

Para comprender la naturaleza peculiar de la concepción mítico-religiosa no sólo a través de sus resultados, sino en su principio, y para ver además cómo la formación de los conceptos lingüísticos se relaciona con la de los conceptos religiosos, y en qué rasgos esenciales coinciden ambas, es asimismo necesario que nos remontemos aún más lejos dentro del pasado. No debemos vacilar en emprender un rodeo por los campos de la lógica y de la epistemología, pues sólo sobre estas bases esperamos poder determinar más precisamente la función de esta clase de ideaciones y distinguirlas claramente de las formas conceptuales empleadas por el pensar teórico.

El mismo Usener sabía que su problema no sólo poseía un aspecto histórico y filosófico-religioso, sino también otro relacionado con la pura teoría del conocimiento, pues sus investigaciones pretenden esclarecer nada menos que un antiguo problema básico de la lógica y de la crítica del conocimiento: el problema de los procesos espirituales, a través de los cuales se opera la elevación desde lo singular a lo general, desde las percepciones y representaciones particulares hasta un concepto universal. Si, para llegar a tal meta, no sólo ve la posibilidad de una eventual excursión por los dominios de la historia del lenguaje y de la religión, sino que hasta la considera necesaria, esto supone que no se ha dado por satisfecho, ni ha quedado tranquilo con las comunes explicaciones de los estudiosos de la lógica sobre la relación de lo general con lo particular y singular. De hecho, es muy fácil caracterizar lo que en este tipo de explicación resulta chocante para todo lingüista que trata de calar hondo en el fundamento espiritual del lenguaje. De acuerdo con las enseñanzas tradicionales de la lógica, la mente forma los conceptos al reunir en el pensamiento cierto número de objetos que poseen propiedades comunes —es decir: que coinciden en ciertos aspectos—, al pensar y al hacer abstracción de las diferencias, de tal suerte que únicamente retiene las semejanzas y reflexiona sobre ellas. Es así como surge en la conciencia la idea general de tal o cual clase de objetos. Por tanto, el concepto (*notio, conceptus*) es aquella idea que representa la totalidad de las características esenciales, o sea: la esencia de los objetos en cuestión.

En esta explicación, al parecer tan simple y convincente, todo depende de lo que se entienda por “características”, y de cómo tales características originariamente fueron determinadas. La formulación de un concepto general presupone características ya definidas; sólo

cuando existen ciertos rasgos fijos, por los cuales las cosas pueden ser reconocidas como semejantes o disímiles, como coincidentes o no coincidentes, es posible reunir en una clase los objetos que se asemejan entre sí. Y no podemos dejar de preguntarnos en este punto: ¿cómo existen semejantes diferencias antes del lenguaje? ¿No es más exacto que adquirimos conciencia de ellas por medio del lenguaje, por el acto mismo de nombrarlas? Si esto último es lo aceptable, entonces, ¿según qué reglas, según qué criterio se desenvuelve este acto? ¿Qué es lo que induce o determina al lenguaje a reunir justamente estas ideas en un todo singular y a denominarlas con una determinada palabra? ¿Qué es lo que le obliga a seleccionar ciertas formas privilegiadas de entre la siempre fluyente y siempre uniforme corriente de las impresiones que hieren nuestros sentidos o brotan de los procesos espontáneos de la mente, para detenerse ante ellas y conferirles una "significación" particular?

Tan pronto como se plantea el problema de esta manera, la lógica tradicional ya no ofrece ningún punto de apoyo al estudioso ni al filósofo del lenguaje, pues su explicación sobre el origen de las ideas universales y de los conceptos genéricos ya presupone la misma cosa que estamos tratando de entender y deducir, a saber: la formulación de las nociones lingüísticas<sup>1</sup>. El problema se torna aún más difícil y aún más urgente, si se considera que la forma de esa síntesis ideadora, que conduce a los conceptos verbales primarios y a las denotaciones, no es determinada simple y unívocamente por el objeto mismo, sino que abre un amplio campo de acción para la libre actividad del lenguaje y para su peculiaridad específicamente mental. Por supuesto, esta libertad debe poseer sus reglas; y este poder original y creativo, su propia ley. Pero, ¿se deja explicar esta ley? ¿Y puede ser relacionada con los principios que gobiernan a las otras esferas de la expresión espiritual, especialmente con las reglas de la concepción mítica, de la religiosa y de la concepción puramente teórica, es decir, científica?

Si comenzamos por estas últimas, es factible demostrar que la tarea intelectual (mediante la cual el espíritu forma las representa-

---

<sup>1</sup> Para más detalles, ver mi *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo I, pp. 244 y ss.

ciones y los conceptos generales partiendo de las impresiones particulares) tiende a romper el aislamiento de los datos, a los que pretende arrancar del "aquí y ahora" de su ocurrencia real, relacionándolos con otras cosas y reuniendo a éstas y aquéllos dentro de un orden incluyente, dentro de la unidad de un "sistema". La forma lógica de la concepción, desde el punto de vista del conocimiento teórico, no es otra cosa que la preparación para la forma lógica del juicio... y no olvidemos que todo juicio tiende a superar la ilusión de singularidad que va adherida a cada contenido particular de la conciencia. El hecho aparentemente singular, es conocido, comprendido y fijado en un concepto, sólo cuando es "subsumido" bajo una idea general, cuando es aceptado como el "caso" de una ley, como miembro de una multiplicidad o de una serie. En este sentido, todo verdadero juicio es sintético: pues su principal intento y ambición es justamente esta síntesis de la parte en un todo, este entreteter a los particulares dentro de un mismo sistema. Dicha síntesis no puede lograrse inmediatamente ni de golpe, sino que debe ser elaborada poco a poco, por la progresiva actividad de relacionar entre sí las nociones aisladas o las impresiones sensibles particulares, reuniendo después esos todos resultantes en complejos mayores, hasta conseguir, por fin, que la última unificación de todos estos complejos separados produzca la imagen coherente de la totalidad de las cosas.

