir humano ejecutan conjuntamente un solo y mismo acto por su intrínseca unidad estructural. No es una cuestión de alcance meramente dialéctico, es algo decisivo en el problema del hombre entero (no sólo en su aspecto intelectual) y en especial en el problema de todos sus conocimientos, inclusive los científicos y los filosóficos.

3. 2. LA EXPRESIÓN DEL PENSAMIENTO CONCEPTUAL

En las diferentes etapas del lenguaje que nos presenta Cassirer, se encuentra el lenguaje como una forma de expresión del pensamiento conceptual, la manera en que el mismo pensamiento humano va creando formas cada vez más complejas en las palabras que

utiliza hasta crear conceptos, evoluciona su mentalidad a la vez que comienzan a existir una mayor clasificación lingüística.

El problema de la conceptuación nos dice Cassirer, señala el punto en que la lógica y la filosofía del lenguaje se tocan más de cerca, pareciendo fundirse en una unidad inseparable. Todo análisis lógico del concepto parece conducir en última instancia a un punto en el cual el examen de los conceptos se convierte en examen de palabras y nombres. El nominalismo consecuente reduce ambos problemas a uno solo; el contenido del concepto se disuelve para él en el contenido y forma de la palabra.

“Todo movimiento de la forma del espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu alcanza el elemento puro de su existencia, el concepto”.

De este modo el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y representación.

. “Pues cada uno de estos conjuntos significativos, el lenguaje y el conocimiento científico, el arte y el mito, posee su propio principio constitutivo que por así decirlo imprime su sello a todas sus configuraciones particulares”.¹¹⁴

Cassirer cita a Locke para él, el lenguaje se convierte ahora en uno de los testigos más importantes de la verdad de la visión fundamental empirista. Locke contempla el lenguaje como una demostración semejante de su concepción global, de la realidad espiritual. Todas las denominaciones lingüísticas nunca sirven para expresar inmediatamente las cosas mismas, sino que exclusivamente se refieren a las ideas del espíritu, a las propias representaciones del que habla. Esto ya fue formulado por Hobbes como el principio más universal de todo examen del lenguaje, creyendo así haber arrancado definitivamente la filosofía del lenguaje del círculo y dominio de la metafísica. Puesto que los nombres son signos de los conceptos y no signos de los objetos mismos.

“Pues el lenguaje no es ninguna colección de signos discursivos convencionales para designar conceptos discursivos, sino que es el símbolo y reflejo de la vida divina misma que nos rodea por doquier visible e invisiblemente, secreta y manifiestamente”.¹¹⁵

Para Herder, quien es citado por Cassirer, el lenguaje puede considerarse totalmente como una creación de la sensación inmediata y al mismo tiempo, como obra de la reflexión, para él la primera característica de la reflexión era una palabra del alma, con ella queda inventado el lenguaje humano.

Así como la existencia del espíritu sólo puede pensarse en actividad, lo mismo ocurre con cada existencia particular que sólo resulta aprehensible y posible a través de él. Lo que llamamos esencia y forma de una lengua no es, por lo tanto, otra cosa que lo permanente y uniforme que podemos destacar no en la cosa sino en la labor del espíritu para hacer del sonido la expresión de un pensamiento. De ahí que nunca sea la palabra aislada, sino sólo la oración la verdadera portadora del sentido lingüístico, puesto que sólo en ella se despliega la fuerza originaria de síntesis sobre la que en última instancia, se apoyan todo hablar y todo comprender. Esta visión general alcanza su más concisa y clara expresión en la conocida fórmula humboldtiana de que el lenguaje no es obra sino actividad y que por lo tanto su verdadera definición sólo puede ser genética.

“Pues la palabra no es una copia del objeto en si sino de la imagen del mismo creada en el espíritu. En este sentido palabras de lenguas diferentes nunca pueden sinónimas, su significado, exacta y rigurosamente tomado, nunca puede quedar encerrado en una simple definición que únicamente enumera los rasgos objetivos del objeto que designará”.¹¹⁶

“Pues la expresión intelectual no podría desarrollarse en y a partir de lo sensible si no estuviese ya originariamente contenida en ello. Por ello la frase no puede encontrar más clara confirmación que la que encuentra en la doctrina del designio y de las formas de las

¹¹⁴ CASSIRER Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo. p 40

¹¹⁵ Op.Cit. p.103.

¹¹⁶ Op.Cit. p.267

lenguas más altamente desarrolladas, la antítesis entre ambos extremos, lo sensible y lo intelectual, no agota el contenido peculiar del lenguaje, por qué éste, en todos sus productos y en cada fase de su evolución, se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.”¹¹⁷ El lenguaje se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.

3.3. LO QUE SE EXPRESA SIMBOLICAMENTE.

El carácter ético de la verdad, el centro de interés será, en este punto el ser de la verdad. Desde los orígenes de la filosofía, la palabra verdad, adquirió y ha mantenido una significación que no tuvo originariamente. Este cambio fue una creación histórica que afectó la existencia de los hombres. Antes de la filosofía la relación verbal tenía un sentido ético, la intención recaía sobre aquel a quien las cosas se indicaban, más que sobre las cosas mismas.

La verdad era facultativa, y se definía por la voluntad de decirlo, verdad era sinceridad. Después del nacimiento de la ciencia la verdad no ha dejado de ser ese vínculo entre los hombres y por tanto un criterio para su valoración moral. Lo que la ciencia, la filosofía, representa no es el intento de suprimir el sentido ético de la verdad, sino más bien de reafirmarlo. La ciencia es una forma de vida que tiene virtud ejemplar: ofrece a todos la ejemplaridad de la verdad. Sin duda la fuerza de la verdad tiene que relegar a quien la piensa, pero no puede deshumanizarla, pues pretende establecer entre los hombres una vinculación más estable que la mera cualificación de sus intenciones.

Sólo que es en el acto del logos donde culmina la objetivación. La intencionalidad comunicativa no es derivada, sino primaria y constituyente del acto de conocer, ni es algo ajeno a la motivación radical del pensamiento.

¹¹⁷ Idem

“La mente percipit directe los objetos utilizando palabras”.¹¹⁸ La intención existencial primaria es dialógica, claro esta que solo podemos establecer y sostener contacto con el otro mediante la verdad; o sea rellenando nuestra intencionalidad comunicativa con un contenido significativo inteligible.

“Verdad es comunidad en dos sentidos: Comulgan quienes dialogan, afirmando con la palabra su forma de ser común. Al mismo tiempo ambos participantes comulgan con el ser comunicado”.¹¹⁹

La expresión de la pertenencia puede llamarse comunión por que es una participación activa; no es el simple hecho de estar en el ser, sino un acto que le añade algo que antes no estaba dado. El error no impide la comunión, el engaño si, la verdad no es una posibilidad existencial, que pueda o no actualizarse, es imposible no hablar del ser.