La tendencia hacia esta totalidad es el principio vivificante de nuestra concepción teórica y empírica. Por eso, esta última es necesariamente "discursiva"; es decir, que parte de un caso singular, pero en vez de engolfarse en él y demorarse en su contemplación, simplemente lo considera como un punto de partida, desde donde recorre toda la gama del Ser, en las especiales direcciones ya determinadas y fijadas por el concepto empírico. Sólo por este proceso de ir atravesando cierto dominio de la experiencia (o sea: del pensamiento discursivo), recibe lo particular su "sentido" intelectual fijo y su carácter definido. Se presenta bajo distintos aspectos, de acuerdo siempre con los contextos cada vez más amplios en los que es incluido, y el lugar que el mencionado objeto ocupa en la totalidad del Ser —o más bien, el que le es asignado por el progresivo avance del pensamiento— determina su contenido y significación teórica.

No requiere mayores aclaraciones el dilucidar cómo este ideal del conocimiento controla el desarrollo de la ciencia y sobre todo la cons-

trucción de la física-matemática. Todos los conceptos de la física no tienen otro objetivo que transformar en un sistema, en un conjunto coherente de leyes la "rapsodia de percepciones" con que el mundo sensible se nos presenta realmente. Cada dato particular sólo se convierte en un fenómeno, en un objeto de la "Naturaleza", cuando se somete a esta exigencia, pues "Naturaleza", en el sentido teórico de la palabra, según la definición kantiana, no es nada más que la existencia de las cosas, tal como están determinadas por las leyes generales.

Podría parecer que este concepto kantiano resulta demasiado estrecho, que va a carecer de eficacia tan pronto como apartemos nuestra mirada (en primer lugar) de la "naturaleza" física y (en segunda instancia) de los conceptos teórico-constructivos de las ciencias exactas, para dirigirla (en el primer caso) a la biología y a las "ciencias naturales" descriptivas y (en el segundo) a la naturaleza "viva". Por lo menos aquí, cada cosa posee su significado por sí misma, y no se presenta meramente como el caso particular de una ley a la que se subordina, sino que aparece dentro de sus propios límites individuales. Justamente, esta limitación le confiere una existencia significativa. Sin embargo, una observación más detenida de esta inducción nos descubre que ella en realidad no implica un contraste con la generalidad, sino que dicha generalidad más bien se da como su complemento, como su sustituto y su correlato necesario.

Obtendremos una idea más precisa de este hecho si, por ejemplo, nos fijamos en el método goethiano de la contemplación de la naturaleza: método que no sólo se caracteriza por señalar, con la mayor claridad y vivacidad posible, la actividad de un determinado tipo del pensamiento natural, sino que también implica el conocimiento de esta función y la percepción y expresión de su norma interna. Goethe vuelve siempre a insistir en la necesidad de la plena concreción, de que se realice cabalmente la contemplación de la naturaleza, donde cada cosa singular debe ser comprendida y contemplada dentro del preciso contorno de su figura particular; pero, con no menor agudeza, dice el mismo autor que lo particular está sometido eternamente a lo general y que sólo gracias a esto se va constituyendo en su singularidad, y en ella es comprendido. Justamente lo peculiar y característico de la naturaleza viva es que en ella no se da nada que no esté conec-

tado con el todo. Goethe se pronunció así acerca de la ley fundamental que rige su investigación: "Las observaciones del mundo físico hicieron surgir en mi fuero interno el convencimiento de que toda contemplación de los objetos impone el alto deber de buscar cuidadosamente cada una de las condiciones bajo las cuales se presenta un fenómeno y de tender, en lo posible, a circunscribir la totalidad de dicho fenómeno, pues en última instancia dichas condiciones se ven forzadas a alinearse una contra otra o, más bien, a entreverse. Además, deben llegar a constituir una especie de organización, a manifestar toda su vida interior ante la mirada penetrante del investigador".

Aquí lo general no aparece, como en la física-matemática, bajo la figura de una fórmula abstracta, sino que se destaca como una "totalidad vital" concreta. No se trata de la mera subordinación del caso particular a la ley, sino de una "organización" que, al relacionar la parte con el todo, simultáneamente percibe la forma del todo en la parte. Ahora bien, el carácter discursivo del pensamiento todavía conserva su vitalidad y efectividad en medio de esta percepción, pues el objeto, en su determinación y singularización individual, no se inmoviliza simplemente frente a la percepción, sino que comienza a moverse ante ella. No representa una mera y simple figura, sino que se despliega en una serie y en una gran variedad de figuras: se presenta bajo la ley de la "metamorfosis". Y esta metamorfosis no se interrumpe hasta que no haya sido recorrido todo el ámbito de la observación natural. Dicho ámbito sólo existe para el investigador en cuanto es atravesado gradualmente por una constante alineación de los casos, que progresa de lo próximo a lo próximo.

Goethe elogia la "máxima" de la metamorfosis por cuanto ella lo condujo felizmente a través de todo el dominio de lo comprensible y, por último, hasta el límite de lo incognoscible, ante el que se debe conformar el espíritu humano. En este tipo de contemplación se toma cada existente dentro de su singularidad, pero al mismo tiempo se lo concibe como un "análogo" de todo lo existente, de manera que la existencia siempre se presenta como apartada y a la vez como relacionada con otra cosa. La forma del intuir no se opone a la del "deducir", sino que ambas se compenetran y fusionan. Por eso dice Goethe de sí mismo: "... No descansaré hasta hallar un punto significativo, del que puedan deducirse muchas cosas o, más bien, que él mismo las haga brotar de sí y las lleve a mi encuentro".