La verdad es existencialmente humilde, la verdad primitiva expresa el hecho de que hay ser, y de que estamos destinados a hablar de él. La verdad es un constitutivo del ser que existe en la forma de la comunidad dialógica. “Esto es lo mismo que afirmar que la verdad es expresión, y en este enunciado se conectan la expresividad y la eticidad del hombre”.¹²⁰

El carácter ético es inherente al acto de la verdad, la verdad es la forma primitiva de la responsabilidad, hablar es responder, no solo responder a lo que el otro haya dicho, sino responder de lo dicho en el acto de presencia verbal. Existir es hacer acto de presencia: hablar es hacerse en el modo de la responsabilidad verbal. La expresión no refleja el ser de la cosa, no la reproduce, es lo que forma al ser, que expresando convierte a las cosas en algo que ellas no son para ningún otro ser vivo, en objetos. El ente sólo es objeto cuando es realidad comunicable.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Idem.

“La verdad por tanto, es una respuesta que implica una doble exposición o responsabilidad, con ella queda expuesta u objetivada la cosa y queda el expositor comprometido o expuesto en el sentido ético existencial, existir es exponerse”.¹²¹ Pero para Nicol no es un propósito de esta metafísica restablecer en la filosofía y en la ciencia el sentido de responsabilidad ética.

Lo decisivo para él es comprender que la verdad es una forma de ser, más que un simple resultado del conocer. En un sentido radical, toda expresión es verdadera; solamente la mentira puede suspender el orden del ser y el conocer. “Aristóteles afirma que la verdad es el fin del conocimiento teórico, el fin del conocimiento práctico es la acción”.¹²² Por que si la verdad es posible antes de la ciencia, esta no habrá de tener un fundamento diferente del que apoye a la verdad precientífica; y si esta verdad precientífica ofrece claramente los caracteres propios de una expresión., entonces la verdad de la ciencia no será más que una forma depurada de la universal comunión dialógica con el ser.

“El hombre se comunica simbólicamente por que su existencia es simbólica. Su ser aislado y en silencio no seria pensante, no hay soledad ni suficiencia metafísica, la expresión individual es una exposición del ser; es la señal en si misma indicadora de otra existencia que lo completa en la comunidad efectiva del diálogo”.¹²³ La expresión es la apertura de esa individualidad que se supone cerrada e irreductible, la comunidad no la producen los medios de comunicación, creamos los medios por que somos comunicantes y por que el ser es comunicable. La presencia no es ambigua, ahí esta el ser hablando del ser, esta acción de presencia es ética por que expresar es hacer. Ningún hacer es indiferente, no sólo, por que el diálogo produce efectos vitales en los interlocutores, sino más profundamente por que hablar del ser que esta ahí es estar haciendo ser.

¹²¹ Op. Cit. NICOL, Eduardo 163

¹²² Ibid. 164

¹²³ Idem.

De ahí que Eduardo Nicol sostiene que la metafísica de la expresión no sólo proporciona la base antológica de la verdad absoluta, como estado permanente de adecuación con el ser, sino que además ofrece la razón de todas las modalidades históricas de adecuación analítica y discursiva que forman la historia de la ciencia. Lo dado es el ser y el ser incluye el logos, el ser se hace lógico en el hombre. Así la ciencia es intención de verdad, es la disposición a comunicar el ser “tal como es” sin segundas intenciones. El otro está implicado en cualquier intencionalidad.

En este sentido puede llamarse puro el logos, pero el hombre no se define como el ser de la verdad por que algunos puedan llegar a ella, sino por que todos estamos en ella sin buscarla, por que estamos en el ser y lo expresamos, el hombre es el ser que manifiesta el ser, lo básicamente definitorio es la expresión.

El hombre es, ante todo, un animal simbólico. Un símbolo es, primordialmente, un recurso para transmitir información.

Cada generación humana se apoya en la precedente. Los conocimientos, las costumbres, las técnicas, los oficios, la cultura toda, tiene que ser transmitida de padres a hijos, para que éstos no tengan que comenzar desde cero.

Los hombres que nos precedieron –griegos, romanos, egipcios, etruscos, persas, mayas, etc.- acumularon gran cantidad de conocimientos y sabiduría, que no podían –no debían- perderse. Los grandes sistemas filosóficos, éticos, religiosos, debían sobrevivir para el bien de las generaciones futuras. Pero aquellos hombres no tenían los medios de que disponemos nosotros para transmitir información: no tenían imprentas, ni enciclopedias, ni televisiones, ni radios ni computadoras ni discos compactos.

Aún así, tenían que pasar su sabiduría a la siguiente generación, para no perder lo que habían aprendido con tanto esfuerzo. ¿Qué hacer? La mera transmisión oral es poco

confiable, porque la información se va “deformando” y “ensuciando” tras la sucesiva comunicación.

Aquellos hombres, en su infinita sabiduría, concibieron el símbolo. Un símbolo es un objeto, una imagen, que representa algo más que él mismo. El símbolo tiene una representación física que se denomina “significado exotérico”. Pero también tiene un significado que va más allá, porque un símbolo es la forma abreviada de algo mucho más grande y complejo, lo que llamamos “significado esotérico”.

Por lo tanto, aquellos hombres sabios usaron los símbolos: ocultaron en ellos todo su caudal de conocimientos. Se ocuparon también de hacerlos lo suficientemente complejos, para que no fueran a caer en manos inexpertas, para que ningún espíritu simple pudiera descifrarlos. Si alguien quería decodificarlos, necesitaría estudiar arduamente y reflexionar una y otra vez, con lo que quedaba garantizado que, quien llegara a entenderlos, lo hacía por un interés real y sincero.

Un símbolo profundo no tiene que ver solamente con lo racional: también apela a la parte intuitiva y psíquica del ser humano. Aquello que transmite es de tal magnitud, que puede cambiar la vida del receptor. Por eso se dice que son liberadores y transformadores. Pero en los tiempos modernos, con un racionalismo avasallante y un que barre con todo, los símbolos han caído en el olvido. Los hombres antiguos dedicaron mucho tiempo y esfuerzo a doctrinas que hoy nos parecen meras supersticiones. La astrología, la alquimia, la magia, son ahora simples curiosidades de museo.

Ya nadie recuerda que “la piedra filosofal” no era nada más una sustancia que –se decía- transformaría el plomo en oro: era también la búsqueda de la esencia última del hombre, una inmersión valiente dentro del propio ser, para conocerse a sí mismo. La

idea de “transformar en oro”, presuponía que la naturaleza tendía a la perfección (tanto los metales, como el hombre) por lo que el alquimista era quien ayudaba a la Creación, acelerando ese proceso de perfeccionamiento.

Solo en Europa existe en torno a 50 idiomas diferentes, y son miles en todo el mundo. Sin embargo existe otro lenguaje que compartimos todos: el lenguaje icónico. Este lenguaje se basa en la similitud entre los objetos representados y los símbolos. Así un árbol es representado por una silueta de un árbol, y probablemente este lenguaje lo entiendan personas que hablan diferentes lenguajes.

La importancia de estos símbolos, de este lenguaje icónico es especialmente importante en lugares donde se unen gentes de diferentes países, culturas y con diferentes idiomas. Por eso cada vez que hay una olimpiada o una exposición universal, por ejemplo, hay que recurrir a estos símbolos ante la imposibilidad de colocar las señales en todos los idiomas del mundo.