Se hallan bajo la misma ley de nuestro pensamiento tanto los conceptos formales morfológicos y biológicos como los históricos. Se ha establecido una distinción entre el modo "individualizador" del pensamiento histórico y el modo "generalizador" de la ciencia. Mientras que en esta última cualquier caso concreto es visto simplemente como una instancia de una ley general y el "aquí" y el "ahora" carecen de significado a menos que revelen una regla universal, en la historia —por el contrario— se buscan deliberadamente este "aquí" y este "ahora" para comprenderlos mejor en su propio carácter. Ahora bien, la intención del historiador no se dirige a cualquier tipo de concepto, actualizable en una pluralidad de ejemplares similares y equivalentes, ni a un acontecer repetible, reiterativo, sino que se refiere a la propiedad y peculiaridad de los hechos concretos, a lo fácticamente irrepetible y único. Y también es cierto que esta nota única y peculiar, propia de la materia del acontecer y de la ciencia histórica, no incluye simultáneamente a su forma específica. Aun en el pensamiento histórico, el hecho particular sólo adquiere significado en virtud de las conexiones que va estableciendo. Aunque no puede ser mirado como el caso de una ley general, sin embargo, para pensarlo históricamente, para que aparezca *sub specie* histórica, debe ocupar su lugar como un miembro de la serie de los acontecimientos, o pertenecer a algún nexa teleológico. Su determinación en el tiempo es, por tanto, lo exactamente opuesto a su estado de aislamiento temporal; pues contemplado desde el punto de vista histórico, sólo tiene significado si remite a un pasado y preanuncia el porvenir.

Así, toda genuina reflexión histórica, en vez de perderse en la visión de lo meramente único, debe empeñarse, a semejanza del pensamiento morfológico de Goethe, en hallar aquellos momentos "fecundos" dentro del curso de los acontecimientos donde, como en puntos focales, confluyen series enteras de sucesos. En tales puntos, las fases de la realidad, que se encuentran muy separadas entre sí, llegan a conectarse hasta constituir un todo unitario para la concepción y la comprensión histórica. En cuanto ciertos momentos significativos son entresacados de la corriente uniforme del tiempo, se relacionan entre sí y se concatenan en series, se iluminan gradualmente el origen y el fin de todo acontecer, su de dónde y su hacia dónde. Así también, el concepto histórico se caracteriza por el hecho de que a través de él se forjan de un solo golpe miles de combinaciones; y no es tanto la per-

cepción de lo singular, sino más bien el tener conciencia de estas combinaciones lo que va gestando eso que llamamos "sentido" específicamente histórico de los fenómenos, o sea, su peculiar historicidad.

Pero no nos detengamos por más tiempo en estas reflexiones generales, pues nuestra intención no se dirige a la estructura de los conceptos científicos; sólo consideramos esta estructura con el objeto de elucidar la forma y el carácter de los conceptos lingüísticos primordiales. Mientras esto aún esté por hacer seguirá siendo incompleta la teoría puramente lógica de la concepción intelectual, pues los conceptos del conocimiento teórico sólo constituyen una capa superior de la lógica, que a su vez se basa sobre otra capa inferior: la de la lógica del lenguaje. Antes que se inicie el trabajo intelectual de concebir y comprender los fenómenos, debe haberle precedido y haber alcanzado cierto grado de elaboración la tarea de la denominación, porque es esta tarea la que transforma el mundo de las impresiones sensibles, tal como las poseen los animales, en un mundo mental, en un mundo de ideas y significaciones. Todo conocimiento teórico parte de un mundo ya preformado por el lenguaje, y también el historiador, el científico, y aun el filósofo, viven con sus objetos sólo cuando el lenguaje se los presenta. Y esta dependencia inmediata, inconsciente, es más difícil de comprobar que todo aquello que el espíritu crea mediatamente, a través de procesos conscientes de pensamiento.

Es evidente que aquí no tiene mucha aplicación la teoría lógica, que remonta el origen de los conceptos hasta un acto de "abstracción" generalizadora. Es que tal "abstracción" consiste en elegir de entre las múltiples propiedades dadas algunas que sean comunes a las respectivas experiencias sensoriales o intuitivas; y nuestro problema no es el de la elección de propiedades ya dadas, sino la obtención, la posición de las propiedades mismas. Aquí se trata de comprender y aclarar la naturaleza y dirección de ese "denotar", que debe anteceder a la función del "denominar". Hasta los pensadores que más activamente se ocuparon del problema del "origen del lenguaje" creyeron necesario detenerse en este punto, y supusieron sencillamente una original "facultad" del alma para el proceso de "denotar".

"Cuando el hombre llegó a la condición reflexiva que le es peculiar —dice Herder, en su ensayo sobre el origen del lenguaje— y cuando esta reflexión logró por primera vez moverse libremente. . .