En la vida diaria, aunque parezca algo complicado nada más lejos de la realidad. Todos los días utilizas este lenguaje icónico. Por ejemplo cuando entras a un baño de hombre o de mujeres, generalmente es un símbolo visual el que te dice que tipo de servicio es. Lo mismo ocurre con las paradas de autobuses: todas sabemos que una línea de color azul (dependiendo de la línea) significa parada de autobús o que una línea blanca en el suelo es "paso de peatones". De hecho todos los símbolos de tráfico se basan en ese sistema y permite que conductores de todo el mundo se entiendan en la carretera a pesar de que no pueden entenderse con la palabra.

Cuando visitamos un lugar desconocido como puede ser una ciudad extranjera en la que se habla un idioma que desconocemos o una cadena de montañas, buscamos

siempre un punto de referencia, un centro que nos sirva de orientación. Si perdemos ese centro nos sentimos desorientados, perdidos, desprotegidos.

Eso mismo nos pasa con relación a los grandes problemas que se nos presentan en la vida, tanto individual como social. Nos referimos a los problemas del nacimiento, la vida, la muerte, el dolor, el sufrimiento, la opresión, el poder, la injusticia, la alegría. Necesitamos imperiosamente encontrarles sentido, tener puntos de referencia. Nadie escapa a ello.

Tener el punto de referencia significa orientarse en la totalidad, ya se trate de la ciudad o de la cadena montañosa. El símbolo del centro suele estar unido a la altura. Esta puede ser tanto una formación geológica natural, como es el caso de las montañas o elevaciones naturales del terreno, o creadas por la obra humana, como las pirámides, los célebres *zigurat* o torres de siete pisos de la antigua Babilonia o los *camarines* que no faltan en ninguno de los santuarios en los que se venera a alguna de las vírgenes que venera nuestro pueblo.

Desde el centro se ve el todo. Ello significa que se ve toda la historia personal, o toda la historia de la sociedad o del pueblo. Es decir, se ubican tanto la vida como la muerte, el dolor como el placer, la tristeza como la alegría. Todo encaja y, en consecuencia, todo tiene sentido.

El centro es centro si lo es de una totalidad, ya sea esta la vida personal, la familia, la sociedad o la humanidad. El sentido depende, en consecuencia, de la visión de la totalidad. El asumir este trabajo o emprender aquel estudio sólo tiene sentido si encuadran en la totalidad de mi vida, en lo que quiero hacer como proyecto total de vida.

Uno de los acontecimientos que presiden la denominada posmodernidad en la que estamos viviendo es la pérdida del centro y, por ende, la fragmentación y desorientación. La modernidad lleva desde su nacimiento la contradicción entre el centro y la descentración. Por una parte, desde el principio estableció al hombre como centro, pero, por otra, la revolución copernicana lo sacó del mismo.

En todas las sociedades anteriores a la modernidad, el hombre se encontraba en el centro o no le era muy difícil encontrar el centro. Los dioses, los santos, los ángeles o Dios son otros tantos símbolos del centro. La proclamación hecha por Nietzsche de la “muerte de Dios” significa la desaparición del centro, de toda posibilidad de encontrar el centro. El hombre se encuentra “descentrado”, en un movimiento centrífugo.

Encontrar el centro es encontrarse a sí mismo, llegar al sí mismo, identificarse. El que padece de esquizofrenia está descentrado, dividido. Comienza a perder su identidad. En la locura el centro se ha perdido y el hombre se encuentra literalmente perdido. No sabe dónde está. Está disperso, descentrado.

Con la posmodernidad, al perderse el centro todo el universo estalla, dispersándose en una multitud de fragmentos. La búsqueda ansiosa del centro se hace ahora más apremiante que nunca. Es un universo fragmentado en el cual los centros se multiplican, las búsquedas se suceden, los símbolos se renuevan, aparecen nuevos y otros resurgen de su especie de letargo.

A esa necesidad de totalidad que recomponga la fragmentación y dispersión responde tanto el mito como la religión y la filosofía. *El mito* es una forma de conciencia social destinada a presentar esa visión de totalidad que permite encontrar el sentido de los grandes problemas que el ser humano desde siempre se plantea. Todas

las culturas, todos los grupos humanos, los pueblos, las naciones conocen sus mitos fundantes, aquellos que les otorgan sentido y legitimidad.

Los mitos son concepciones totalizantes. Mediante ellos los pueblos encuentran su ubicación en la historia y en el mundo. Son narraciones que se refieren a acontecimientos que tuvieron lugar allá a lo lejos, es decir, en el origen del mundo y del tiempo. Por ello son fundantes. Los grandes mitos, como los de la creación, del diluvio o de la caída, son universales. Responden a problemas que todos los hombres se plantean, no importa a qué época o a qué cultura pertenezcan.

Pero además de estos mitos universalmente fundantes hay mitos destinados a fundar y dar sentido a determinadas actividades o a responder a determinados problemas que se plantean los grupos humanos. Son mitos menores que pululan en todas las poblaciones.

Los mitos son, pues, creaciones colectivas, concepciones de la totalidad, destinadas a dar sentido a la vida y sus grandes problemas. Lo hacen mediante narraciones de acontecimientos que tuvieron lugar allá a lo lejos, es decir, narraciones de acontecimientos que tuvieron lugar antes de la historia, pues son fundantes de la misma. Para comprender el sentido de esas narraciones es necesario tener las claves de los diversos géneros literarios que emplean.

Los géneros literarios son maneras de expresar y transmitir mensajes. Cada cultura tiene los suyos. Algunos pasan de una cultura a otra o directamente pertenecen a diversas culturas. En los relatos mitológicos de los sectores populares argentinos, los géneros literarios más importantes son la leyenda, la saga y la etiología.

La leyenda es una narración sin fundamento histórico. Es creada totalmente por la fantasía popular. Pertenece al momento de la narración mediante la cual el mito

transmite sentido. En nuestro folclore abundan las leyendas. Otro género literario muy difundido en la cultura es la *etiología*. Esta es una narración popular destinada a dar explicación del nombre de un determinado lugar, de la existencia de determinado fenómeno o de determinada costumbre.

Pero lo fundamental en las narraciones mitológicas está constituido por los *símbolos*. Es fundamentalmente en ellos donde se expresa el *sentido*. El símbolo es algo que se muestra, que se percibe sensiblemente y que en su mostrarse apunta a otra realidad. El símbolo significa algo distinto de lo que él es en su ser sensible. Está por otra cosa que lo que él es. Pero lo otro que el símbolo significa es múltiple. Ello significa que es *polisémico*. Posee múltiples significados. Así, el agua puede significar purificación, vida nueva, destrucción. La Virgen puede significar protección, maternidad, curación. El símbolo es inagotable, por lo cual puede ser continuamente resignificado.

Este es un aspecto de suma importancia. Como los símbolos son polisémicos, su significación depende de una lucha hermenéutica, es decir, de una lucha por su significado. Un símbolo nacido con la dominación y para la dominación puede ser resignificado por el dominado y viceversa.

El sujeto debe hacer un inmenso esfuerzo para no ser devorado por el no-ser, es decir, por la muerte que continuamente amenaza. Normalmente no percibimos que hacemos un inmenso esfuerzo para seguir siendo. Ello acontece en la medida en que no nos cuestionamos el sentido de nuestra vida, o esta se nos aparece con sentido. Se toma conciencia de ello cuando hace crisis el sentido.

Cuando sentimos que nuestra vida tiene sentido nos sentimos bien, estamos alegres, contentos. La vida se desliza placenteramente o, al menos, sin grandes

dificultades. No nos parece que hagamos esfuerzo alguno para seguir siendo, para vivir. Lo menos que pensamos es que todos los días hacemos un inmenso esfuerzo contra los poderes de la muerte que nos acecha sin cesar.

Pero cuando acontece la pérdida inesperada de un ser querido, como puede ser la de un hijo o una hija, todo cambia. En esos momentos se tiene la sensación de que nada tiene sentido y que vivir implica un inmenso esfuerzo. Ronda entonces la tentación del suicidio. No por nada San la Muerte es uno de los grandes símbolos que ronda constantemente en los sectores populares.

Ello es porque somos seres diacrónicos, no sincrónicos. Seres históricos, temporales. No somos lo que somos, o mejor, nunca somos plenamente. Siempre queremos ser más que lo que somos, o pretendemos ser plenamente, sentirnos bien, ser felices. Nunca lo logramos plenamente, lo que significa que nunca somos plenamente nosotros. En cierta manera nos desparramamos en el tiempo. Cambiamos continuamente y cuando pensamos en nuestra infancia nos cuesta reconocernos en el niño que fuimos.

Por ello es tan importante la memoria, pues sin ella desaparecemos. Si no logramos reconocernos en el niño que fuimos, en nuestras raíces, en nuestros antepasados, no tenemos identidad. La memoria nos constituye como seres, como sujetos. Sin ella directamente no somos. Nos transformamos en objetos manejables a voluntad.

La memoria trae a la conciencia los arquetipos, los personajes y acontecimientos fundantes, aquéllos que tuvieron lugar en el origen. Es necesario no confundir el origen con el comienzo histórico. Este es fáctico, objeto de la ciencia histórica. Aquel es simbólico, objeto de la exégesis y la hermenéutica. Puede tener un núcleo histórico,

pero ello no es lo importante. Lo que interesa es su significado. Pero esos hechos históricos son, al mismo tiempo, símbolos arquetípicos. Como tales, caen bajo el dominio de la hermenéutica. La primera interpreta cuál es el significado que tuvieron esos símbolos para quienes los narraron. Se descifra entonces el texto en su contexto. Para Mitre tienen un significado preciso que él transmite mediante la narración de los mismos.

En consecuencia, sin memoria, sin rememoración, el sujeto no es. Es por ello que los vencidos no tienen historia. No pueden tenerla, pues de lo contrario se afirmarían en su subjetividad, se pondrían a sí mismos como sujetos y no aceptarían la humillante condición del vencido reducido a objeto.

Pero la memoria de un pueblo no es uniforme. Se forja a través de determinados proyectos. Hay siempre una memoria oficial, perteneciente a los sectores dominantes y memorias fraccionadas, clandestinas, de los sectores dominados.

Al igual que las herramientas median entre el hombre y su entorno físico actuando como prótesis, los signos median entre el individuo y su entorno social actuando como extensiones. Pero en este caso, su función es la de regular la conducta y la mente de las personas. Son los medios por los que se modifica el ambiente interno y externo del individuo y afectan la formación de la conciencia.

De entre los distintos tipos de signos es el lenguaje una forma simbólica que se convierte en el instrumento mediador fundamental de la acción psicológica. El lenguaje media la relación con los demás y con uno mismo. Tiene una naturaleza social, una función comunicativa y regula la relación que establecemos con las personas y con los objetos.

Es tal la importancia concedida a la mediación semiótica de los procesos psicológicos que incide en la propia concepción sobre la naturaleza del desarrollo: los saltos cualitativos responsables del desarrollo psicológico están asociados a la aparición de nuevas formas de mediación semiótica, bien a través del uso de nuevos signos, o bien a través del uso de signos más avanzados.

El significado de los signos es fruto de un proceso histórico social. No se encuentran ni en el objeto ni en el individuo, son el resultado de un proceso de negociación, es decir, de un proceso en el que el significado se "negocia" entre sus participantes. El individuo llega a apropiarse de ellos mediante un proceso de "interiorización" que como ya mencionaba antes, consiste en la reconstrucción interna de una operación externa.

Las acciones se transforman en actos conscientes mediados semióticamente. Esto ocurre cuando el niño descubre las funciones indicativa y simbólica del lenguaje; cuando descubre que cada cosa tiene un nombre y que los nombres sirven para designar a los objetos. Esta etapa se corresponde con un incremento en su vocabulario que le permite comenzar a interactuar con los adultos sobre el significado de las cosas que llenan su mundo. En ese momento se encuentra en las puertas de una nueva etapa en la que a través del uso del lenguaje podrá ser capaz de apropiarse del significado de las palabras de una forma más precisa y podrá hacer uso de ellas para relatar los eventos que le ocurren y que le impresionan, las cosas que desea y podrá dirigirse libremente a las personas con las que quiere hablar de ello.

El ser humano no sólo se apropia de las palabras sino de las experiencias históricas y sociales que son la base de su contexto cultural y al interiorizarlas las reproduce. Este proceso de apropiación es la forma de acceder al conocimiento técnico social que

es elaborado por los diferentes grupos culturales. La apropiación tiene un carácter activo, social y comunicativo

“La esencia de la verdad es el diálogo, la expresión es la libertad del hombre, expresar es afirmar la pertenencia del ser. La teoría se construye con datos, rigurosamente observados, pero la faena constructiva es una obra personal, primero el ser se presenta y luego se representa, en la representación expresiva y sobretodo en la opinión científica se presenta a la vez el ser del representante junto con el ser del objeto representado.”¹²⁴

En el simbolismo aparecen el hombre en general, como ser de la expresión y el individuo caracterizado por el producto histórico de su saber expreso. Así el sujeto de la verdad debe considerarse como autor de una obra como operario y protagonista de una acción en la cual se forma así mismo al crear formas simbólicas y modos de expresión.

El hombre como ser de la expresión es por ello mismo el ser de la verdad. “ Es legitimo afirmar por consiguiente, que en la verdad estamos siempre: la verdad es forma de la existencia humana”.¹²⁵ El simple dialogo mas elemental implica ya la verdad. La palabra atestigua la existencia de lo real hay diálogos: luego hay seguridad en el ser.

El hombre se presenta siempre como ser de la expresión, y la evidencia de este dato no requiere la acumulación de casos ni un raciocinio de analogía, tampoco puede reforzarla ninguna teoría, basta la presencia de un hombre para que cada uno de nosotros, sin reflexión ni decisión previa empiece a responder a esa forma de presencia. La forma antológica es común a todos los entes individuales, pero lo distintivo de esta comunidad es el hecho de que sus miembros existen precisamente en la forma de ser comunitaria que es la intercomunicación.

La individualidad no es un accidente del ser humano, la expresión no es una contingencia de lo esencial, sino la actualidad de la propia esencia. “Esencia es necesidad,

¹²⁴ Op.Cit .NICOL, Eduardo pp. 165

¹²⁵ Idem.

expresión, es libertad necesaria”.¹²⁶ La esencia es la expresividad, la expresión es esencialmente diferenciante; la humanidad es específicamente activa, no es un concepto general, sino una realidad diversificada por los contenidos determinados de cada expresión singular, humanidad es comunidad. Cada hombre es una unidad, cuyo carácter de originalidad singular se descubre en sus expresiones propias y tiene por ello una propia configuración, y por consecuencia los seres humanos no pueden considerarse como simples casos particulares de un género común, “ sería ilegítimo desde el punto de vista fenomenológico, prescindir de sus diferencias, o conceptualizarlas como meramente accidentales, por que estas diferencias, constitutivas de la singularidad ontica son la manifestación actual de la forma común.