el hombre inventó el lenguaje". Supóngase que cierto animal (por ejemplo, un cordero) pasa ante los ojos de un ser humano. ¿Qué imagen, qué visión de él se presentará a la conciencia humana? Por cierto que no será la misma que "sentirán" el lobo o el león; éstos ya la estarían husmeando y gustando mentalmente; y, dominados por la sensualidad, el instinto los arrojaría sobre ella. Tampoco la imagen del hombre será semejante a la de otro animal, para quien el cordero no tenga interés directo, pues tal animal la dejaría pasar vagamente ante sí, ya que su instinto estaría dirigido hacia otra cosa. "¡No le ocurre así al hombre! Tan pronto como éste siente la necesidad de conocer la oveja, no le molesta ningún instinto, ni tampoco éste lo arrastrará demasiado cerca de su objeto ni lo alejará demasiado de él. Simplemente, la oveja se le presenta tal como impresiona a sus sentidos: blanca, mansa, lanuda... y la razón humana, en su ejercicio consciente, sigue buscando una característica para este ser, hasta hallar que ¡la oveja bala! Ha encontrado la diferencia específica. Su sentido interior ha sido activado. Este balar, que se ha grabado con mayor fuerza en su mente, que se aisló de todas las demás propiedades de la vista y del tacto, se adelantó y penetró más profundamente dentro de su experiencia... ¡Ah, tú eres eso que bala! Esto es lo que retiene dentro de sí, lo que siente interiormente como percibido humanamente, como bien interpretado, por haberlo reconocido en su atributo. Entonces, ¿ocurrió por medio de un atributo? Y éste ¿qué es sino una palabra atributiva interior? Así, el sonido del balar, aprehendido por el ser humano como una característica de la oveja, se transformó, por medio de la reflexión, en el nombre de dicho animal; y esto tiene lugar aunque su lengua (la del hombre) nunca hubiese podido expresarlo"<sup>2</sup>.

En estas declaraciones de Herder todavía parece oírse claramente el eco de aquellas teorías que él estaba combatiendo: las teorías lingüísticas del Iluminismo, que pretendían que el lenguaje derivaba de la reflexión consciente y lo consideraba como algo "inventado". El hombre busca características, porque las necesita, porque su razón, su específica facultad de "reflexión" las exige. Esta misma exigencia sigue siendo algo no derivado: una "fuerza fundamental del alma". Por cierto que de este modo la explicación se ha ido moviendo dentro

<sup>2</sup> "Über den Ursprung der Sprache", en *Werke* (ed. Supram), V, pp. 35 y s.



de un círculo, pues también debe ser considerado como su comienzo el fin y la meta de la formación del lenguaje, a saber: el acto de denotar reflejando las propiedades específicas de las cosas.

La "forma lingüística interior" de Humboldt parece conducirnos hacia otra dirección, pues este autor ya no se refiere al "de dónde" de los conceptos lingüísticos, sino a su puro "qué"; no a su origen, sino a la revelación de su peculiaridad. El modo de denotar, que es el sostén de toda formación verbal y lingüística, acuña siempre un típico carácter espiritual, una manera especial de concebir y aprehender. Por eso, la diferencia entre los diversos lenguajes no es una cuestión de sonidos y signos distintos, sino de diferentes concepciones del mundo. Si, por ejemplo, en griego, la Luna se denomina "Medidora" (*μην*) y en latín, "Luminosa" (*luna*), o si en uno y el mismo idioma, como en el sánscrito, el elefante se llama, ora "El que bebe dos veces", ora "El bidentado", ora "El provisto de una mano"... todo ello demuestra que el lenguaje nunca designa simplemente los objetos como tales, sino siempre conceptos, que surgen de la actividad autónoma de la mente. Por dicha razón, la naturaleza de estos conceptos depende de la dirección asumida por esa activa visión intelectual.

Pero aun este concepto de la forma interna del lenguaje presupone realmente aquello mismo que pretendía demostrar y deducir. En efecto, por un lado, el lenguaje es aquí el instrumento para cualquier perspectiva espiritual del mundo, el medio a través del cual ha de pasar el pensamiento antes de hallarse a sí mismo y poder conferirse una determinada forma teórica; pero, por otro lado, precisamente esta clase de forma, esta especial perspectiva del mundo, debe ser presupuesta para poder explicar el carácter particular de cualquier lenguaje, es decir: su modo peculiar de ver y denotar. Así, la cuestión del origen del lenguaje siempre tiende a convertirse, aun para los pensadores que la han comprendido profundamente y que más fatigas han sufrido por su causa, en un intrincado rompecabezas. Toda la energía mental que a ella se aplica sólo parece hacernos girar en un círculo vicioso y dejarnos en el mismo punto de donde habíamos partido.

Sin embargo, la propia naturaleza de tales problemas fundamentales hace que la mente, por pocas esperanzas que tenga de resolverlos alguna vez, nunca pueda dejar de tomarlos en cuenta. Recibimos algo así como un hálito de posible solución si en vez de comparar las for-

mas lingüísticas primarias con las formas de la concepción lógica, más bien tratamos de relacionarlas con las de la ideación mítica. Lo que nos induce a ubicar estos dos tipos de conceptos, el lingüístico y mítico, en una sola categoría y a oponerlos ambos a la forma del pensamiento lógico, es que ambos parecen revelar una misma clase de aprehensión intelectual, que se contrapone a nuestros procesos del pensar teórico. Como ya hemos visto, el pensamiento teórico tiende especialmente a liberar a los contenidos de la experiencia sensible e intuitiva del aislamiento en que originariamente suelen darse; los saca de sus estrechos límites, los asocia con otros contenidos, los compara entre sí y los concatena en un orden definido y en un contexto englobador. Procede "discursivamente" en cuanto toma al contenido inmediato sólo como un punto de partida, desde el cual pueda recorrer toda la gama de las impresiones en sus múltiples direcciones, hasta lograr combinarlas, por fin, en una concepción unificada, en un sistema cerrado. En este sistema ya no hay puntos aislados; todos sus miembros se relacionan recíprocamente, se refieren los unos a los otros, y se aclaran y explican mutuamente. Parecería así que lo singular, los hechos aislados, se fueran recubriendo más y más de hilos invisibles, que los enlazaran con el todo. La significación teórica que ahora reciben se basa en el hecho de estar marcada con el sello de la totalidad.