La expresión funciona simultanea y correlativamente (dialécticamente) como principio de comunidad y como principio de individualización.

Lo que expresa el hombre primariamente es la forma común de ser, la simple percepción de la presencia humana es ya una identificación apodíctica y diferencial del ser de la expresión. En la expresión y solo en ella se hacen patentes a la vez la forma antológica común y el modo ontico singular de cada existencia, la identificación del ente humano como ser de la expresión es condición de posibilidad de su conocimiento como individuo, la expresión es el principio de individualización humana, ser hombre es ser distinto, es hacerse distinto con actos expresivos, la expresión no refleja el acto, lo constituye, la comunidad surge de la diversidad, por que la existencia es acción, o sea trascendencia de individualidad, la expresión es la actualidad del se, la historicidad del ser es consecuencia de la expresividad.

Cada hombre es hombre como todos los demás, precisamente por que al hacerse mediante la expresión se distingue de los demás, y esta potencia o fuerza vocacional del ser, es lo que expresa su potencia activa. La vocación es el sentido de orientación vital, la vida

¹²⁶ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. pp.194

tiene sentido, sentido es libertad. El sentido se lo da la correlación, la partida en la posibilidad y así lo que decidimos no ser pertenece de algún modo a lo que somos. “La vida es dialogo”.¹²⁷

Todo símbolo en tanto que es un producto del hombre, guarda primariamente relación con su productor, la expresión es un acto, el acto primario de ser, que es la simple existencia no es más que la potencia de ser hombre, la forma común de ser no es verdaderamente actual, sino en la diversidad infinita de las expresiones individuales, lo común se manifiesta en lo diferente, el símbolo por tanto expresa a la vez la forma de ser y un modo de existir.

El acto expresivo es productivo, con el símbolo se conforma, y en este sentido se produce, la individualidad de quien lo emplea, su ser es expresión, “pero el símbolo mismo es en todas los casos un producto”,¹²⁸ la relación del símbolo con su productor es por esto directa, el símbolo expresa siempre a un hombre, nos dice quien es él y aunque el contenido significativo se refiera a otras cosas, presenta su individualidad con distinción existencial.

Los lenguajes simbólicos son sistemas de significación, con ellos se comunica una realidad. La comunicación no transmite simplemente unos contenidos significativos de una mente a otra mente, la comunicación expresa una actitud o disposición personal frente a las realidades significadas. La capacidad de representación simbólica no se agota en la relación con lo significado, ni depende sólo de su integración en un sistema simbólico formalizado, en su empleo efectivo, el símbolo común adquiere sin falla los matices de una expresión individual, con todas las características que corresponden a una situación concreta.

“El lenguaje es el elemento culturizador por excelencia, y por lo mismo la clave principal de la realidad humana, hay una correlación esencial, entre humanidad, lenguaje y cultura”¹²⁹

¹²⁷ Idem

¹²⁸ Ibid. Pp 249.

¹²⁹ PERÉZ, Tapias, José Antonio, Filosofía y Crítica de la Cultura, edit, Trotta. Pp. 199

La formación histórica de la individualidad sigue la misma línea que la diversificación de las vocaciones humanas, La comunidad se hace más compleja, el diálogo se enriquece de significaciones e intenciones expresivas. Y por ellos la civilización de la palabra como es ya la homérica, empieza con una idea del hombre, la cual es realidad y aspiración a la vez. La elección de una forma expresiva, y el modo como se ejercite, comprometen a cada uno en cada momento, la manera como se presenta a si mismo en su expresión afecta al otro y también lo compromete.

La reflexión no sólo relaciona a cada cual con sigo mismo, es un régimen dialógico, como lo es el método de la mayéutica. Emplear símbolos es hacerse responsable desde el momento en que los símbolos son optativos. Cada individuo esta inscrito en el régimen del preguntar y el responder, en la constante inminencia del preguntarse a sí mismo y dar razón de si mismo.

“Pero toda expresión es significativa, la comunicación participa siempre de algún modo la presencia del ser”.¹³⁰

Cada símbolo reporta aquello que es esencialmente comunicable, la interrelación que parece inexplicable, se basa en el carácter dialógico o cooperativo de la función simbólica. El interprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino. Cada símbolo tiene un significado, definible por su relación con el objeto.

“Si hay una base determinante, la evolución del lenguaje y por ende del pensamiento filosófico, sería tan sólo un reflejo de la única realidad auténticamente dinámica”.¹³¹ Lo ajeno lo reconocemos como posibilidad humana, o sea común, el otro manifiesta con su acción unas posibilidades de ser que son propias y ajenas a la vez y nunca extrañas, “comprensión es comunidad, y comprender la comunidad es realizarla, los

¹³⁰ Ibid.258.

¹³¹ Ibid.. pp. 281

filósofos no solo han de entender, “hablan con entendimiento” según la frase de Heráclito, quien es citado por Nicol, invitando a todos a adherirse a lo común y compartido, lo compartido es lo común y esta razón compartida es la razón simbólica”.³⁴ Y esta tuvo según Eduardo Nicol que desenvolverse en el marco de una ciencia primera, como metafísica de la expresión. El ser humano mediante la expresión, se conoce a sí mismo y conoce al otro, a la vez que crea y recrea su realidad, mostrando la actividad de su espíritu mediante símbolos.

CONCLUSIÓN

“En la medida en que todo acto humano se ha considerado expresivo en la misma medida se acentuó la distinción entre lo interno y lo externo, entre lo expresado y ese ser que expresa y que se encuentra velado por su misma expresión”.¹³²

La psicología ha venido a engrosar esa corriente de la suspicacia. Entre tanto, la filosofía no ha sometido nunca a un apropiado análisis ontológico el fenómeno de la expresión. La comunicación sólo es posible si es directa y sólo puede ser directa, osea inmediata, si el ser mismo esta presente en la expresión como así ocurre en efecto. La expresión no es mediadora, sino inmediatamente comunicadora del ser. Esta inmediatez del ser en la expresión es condición positiva para una metafísica de la expresión.

La ciencia no es sino una corrección de la opinión vulgar, la ciencia no se funda en si misma, sea ciencia natural o sea ciencia metafísica; la ciencia se funda en el ser ya aprehendido aunque deficientemente conocido. La ciencia es rigurosa, sistemática, la opinión es subjetiva, infundada. “La autentica aprehensión de los objetos sensibles se

¹³² Op.Cit.P38

obtiene con los sentidos y con el logos que es pensamiento y palabra”.¹³³ La palabra es histórica por que es histórico el ser mismo del hombre, la ciencia puede aguardar la existencia no, suspender la realidad del no yo es suspender la realidad del yo, el yo sin el no-yo es una ficción. Esta identificación primaria no permite hablar de la forma de ser de lo que esta presente ante nosotros.

La palabra científica no sería expresiva, la palabra expresiva no sería cognoscitiva. A pesar de todas las variaciones e inseguridades, esa relación dialógica que es el acto de entender, resulta efectiva para los fines de la comunicación. Una metafísica auténticamente fenomenológica cuenta con la primera verdad apodíctica que es anterior a la ciencia y que consiste en la identificación y la presentación del ser mediante el logos. La relación de conocimiento esta constituida por estos tres términos; los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común.

El dato de la expresión es el punto de partida de la otología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general. “Esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre, ni siquiera una filosofía de la expresión”.¹³³ Se pretende mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión, es el ser de la verdad. En este punto en que estamos, lo que resalta es que el fenómeno de la expresión es el conducto que nos permite llegar a la estructura del ser que expresa; es la única fuente de información de que se dispone.

Cuando se reconoce que la expresión es el carácter primario del hombre, lo mismo en sentido fenomenológico que en sentido ontológico, desaparecen las dificultades inherentes al problema de la comunicación. Sin embargo se ha logrado convertir en problema lo que en realidad son hechos y evidencias. La filosofía ha comprometido la certidumbre del ser basada en la experiencia inmediata, de ahí proviene la incomunicación.

¹³³ Op.Cit, Nicol.p.103

¹³³ Op.Cit. Nicol. P.134

En primer lugar “Aunque la intuición sensible no sea suficiente para proporcionar una evidencia del ser que todos podamos juzgar irrefutable, sin embargo es la base o condición inicial de toda evidencia objetiva”.¹³⁴

Ser expresivo significa ser diferente, el hombre se hace distinto expresando, la expresión se hace distintiva por que la expresión se hace un género. La expresión es la forma ontológica de la libertad, toda libertad es libertad de expresión. La expresión es el principio de individualidad. Toda expresión tiende al logos y todo logos contiene la verdad efectivamente, o la implica en la sola inteligibilidad del mensaje, el modo culminante de la libertad expresiva es la verdad.

De ahí que Eduardo Nicol sostiene que la metafísica de la expresión no sólo proporciona la base antológica de la verdad absoluta, como estado permanente de adecuación con el ser, sino que además ofrece la razón de todas las modalidades históricas de adecuación analítica y discursiva que forman la historia de la ciencia.

Cada hombre es hombre como todos los demás, precisamente por que al hacerse mediante la expresión se distingue de los demás, y esta potencia o fuerza vocacional del ser, es lo que expresa su potencia activa. La vocación es el sentido de orientación vital, la vida tiene sentido, sentido es libertad. El sentido se lo da la correlación, la partida en la posibilidad y así lo que decidimos no ser pertenece de algún modo a lo que somos. “La vida es dialogo”.¹³⁵

Toda significación es simbólica y esto quiere decir dialógica. La virtualidad significativa del símbolo no depende solo de su relación con la cosa simbolizada, sino de la operación comprensiva, que es una cooperación de los dialogantes. Toda forma de dialogo es como un contrato existencial, pues significa cooperación y contrato, pacto, tratado, reunión, vinculo, lo simbolizado es el mediador la autentica relación simbólica se establece entre dos entes afines. El símbolo es un convenio, y tiene un significado convenido para

¹³⁴ Op.Cit. Nicol, p.143.

¹³⁵ Op. Cit. P203.

presentar el ser, por que de antemano expresa la conveniencia o conformidad antológica de los seres simbólicos. Simbólico es el lenguaje mismo que empleamos en la existencia cotidiana. La forma de ser humana, manifestada en la presencia, es una forma simbólica, la presencia es un acto comunicativo, la cual trasciende la entidad individual del sujeto, y sólo es posible como relación entre entidades antológicas complementarias.

“Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización, La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como el suyo quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico que es precisamente la condición de toda operación simbólica”.¹³⁶

Los sujetos no sólo se expresan, para dejar constancia de su vida en el ámbito de la cultura, la expresión personal incluye la manifestación de un ser ajeno al manifestante, ninguna realidad queda constituida como tal objeto sino en cuanto es realidad comunicada.

El ser no es el mundo, es la palabra la que forma el mundo, pero si la representación es una pura expresión del espíritu mismo que la efectúa, entonces no queda en ella garantizada en modo alguno la realidad de los representado, el ser desaparece, o permanece fuera de nuestro alcance y no existe otro mundo real que el mundo puramente ideal de la expresión.

“En Cassirer, las formas simbólicas son configuraciones hacia el ser, el propio ser es inaccesible, la más alta verdad objetiva que es accesible al espíritu humano es en definitiva la forma de su propia actividad”.¹³⁷ La misma realidad del ser no simbólico y su diferencia respecto del ser simbólico, están implícitas en cualquier análisis de la estricta función simbólica, y tienen que hacerse explícitas, de otro modo la pretensión de verdad de la filosofía en general sería una quimera.

¹³⁶ Op.Cit. p.233.

¹³⁷ Op.Cit. p234.

“Pero toda expresión es significativa, la comunicación participa siempre de algún modo la presencia del ser”.¹³⁸ Cada símbolo reporta aquello que es esencialmente comunicable, la interrelación que parece inexplicable, se basa en el carácter dialógico o cooperativo de la función simbólica. El interprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino. Cada símbolo expresa un significado, definible por su relación con el objeto.

¹³⁸ Op.Cit. p. 258.

CONCLUSION

Eduardo Nicol hace énfasis y realiza algunas críticas a Cassirer, mencionando que ha revelado mejor que nadie la unidad fundamental y la historicidad del conocimiento. Propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica; pero la razón última del ser de la expresión no pudo darla. “Se requería un cambio de enfoque cardinal: el problema filosófico de primer plano no eran las formas de expresión simbólica creadas por el hombre sino la estructura ontológica del hombre como ser simbólico. El planteamiento tenía que ser metafísico sin dejar de ser por ello fenomenológico. Solo de esta manera podía encontrarse la clave explicativa de unos fenómenos y procesos presentados por Cassirer en forma descriptiva”.¹³⁹

“En la medida en que todo acto humano se ha considerado expresivo en la misma medida se acentuó la distinción entre lo interno y lo externo, entre lo expresado y ese ser que expresa y que se encuentra velado por su misma expresión”.¹⁴⁰

La palabra científica no sería expresiva, la palabra expresiva no sería cognoscitiva. A pesar de todas las variaciones e inseguridades, esa relación dialógica que es el acto de entender, resulta efectiva para los fines de la comunicación. Una metafísica auténticamente fenomenológica cuenta con la primera verdad apodíctica que es anterior a la ciencia y que consiste en la identificación y la presentación del ser mediante el logos. La relación de conocimiento esta constituida por estos tres términos; los dos sujetos dialogantes y el ente al cual reconocen como realidad común.

Mientras el ser no este a la vista, mientras el absoluto no sea asequible a la experiencia inmediata y común, la verdad de la filosofía será más abstracta y especulativa que apofántica. La verdad primaria es el hecho puro y simple de que hay ser. Éste es el

¹³⁹ NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. P.34

¹⁴⁰ Op.Cit. p.38

principio de todos los principios, hay ser luego hay verdad, pues el ser es visible y comunicable y la verdad es comunicación.