El pensamiento mítico, contemplado en las formas más primigenias que podamos alcanzar, es ajeno al carácter de unidad intelectual, y hasta contrario a su espíritu, pues en esta su especial manera de ser, el pensamiento no dispone libremente de los datos de la intuición para poder relacionarlos y compararlos entre sí mediante la reflexión consciente, sino que es subyugado y cautivado por las intuiciones que repentinamente lo encandilan. Llega a descansar sobre la experiencia inmediata; sólo siente y conoce esta presencia sensible, que es tan poderosa como para hacer desaparecer todo lo demás. Para una persona que se halla bajo el hechizo de esta intuición mítico-religiosa todo el mundo queda como anulado, pues el contenido inmediato, cualquiera que sea, que determina este interés religioso, llena tan completamente su conciencia, que nada puede subsistir junto a ella ni fuera de sus límites. El yo agota toda su energía en este solo objeto, vive en él y se pierde dentro de su esfera. En vez de ampliarse la experiencia intuitiva, encontramos aquí su limitación más extrema; en vez de una expansión que podría elevarla hacia cúpulas cada vez más amplias del

ser, vemos aquí una tendencia a la concentración; en vez de su distribución extensiva, su comprensión intensiva. Esta concentración de todas las fuerzas en un solo punto es el requisito previo de todo pensamiento mítico y de toda formulación mítica. Si, en primer término, el yo se entrega por entero a una sola impresión y queda "poseoso" de ella; si, además, se da la mayor tensión entre el sujeto y su objeto: el mundo exterior; si la realidad externa no es simplemente vista y contemplada, sino que se impone al hombre en su cruda inmediatez, causando emociones de miedo o de esperanza, de terror o de deseos satisfechos y liberados... entonces de algún modo salta la chispa y la tensión se afloja desde el momento en que la excitación subjetiva queda objetivada, desde que es enfrentada por la mente humana como un dios o un demonio.

Nos hallamos así frente al protofenómeno mítico-religioso, que Usener trató de fijar con el concepto y la expresión de "dios momentáneo". "En la inmediatez absoluta —dice— el fenómeno individual es endiosado, sin que intervenga ni el más mínimo concepto genérico; esa sola cosa, que ves delante de ti, esa misma, y ninguna otra, es el dios" (p. 280). Aún hoy la vida de los primitivos nos descubre ciertos rasgos en los que este proceso se destaca nítidamente y de manera casi palpable. En este punto podemos recordar los ejemplos utilizados por Spieth para ilustrar dicho proceso: el agua encontrada por una persona sedienta, el montón de termitas que oculta a un fugitivo y le salva la vida, cualquier objeto novedoso que suscita repentino terror en el hombre: todo esto es transformado directamente en un dios. Spieth resume sus observaciones en las siguientes palabras: "Para la mente de los eveos, el momento en que un objeto o cualquier atributo llamativo se enlaza con la vida y el espíritu del hombre en una relación perceptible, sea agradable o desagradable, marca el nacimiento de un *trô* en su conciencia". Es como si la impresión aislada, su separación de la totalidad de las experiencias comunes y cotidianas, no sólo produjese una tremenda intensificación, sino también el mayor grado de condensación, y como si en virtud de esta condensación se crease la forma objetiva del dios, de tal suerte que pareciera surgir de dicha experiencia.

En esta forma intuitiva, creadora, del mito, y no en la formación de nuestros conceptos discursivos, teóricos, es donde debemos buscar

la llave que ha de abrirnos los secretos de los conceptos originarios del lenguaje. Además, la formulación del lenguaje no debe ser retrotraída hacia ninguna especie de contemplación reflexiva, ni hacia la tranquila y esclarecedora comparación de las impresiones sensibles dadas de antemano ni hacia la abstracción de "atributos" definidos, sino que también aquí hemos de abandonar estas intuiciones estáticas y volver al proceso dinámico que ocasiona el sonido verbal por su propio impulso interior. Y tampoco basta esta mirada retrospectiva, pues por su intermedio terminamos por ser conducidos a otra pregunta más lejana y difícil, la pregunta de cómo es posible que algo permanente pueda brotar de tal dinamismo, de cómo el vago oleaje de las impresiones y sentimientos sensibles, tendidos hacia un objetivo, puedan hacer surgir una "estructura" verbal.

La moderna ciencia lingüística, en su esfuerzo para iluminar el "origen" del lenguaje, muchas veces recurre al aforismo de Hamann de que la poesía es "la lengua materna de la humanidad"; sus estudiosos han subrayado que el lenguaje no se enraiza en el lado prosaico, sino en el lado poético de la vida, de tal suerte que su último fundamento no debe ser buscado en la preocupación por la percepción objetiva de las cosas ni en clasificarlas de acuerdo con determinados atributos, sino en el primitivo poder del sentimiento subjetivo<sup>3</sup>. Pero, si bien esta doctrina de la expresión lírico-musical, de primer intento, parecería poder evadirse del círculo vicioso en que siempre vuelve a caer de nuevo la teoría de la expresión lógica, sin embargo, al fin no puede superar el abismo entre la función expresiva del lenguaje y su mera función denotativa. Es que también en esta teoría sigue persistiendo una especie de hiato entre el aspecto lírico de la expresión verbal y su carácter lógico; y precisamente sigue siendo oscura aquella emancipación que transforma el sonido, en su expresión emocional, en un sonido denotativo.

También en este caso podríamos guiarnos una vez más por la consideración de cómo fueron generados los "dioses momentáneos", las configuraciones míticas primarias. Si tal dios, en su origen, es el producto de un instante, si debe su existencia a una situación enteramente concreta e individual, que nunca se repite del mismo modo, alcanza

---

<sup>3</sup> Otto Jespersen, *Progress in language*, Londres, 1894, esp. pp. 332 y ss.

luego, sin embargo, cierta consistencia que lo eleva muy por encima de la condición accidental de su origen. En cuanto se le desliga de la necesidad inmediata, del miedo o de la esperanza de aquel momento, se transforma en un ser independiente, que desde entonces vive según su propia ley, tras conquistar forma y continuidad. Se presenta a los hombres no como una creación del momento, sino como una potencia objetiva y superior, a la que ellos adoran y proveen, mediante el culto, de forma cada vez más definida. En adelante, la imagen del dios momentáneo, en vez de limitarse a conservar el recuerdo de aquello que al comienzo significaba y fue —mera liberación del miedo, o el cumplimiento de un deseo y de una esperanza—, persistirá y continuará mucho tiempo después de que haya empalidecido y aun desaparecido completamente tal recuerdo.