El dato de la expresión es el punto de partida de la ontología del hombre. Y en tanto que esa evidencia contiene virtualmente una distinción metafísica entre el ser expresivo y el ser no expresivo, en ella se encuentra también la base de la ontología general. “Esta obra no incluye el desarrollo completo de una ontología del hombre, ni siquiera una filosofía de la expresión”.¹⁴¹ Se pretende mostrar que el hombre, en tanto que ser de la expresión, es el ser de la verdad. El fenómeno de la expresión es el conducto que nos permite llegar a la estructura del ser que expresa.

La posibilidad de construir una metafísica de la expresión depende, en última instancia de que sea legítimo y necesario reconocer en la expresión un carácter ontológico del hombre. La expresión es algo propio del hombre; pero esta verdad en la que todo el mundo concurre, resultaría inoperante si no encontrásemos en ella la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas etc., de esta acción y finalmente de la ciencia misma y de su historia.

“El hombre se comunica simbólicamente por que su existencia es simbólica. Su ser aislado y en silencio no sería pensante, no hay soledad ni suficiencia metafísica, la expresión individual es una exposición del ser; es la señal en si misma indicadora de otra existencia que lo completa en la comunidad efectiva del diálogo”.¹⁴² La expresión es la apertura de esa individualidad que se supone cerrada e irreductible, la comunidad no la producen los medios de comunicación, creamos los medios por que somos comunicantes y por que el ser es comunicable.

¹⁴¹ Op.Cit. p. 134

¹⁴² Op.Cit. p. 165

La presencia no es ambigua, ahí está el ser hablando del ser, esta acción de presencia es ética por que expresar es hacer. Ningún hacer es indiferente, no sólo, por que el diálogo produce efectos vitales en los interlocutores, sino más profundamente por que hablar del ser que está ahí es estar haciendo ser.

De ahí que Eduardo Nicol, sostiene que la metafísica de la expresión no sólo proporciona la base ontológica de la verdad absoluta, como estado permanente de adecuación con el ser, sino que además ofrece la razón de todas las modalidades históricas de adecuación analítica y discursiva que forman la historia de la ciencia. Lo dado es el ser y el ser incluye el logos, el ser se hace lógico en el hombre. Así la ciencia es intención de verdad, es la disposición a comunicar el ser “tal como es” sin segundas intenciones. El otro está implicado en cualquier intencionalidad.

Lo que expresa el hombre primariamente es la forma común de ser, la simple percepción de la presencia humana es ya una identificación del ser de la expresión. En la expresión y sólo en ella se hacen patentes a la vez la forma ontológica común y el modo ontico singular de cada existencia, la identificación del ente humano como ser de la expresión es condición de posibilidad de su conocimiento como individuo.

“En Cassirer, las formas simbólicas son configuraciones hacia el ser, el propio ser es inaccesible, la más alta verdad objetiva que es accesible al espíritu humano es en definitiva la forma de su propia actividad”.¹⁴³

Los mundos se integran en el mundo, la ciencia como cualquier otro mundo lleva implícita la “concepción del mundo”, que atañe a todo el mundo, cada forma simbólica crea el ethos de su mundo, inherente a cada forma de expresión se convierte en tema expreso, y se define en esa forma específica que es la filosofía, es una palabra la que mueve a reflexionar sobre una palabra. La reflexión no sólo relaciona a cada cual con sí mismo, es un régimen dialógico, como lo es el método de la mayéutica.

¹⁴³ Ibid. 234

Emplear símbolos es hacerse responsable desde el momento en que los símbolos son optativos. Cada individuo está inscrito en el régimen del preguntar y el responder, en la constante inminencia del preguntarse a sí mismo y dar razón de sí mismo.

“Pero toda expresión es significativa, la comunicación participa siempre de algún modo la presencia del ser”.¹⁴⁴ Cada símbolo reporta aquello que es esencialmente comunicable, la interrelación que parece inexplicable, se basa en el carácter dialógico o cooperativo de la función simbólica. El interprete del símbolo, con su disposición comprensiva, contribuye tanto como su productor a fijar su estilo y su destino. Cada símbolo tiene un significado, definible por su relación con el objeto.

Sin embargo Cassirer tiene una filosofía de las formas simbólicas general, más que individual como lo que plantea Nicol. Así el sonido del habla aspira a “expresar” de algún modo el acontecer objetivo y subjetivo, el mundo de lo “exterior”, como del “interior”.

Cuanto más avanza el desarrollo espiritual y cultural, tanto más se trueca en activa la actitud pasiva del hombre frente al mundo exterior. El hombre deja de ser simple juguete de las impresiones externas, interviene con voluntad propia en el acontecer para dirigirlo según sus deseos y necesidades.

Esta voluntad de totalidad es el principio que anima nuestra formación de conceptos tanto teóricos como empíricos.¹⁴⁵ Todo conocimiento teórico arranca de un mundo ya conformado por el lenguaje, también el investigador de la naturaleza, el historiador, inclusive el filósofo empiezan a vivir con los objetos del modo como el lenguaje se los presenta.

Tratase de tomar la expresión simbólica o sea la expresión de un algo “espiritual” por medio de “signos” e “imágenes” sensibles en su significado más amplio, se trata de la cuestión de saber si dicha forma de expresión cualquiera que sea la diversidad de sus

¹⁴⁴ Op.Cit. 258

¹⁴⁵ Cassirer, Ernst, Esencia y efecto del concepto de símbolo. P.98

ampliaciones posibles, tiene o no en la base un principio que se caracterice como un procedimiento fundamental uniforme y completo. En efecto dice Cassirer por “forma simbólica ha de entenderse toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente en este sentido el lenguaje, el mundo mítico – religioso y el arte se nos presenta como otras tantas formas simbólicas particulares”.¹⁴⁶

Todo movimiento de la forma del espíritu culmina en el saber absoluto, donde el espíritu culmina en el saber absoluto, el espíritu alcanza el elemento puro de su existencia, el concepto.

De este modo el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y representación. “Pues cada uno de estos conjuntos significativos, el lenguaje y el conocimiento científico, el arte y el mito, posee su propio principio constitutivo que por así decirlo imprime su sello a todas sus configuraciones particulares”.¹⁴⁷

Eduardo Nicol asegura que, la auténtica y más profunda tarea de la filosofía de la cultura, de una filosofía del lenguaje, del conocimiento, del mito etcétera, parece consistir justamente en eliminar este velo, en penetrar en la esfera originaria de la visión intuitiva retrotrayéndonos desde la esfera mediadora del mero significar y designar. En lugar de regresar por el camino debe ir intentar ir hacia delante, si toda cultura aparece activa en la creación de determinados mundos de imágenes espirituales, determinadas formas simbólicas, la meta de la filosofía no consiste pues en ir a la zaga de todas estas creaciones, sino en comprenderlas y en tomar conciencia de su principio formativo fundamental. Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar esos rasgos, entonces habrá cumplido en su sentido nuevo con su tarea de demostrar, frente a la pluralidad de manifestaciones del espíritu la unidad de su esencia.

¹⁴⁶ Op.Cit.p.163

¹⁴⁷ Op.Cit. p.40

“Pues la expresión intelectual no podría desarrollarse en y a partir de lo sensible si no estuviese ya originariamente contenida en ello. Por ello la frase no puede encontrar más clara confirmación que la que encuentra en la doctrina del designio y de las formas de las lenguas más altamente desarrolladas, la antítesis entre ambos extremos, lo sensible y lo intelectual, no agota el contenido peculiar del lenguaje, por qué éste, en todos sus productos y en cada fase de su evolución, se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.”¹⁴⁸ El lenguaje se manifiesta como una forma de expresión al mismo tiempo sensible e intelectual.

Mientras que Eduardo Nicol plantea la expresión de una manera individual, donde existe ya una forma simbólica como el lenguaje, el mito o la ciencia referidas por Cassirer mediante la que se apoya el ser para expresarse, formas creadas por varias individualidades, diferentes expresiones creadoras, finalmente este último cumple las expectativas y va más allá de las propias sugerencias de Eduardo Nicol.

Nicol en su obra “*Metafísica de la Expresión*” realiza algunas críticas a Cassirer, acerca de su teoría de las formas simbólicas: “Cassirer ha revelado mejor que nadie la unidad fundamental y la historicidad del conocimiento. Propuso un sistema de leyes de formación y evolución histórica de las diversas formas de expresión simbólica; pero la razón última del ser de la expresión no pudo darla”.¹⁴⁹

Menciona también que, “la filosofía en general, es aquello que proporciona al conocimiento la cualidad de una auténtica episteme. En la metafísica reivindicada por la física, el esquema, un poco borroso, de la función simbólica que ha revelado la llamada filosofía de la ciencia, nos lleva a pensar que no hay diferencia ninguna de estructura y de función entre la ciencia metafísica y la ciencia física. Este habría de ser el tema de una nueva crítica: no una teoría de las funciones simbólicas, como la concebida por Cassirer,

¹⁴⁸ Op.Cit. p. 310

¹⁴⁹ Eduardo Nicol p. 309. Se requería un cambio de enfoque cardinal: el problema filosófico de primer plano no eran las formas de expresión simbólica creadas por el hombre, sino la estructura ontológica del hombre como ser simbólico.

sino una crítica de la razón simbólica, como fundamentación ontológica de todo fenómeno expresivo y de toda ley de producción y evolución histórica de los sistemas simbólicos elaborados por las ciencias”.¹⁵⁰

Nicol asegura que, “la filosofía de Cassirer pudo haber sido una metafísica de la expresión, como la de Kant había sido una metafísica del conocimiento, Cassirer rehuye el termino, otras teorías han sido y son metafísica sin adoptar el titulo”.¹⁵¹

Por su parte Cassirer refleja su teoría como algo general, siempre se refiere a una simbolización generalizada, universal y no particular, “Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización, La posición teórica de Cassirer, establecida de antemano, es lo único que podría explicar el hecho sorprendente de que un estudio de la función simbólica, tan profundo y certero como el suyo quedase terminado sin haber incluido ese factor dialógico que es precisamente la condición de toda operación simbólica”.¹⁵² Los sujetos no sólo se expresan, para dejar constancia de su vida en el ámbito de la cultura, la expresión personal incluye la manifestación de un ser ajeno al manifestante, ninguna realidad queda constituida como tal objeto sino en cuanto es realidad comunicada.

Cassirer analiza las formas simbólicas de la cultura de una forma general, digamos universal, mientras que Nicol se refiere, a la expresión individual, donde puede haber una metafísica de la expresión si se considerase a esta como ontología del hombre.

La individualidad se va creando a partir de lo ajeno, por que en realidad no se nace con la individualidad, Nicol trata de ir más atrás, que Cassirer, busca el verdadero ser del mediante su expresión. En algo en que los dos autores coinciden es en que tanto la expresión como la creación de las diferentes formas simbólicas, surgen como algo espiritual, algo que provoca el ser humano, la expresión y la creación.

¹⁵⁰ Op.Cit, Nicol, p.67

¹⁵¹ Op.Cit. 245. “Las formas simbólicas de Cassirer diríamos que son conducentes a una crítica de la razón simbólica y hasta la reclaman pero no llegan a ella”.

¹⁵² Idem.

Para concluir con esto diremos que la expresión si es simbólica, por que el ser humano es simbólico, y la expresión es inherente a él. El ser es expresivo, la expresión lo forma y lo hace ser, mediante todos estos símbolos que crea y que expresa, para seguir creando y activando su ser.

BIBLIOGRAFÍA

- 1) ÁVILA, R. La lengua y los hablantes. México: Trillas, 1977
- 2) BARTHES, Roland, Elementos de semiología, Ed. Alberto Corazón, Madrid, 1971. Pp. 7-101.
- 3) BENVENISTE, E. "Comunicación animal y lenguaje humano" en *Problemas de la lingüística general*, México: Siglo XXI, 1982.
- 4) CASSIRER Ernst, Esencia y Efecto del concepto de símbolo, fondo de cultura economica, 1989, México D.F, p. 14
- 5) CASSIRER, Ernst, Filosofía de las Formas Simbólicas I. "El lenguaje", Fondo de Cultura Económica. 1998 p.19
- 6) HABERMAS, Jürgen, Teoría de la Acción Comunicativa, Tomo I, "Racionalidad de la acción y racionalización social", (tr) JIMÉNEZ Redondo, Manuel, Taurus. Buenos Aires Argentina 1989.p137
- 7) HEIDEGGER, El ser y el Tiempo, I, p.217
- 8) HEIDEGGER, Martin: De camino al habla, Ediciones del Serbal, Barcelona, segunda edición revisada, 1990. Trad. de Yves Zimmermann. Título original: Gesamtausgabe, Bd. 12: *Unterwegs zur Sprache*. Edición de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1985).
- 9) HOCKETT, CH. "El puesto del hombre en la naturaleza", capítulo LXIV de Curso de lingüística moderna, Buenos Aires: Eudeba, (1957) 1970.
- 10) MORRIS, CH. Y MAISTO, A. Introducción a la Psicología (Décima edición). México: Pearson Educación, 2001.
- 11) NICOL, Eduardo, Crítica de la razón simbólica, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1982. pp.277.

- 12) NICOL, Eduardo, Metafísica de la expresión, editorial, Fondo de Cultura Economica, México D.F. 1974. pp.233
- 13) PERÉZ , Tapias, José Antonio, Filosofía y Crítica de la Cultura, edit, Trotta. Pp. 1999.
- 14) SALCEDO Mena Jose Arturo. Del ser simbólico a la expresión escrita, [http://www.vecam.org / article. Php](http://www.vecam.org/article.php). P 1
- 15) SAUSSURE, SAZBÓN, J. " Significación del Saussurismo" en "Estudio preliminar", Saussure y los fundamentos de la lingüística, Buenos Aires: CEAL, 1990. F. Curso de lingüística general, Madrid: Alianza Editorial, 1983.
- 16) TEODORO, Ramírez , Mario Teodoro, Devenires; Revista de filosofía de la cultura, "¿Qué es filosofía de la cultura?", año I, No 1, Enero 2000. Edit. U.M.S.N.H. PP. 137.
- 17) TOSCANO, Medina, Marco Arturo. Una Cultura Derivada; El filosofar sobre México de Samuel Ramos. Edit. UMSNH. Morelia Michoacán. Pp. 136
- 18) LOTMAN, Iuri, M. tr. NAVARRO, Desiderio, CÁCERES, Manuel, La semiosfera I, Frónesis cátedra, 1996. Pp.254.
- 19) LYONS, J. El lenguaje y la lingüística, Madrid: Teide, 1984.