La misma función que desempeña esa imagen del dios, esa misma tendencia a la existencia permanente, deben ser asignadas a los sonidos articulados del lenguaje. La palabra, como dios o como demonio, no se presenta ante el hombre como si fuera su propia creación, sino como algo existente y significativo por derecho propio, como una realidad objetiva. En cuanto saltó la chispa, en cuanto la tensión y la emoción del momento encontró su descarga en la palabra o en la imagen mítica, le ocurrió una especial peripecia a la mentalidad humana; y fue que su excitación interior, que era un simple estado subjetivo, se desvaneció, y transfiguró en la forma objetiva del mito o del lenguaje.

Ahora puede comenzar una objetivación siempre progresiva. Del mismo modo que la actividad autónoma del hombre se extiende paulatinamente sobre una esfera cada vez más amplia, y llega a ajustarse y a organizarse dentro de ella, también el mundo mítico y lingüístico sufre una progresiva organización, una "articulación" cada vez más definida. Los "dioses momentáneos" son seguidos por los dioses de la actividad, tal como nos lo señaló Usener a través de los "dioses funcionales" romanos y las correspondientes divinidades lituanas. Wissowa resume el carácter básico de la religión romana con las siguientes palabras: "Todas sus deidades son concebidas, por decirlo así, de manera puramente práctica, como eficientes para las cosas con las que los romanos tratan en su vida ordinaria: el medio ambiente en el que actúan, las distintas actividades que los reclaman, las ocasiones que

determinan y configuran la vida del hombre como individuo y la de la comunidad. Todos estos aspectos del obrar están bajo la protección de dioses claramente concebidos, dotados de poderes bien definidos. Para los romanos aun Júpiter y Tellus eran dioses de la comunidad, dioses del hogar y del campo, del bosque y del prado, de la siembra y de la cosecha, del crecimiento, de la flor y del fruto <sup>4</sup>.

Aquí se puede descubrir directamente cómo el hombre sólo logra la percepción de la realidad objetiva a través de su propia actividad y por la progresiva diferenciación de dicha actividad; antes de pensar en conceptos lógicos, el hombre retiene sus experiencias por medio de imágenes míticas claras y bien diferenciadas. También aquí el desarrollo del lenguaje parece ser la antítesis del desenvolvimiento sufrido por la intuición y el pensamiento míticos, pues no se puede asir la verdadera naturaleza y función de los conceptos lingüísticos si se los considera como copias, como meras reproducciones de un sólido mundo de cosas, cuyos componentes fueran dados a la mente humana *ab initio* y ya con la rígida delimitación de sus contornos. De nuevo hay que establecer primero los límites de las cosas y trazar sus siluetas por medio del lenguaje. Esto se consigue cuando el obrar del hombre se organiza interiormente y su concepción del Ser logra una pauta cada vez más nítida.

Ya hemos demostrado que la función primaria de los conceptos lingüísticos no consiste en la comparación de las diversas experiencias sensibles ni en la selección de ciertos atributos comunes, sino en la concentración del contenido perceptivo, destilándolo, por así decir, en un solo punto. Pero el modo de esta concentración siempre depende de la dirección del interés subjetivo, y es determinado no tanto por el contenido de la experiencia, como por la perspectiva teleológica desde la cual se lo enfoca. Sólo lo que resulta importante para nuestro desear y querer, esperar y cuidar, obrar y actuar... esto y sólo esto recibe el sello de la "significación" verbal. Las distinciones en la significación son el requisito previo de aquella solidificación de las percepciones que, tal como hemos dicho antes, es condición necesaria para su denotación mediante las palabras. Es que sólo aquello que de

---

<sup>4</sup>G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Munich, 1912, vol. 2, pp. 24 y ss.

algún modo se relaciona con nuestros puntos focales del querer y del obrar, sólo lo que demuestra ser impulsor u obstructor, importante o necesario para nuestro esquema de vida y actividades, es elegido de entre el flujo uniforme de las impresiones sensibles, es "destacado" en medio de ellas, o sea: recibe un énfasis lingüístico especial, un nombre.

Las etapas iniciales de este proceso de "destacar" también las ejercitan los animales, pues también en su mundo de experiencias son escogidos mediante la aprehensión consciente aquellos elementos sobre los que se centran sus impulsos e instintos. Sólo aquello que excita un instinto destacado, como por ejemplo el instinto de nutrición o el instinto sexual, o algo que se relacione mediata o inmediatamente con él "está presente" para un animal como un contenido objetivo de su sentimiento y apercepción. Pero semejante presencia sólo llena el preciso momento en que el instinto es provocado y directamente estimulado; tan pronto como la excitación disminuye, y el deseo es apaciguado, satisfecho, se desploma de nuevo el mundo del Ser, el orden de las percepciones. Cuando un nuevo estímulo alcance a conmover la conciencia animal, quizá resucite dicho mundo; pero siempre se mantendrá en los estrechos límites de las agitaciones y excitaciones del momento. Sus sucesivos comienzos llenan únicamente cada momento presente, sin alinearse en progresión alguna, pues lo pasado sólo se conserva de manera oscura, y lo futuro no llega a convertirse en imagen, en previsión. Es que sólo la expresión simbólica crea la posibilidad de la mirada retrospectiva y prospectiva, porque sólo mediante los símbolos es como las distinciones no simplemente se ocasionan, sino también se fijan en el interior de la conciencia. Lo que una vez fue creado, lo que fue destacado de entre el conjunto de las representaciones, ya no desaparecerá si la palabra hablada le impone su sello y le confiere su forma definitiva.

También aquí el reconocimiento de la función precede al del Ser. Los aspectos del Ser se distinguen y coordinan de acuerdo con las medidas proporcionadas por la acción; por tanto, no se guían por ninguna semejanza "objetiva" de las cosas, sino por su presentación a través de la práctica, lo cual las relaciona dentro de una conexión finalista. Este carácter teleológico de los conceptos verbales<sup>5</sup> puede

---

<sup>5</sup> En cuanto a la estructura "teleológica" del lenguaje, véanse las explicaciones más detalladas de mi *Philosophie der symbolischen Formen*, I, pp. 254 y ss.

ser fácilmente sostenido y elucidado mediante los ejemplos de la historia del lenguaje. Gran cantidad de fenómenos que la ciencia lingüística suele resumir bajo el concepto de "cambio de significación", en principio sólo pueden ser realmente comprendidos desde este punto de vista. Si las alteradas condiciones de vida y los cambios que afectan al progreso de la cultura han conducido al hombre a una nueva relación práctica con su ambiente, en estas condiciones los conceptos lingüísticos no pueden conservar su "sentido" original. Comienzan a desplazarse, a moverse de un lugar a otro, en la misma medida en que los límites de la actividad humana tienden a variar y diluirse. Allí donde, por cualquier razón, la distinción entre dos actividades pierde su eficacia y significación, es necesario también el correspondiente desplazamiento de las acepciones verbales, de las expresiones lingüísticas que denotan estas actividades.

Un ejemplo muy característico de este proceso puede hallarse en un artículo que Meinhof publicó bajo el título *La influencia de las ocupaciones en el lenguaje de las tribus bantúes de Africa*. Según dicho autor, "los hereros emplean para denominar la acción de sembrar, la palabra *rima*, que es fonéticamente idéntica a *lima*, palabra que significa 'cavar, labrar' en otros lenguajes bantúes. El motivo de tan extraño cambio en la significación es que los hereros ni cavan ni siembran; son vaqueros, y todo su vocabulario huele a vacas. La siembra y la labranza no son a sus ojos ocupaciones dignas de un hombre; por eso, no vale la pena señalar distinción alguna entre esas tareas inferiores"<sup>6</sup>.

Los idiomas primitivos suministran muchos ejemplos confirmadores de que el orden de la denominación no reside en la similitud externa de las cosas o de los acontecimientos, sino en que varios ítems son designados de la misma manera y subsumidos bajo el mismo "concepto", siempre y cuando estén provistos de la misma significación *funcional*, o sea, siempre que ocupen idéntico (o, al menos, análogo) lugar en el cuadro total de las acciones y finalidades humanas. Por ejemplo, se dice que ciertas tribus usan una misma palabra para

---

<sup>6</sup> "Über die Einwirkung der Beschäftigung auf die Sprache bei den Bantustämmen Afrikas", en *Globus*, vol. 73, 1899, p. 361.



“baile” y para “agricultura”<sup>7</sup>; y lo hacen así, no porque no les sea inmediatamente manifiesta la diferencia entre ambas actividades, sino porque el bailar y la agricultura sirven, dentro de su visión de las cosas, al mismo propósito, que es suministrar medios de vida. En efecto, según su creencia, el crecimiento y prosperidad de sus mieses dependen en mayor grado de la correcta ejecución de sus bailes y demás ceremonias religiosas que del correcto y oportuno cultivo de sus campos<sup>8</sup>. Tal fusión de las actividades provoca la identificación de los nombres, de los conceptos lingüísticos. Cuando los indígenas que habitan junto al río Swan, de Australia, conocieron por primera vez el sacramento cristiano de la comunión lo llamaron un “baile”<sup>9</sup>. De este hecho se deduce nuevamente la posibilidad de afirmar que el lenguaje unifica los conceptos, a pesar de todas las diferencias y hasta de la más completa disparidad de las apariencias, siempre que los contenidos experimentales coincidan en su esencia funcional, en este caso: su significado religioso<sup>10</sup>.

Aquí se manifiesta uno de los motivos fundamentales por los cuales el pensamiento mítico trasciende la originaria indeterminación de las intuiciones “complejas”, y progresa hacia construcciones mentales concretamente determinadas y nítidamente separadas entre sí. Este progreso es determinado, en primer lugar, por medio del rumbo

<sup>7</sup> “Die Tarahumara tanzen überhaupt nur zu Zauberzwecken bzw. als ‘Gebet’. Tanzen ist ihnen daher... gleich arbeiten, was aus der Bedeutung des Wortes für tanzen nolávoa hervorgeht”. Preuss, “Der Ursprung der Religion und Kunst”, en *Globus*, vol. 87, 1905, p. 336.

<sup>8</sup> Cfr. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen y Leipzig, 1923, I, pp. 123 y ss.; II, pp. 637 y ss.

<sup>9</sup> E. Reclus, *Le primitif d’Australie*, p. 28.

<sup>10</sup> En favor de esta construcción “teleológica” del lenguaje podemos aducir otro ejemplo notable que debo a una comunicación verbal de mi colega el profesor Otto Dempwolff. En el lenguaje kâte, que es corriente en Nueva Guinea, existe la palabra *bilin*, que denota una cierta especie de hierba con tallos vigorosos y raíces firmemente arraigadas en el suelo; de éstas se afirma que mantienen la tierra tan unida durante los terremotos, que no la dejan agrietarse. Cuando los europeos introdujeron por primera vez los clavos y su empleo se hizo popular, los nativos los llamaron *bilin*, y lo mismo al alambre y a las varillas de hierro, en resumidas cuentas, a todo lo que sirviera para mantener las cosas unidas. Además, también puede observarse muy a menudo, en el lenguaje infantil, la creación de semejantes identidades teleológicas, que concuerdan bien poco con nuestros nombres genéricos, y hasta parecen desentonar con ellos. Cfr. Clara y William Stern, *Die Kindersprache*, Leipzig, 1906, pp. 26, 172 y otras.

que asume la acción; es así que las formas de la invención mítica reflejan no tanto las características objetivas de las "cosas" como, sobre todo, las formas del obrar humano. El dios de los primitivos, como la acción de los primitivos, se limita a un campo de acción muy restringido. No sólo cada actividad tiene su dios particular, sino que también cada momento singular de un determinado obrar, cada una de las fases de la acción total, se convierte en el dominio de un dios o demonio independiente, que patrocina precisamente esta esfera de acción. Cuando se realizó en Roma un acto expiatorio por haber sido arrancados los árboles de un bosquecillo sagrado de la diosa Día (Ceres), sus sacerdotes, los Hermanos Arvales, dividieron dicho acto en varios episodios singulares, para cada uno de los cuales invocaban una divinidad especial: *Deferenda*, para verificar los árboles; *Commolenda*, para trozarlos; *Coinquenda*, para hacerlos tablones, y *Adolenda*, para quemar los restos de madera que debían ser descartados<sup>11</sup>.

De modo muy parecido suelen proceder ciertos lenguajes primitivos, que a menudo subdividen una acción en varias otras, y que, en vez de comprenderlas en su generalidad y expresarlas con un término verbal general, denominan cada parte con un verbo separado, como si tuvieran que desmenuzar la idea en pequeñas partes a fin de poder manejarla mejor. Tal vez no sea mera casualidad que, en el lenguaje de los eveos, tan rico en "dioses momentáneos" y "dioses especiales" (como se deduce de la descripción de Spieth), se destaque esta peculiaridad lingüística con tanto vigor<sup>12</sup>. Y aun allí donde tanto el lenguaje como el mito se elevan por encima de tal intuición momentánea, sujeta a lo sensible y concreto, donde rompen las vallas que originariamente parecían separarlos, permanecen por mucho tiempo indisolublemente unidos. En efecto, esta conexión es tan estrecha, que casi resulta imposible determinar, basándose sólo en los datos empíricos, cuál de ellos —el mito o el lenguaje— encabeza la marcha progresiva hacia la formulación y la concepción universal, y cuál de ellos se limita a secundarlas.

Usener, en una sección de su trabajo, que es una de las más significativas desde el punto de vista filosófico, ha tratado de probar

---

<sup>11</sup> Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, vol. 2, p. 25.

<sup>12</sup> S. Westermann, *Grammatik der Ewe-Sprache*, Berlin, 1907 p. 95.

que todos los conceptos generales del lenguaje deben atravesar previamente cierta fase mítica. El hecho de que en las lenguas indogermánicas los conceptos abstractos hayan sido casi siempre denotados por medio de nombres femeninos, con la terminación femenina -a (-η), representa para Usener una etapa originaria, en la que la idea expresada por la forma femenina no era pensada como un concepto abstracto, sino sentida y representada inmediatamente como una divinidad femenina. “¿Puede haber alguna duda —se pregunta más adelante— acerca de si Φόβος (el Miedo que hace huír) existió antes, o si más bien lo precedió φόβος, su imagen divina o tal condición? ¿Por qué debe denominarse la condición como algo del género masculino, y no como del género neutro, como τὸδέος? La primera creación de tal palabra debe haber sido inspirada por la representación de un Ser personal y viviente: el “Espantador”, “El que provoca la huída”; y este Ser vuelve a insinuarse a través de las numerosas aplicaciones de esa suelta palabra abstracta: εἰςῆλθεν ὁ ἐνέπεσε Φόβος (el aterradorador me acecha, me asalta). Hemos de suponer el mismo proceso en todas las abstracciones feminizadas. El adjetivo femenino sólo se convirtió en abstracción después de haber designado un personaje femenino, y en los tiempos primitivos éste sólo pudo ser pensado como una divinidad” (pág. 375).

Pero, ¿acaso la ciencia lingüística y la de la religión no revelan también huellas de una influencia inversa? ¿Acaso no hemos de suponer que esa manera tan característica, propia de las lenguas flexivas, de otorgar un género particular a cada nombre, también debe haber influido decisivamente en las concepciones mítico-religiosas y haberlas conformado según su propia modalidad? O ¿será mera casualidad que entre los pueblos cuyos lenguajes no mantienen tal diferencia de “géneros” gramaticales, sino que en vez de éstos usan otros y más complejos principios de clasificación, el mundo mítico-religioso también suele presentar una estructura completamente distinta, representando todas las fases de la existencia, no bajo los auspicios de poderes personales y divinos, sino ordenándolas en clases y grupos totémicos? Nos contentamos con plantear simplemente la cuestión, cuya última respuesta sólo puede ser resuelta por una detallada investigación científica. Pero, sea cual fuere la respuesta, es evidente que tanto el lenguaje como el mito desempeñan tareas similares en la evolución del pensamiento que va de la experiencia momentánea a las concepciones

duraderas, de la impresión sensible a la formulación, y que sus respectivas funciones se condicionan mutuamente. La conexión de ambas prepara el terreno para las grandes síntesis, de las que brota nuestra creación mental, nuestra visión unificada del cosmos.

(Tomado del libro "Mito y lenguaje". Ediciones Galatea - Nueva Visión).