



Hallazgos

ISSN: 1794-3841

revistahallazgos@usantotomas.edu.co

Universidad Santo Tomás

Colombia

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián
El lenguaje de las cosas desconocidas: tríptico de la cuestión
Hallazgos, vol. 12, núm. 23, 2015, pp. 167-189
Universidad Santo Tomás
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413838649008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El lenguaje de las cosas desconocidas: tríptico de la cuestión*

Juan Sebastián Ballén Rodríguez**

RESUMEN

Recibido: 9 de julio de 2014

Evaluated: 6 de agosto de 2014

Aceptado: 22 de octubre de 2014

En la historia de la antropología filosófica ninguna otra cuestión ha dimensionado el carácter problemático y paradójico que se desprende de la cuestión acerca de lo que significa ser hombre. Las líneas de fuga que aquí se proponen, son lecturas complementarias a las formuladas por la tradición metafísica (Aristóteles, Santo Tomás y Heidegger), estructuralista (Levi-Strauss y Foucault) y cultural (Protágoras de Abdera y Nietzsche). Se inscribe en la tradición de la filosofía trascendental, pero acentuando el énfasis en una obra poco explorada desde una mirada antropológica, y la cual parte originariamente de una preocupación estética. La tercera crítica kantiana es el “caldo de cultivo” sobre el cual se proyectarán las bases de un apuesta teórica que he denominado *antropología simbólica*, propuesta cuya caja de resonancia evocará la tradición de la *Antropología filosófica. Introducción a una Filosofía de la cultura* (1944) del neokantiano Ernst Cassirer, y desde Latinoamérica, en una perspectiva actual, con las investigaciones adelantadas por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, particularmente su provocadora propuesta de una hermenéutica analógica, y que en este primer estudio será valorada a partir de un libro reciente y profundo titulado *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004).

Palabras clave: lenguaje, antropología filosófica, juicio estético, símbolo, analogía.

* Artículo de reflexión. Este trabajo se desarrolla en la línea de investigación *Formación integral y educación superior* del grupo Ába, inscrito a la unidad de Humanidad de la Universidad Santo Tomás (Villavicencio). Cómo citar este artículo: Ballén Rodríguez, J.S. (2014). El lenguaje de las cosas desconocidas: tríptico en cuestión. *Hallazgos*, 12 (23), 167-189. (doi:10.15332/s1794-3841.2015.0023.008)

** Magíster en Filosofía. Profesor de Humanidades de la Universidad Santo Tomás, (Colombia). Correo electrónico: juanballen@usantotomas.edu.co

The language of unknown things: a question triptych

ABSTRACT

In the history of philosophical anthropology, no other question has defined a dimension for the problematic and paradoxical character that is to be drawn from the question of what it means to belong to mankind. The lines proposed below are complementary readings to those formulated by the metaphysical tradition (Aristotle, Aquinas and Heidegger), the structuralist tradition (Levi-Strauss and Foucault), and the cultural tradition (Protagoras of Abdera and Nietzsche). It belongs to the tradition of transcendental philosophy, but focuses on a work that has been little explored from the anthropological point of view and which originally arose from aesthetic concerns. Kant's Third Critique is the "breeding ground" for the projection of a theoretical approach which I have called "symbolic anthropology" which in turn will become the sounding board for such proposal and evoke the tradition of Philosophical anthropology. An introduction to a philosophy of culture (1944) of neo-Kantian Ernst Cassirer. From Latin America, in a contemporary context, the research of the Mexican philosopher Beuchot will also be taken into account, in particular his provocative proposal for analogue hermeneutics which, in this first study, will be assessed based on a telling and profound book entitled *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004).

Keywords: Language, philosophical anthropology, aesthetic judgment, symbol, analogue.

Received: July 9, 2014

Evaluated: August 6, 2014

Accepted: October 22, 2014

A linguagem das coisas desconhecidas: tríptico da questão

Recebido: 9 de julho de 2014

Avaliado: 6 de agosto de 2014

Aceito: 22 de outubro de 2014

RESUMO

Na história da antropologia filosófica nenhuma outra questão tem dimensionado o caráter problemático e paradoxal que emerge da questão do que significa ser homem. As linhas de fuga aqui propostas são leituras complementarias às apresentadas pela tradição metafísica (Aristóteles, Santo Tomás e Heidegger), estruturalista (Lévi-Strauss e Foucault) e cultural (Protágoras de Abdera e Nietzsche). Inscreve-se na tradição da filosofia transcendental, mas acentuando a ênfase numa obra pouco explorada a partir de um olhar antropológico, que originalmente parte de uma preocupação estética. A terceira crítica kantiana é o “terreno fértil” sob o qual se projetarão as bases de uma aposta teórica que chamei de antropologia simbólica, proposta cuja caixa de ressonância evocara a tradição da Antropologia filosófica. Introdução a uma Filosofia da Cultura (1944), do neokantiano Ernst Cassirer, e desde a América Latina, numa perspectiva atual, com as investigações conduzidas pelo filósofo mexicano Mauricio Beuchot, particularmente sua proposta provocadora de uma hermenêutica analógica, e que neste primeiro estudo serão avaliados a partir de um livro discente e profundo titulado *Hermenêutica, analogia e símbolo* (2004).

Palavras-chave: Linguagem, antropologia filosófica, juízo estético, símbolo, analogia.

PROBLEMÁTICA

Semiótica y antropología son disciplinas humanistas que se encuentran en el límite de la pregunta por el hombre. En la historia de la antropología filosófica ninguna otra cuestión ha dimensionado el carácter problemático y paradójico que se desprende de la cuestión acerca de lo que significa ser hombre. Las líneas de fuga que aquí se proponen son lecturas complementarias a las formuladas por la tradición metafísica (Aristóteles, Santo Tomás y Heidegger), estructuralista (Levi-Strauss y Foucault) y cultural (Protágoras de Abdera y Nietzsche). La pregunta que nos proponemos resolver en este trabajo reza: ¿cómo a través de la nominación de las cosas desconocidas se configura una construcción antropológica, estética, semiótica y hermenéutica del lenguaje simbólico?

Una hipótesis tentativa a la solución de esta cuestión se inscribe en la tradición de la filosofía trascendental,¹ pero acentuando el

énfasis en una obra poco explorada desde una mirada antropológica, y la cual parte originariamente de una preocupación estética. La tercera crítica kantiana es el “caldo de cultivo” sobre el cual se proyectarán las bases de un apuesta teórica que he denominado ‘antropología simbólica’,² propuesta

la ilustración?, el uso emancipado de la razón es el segundo nacimiento del hombre, el cual tiene lugar cuando se alcanza la mayoría de edad, etapa de la razón donde logra liberarse de las cadenas de la superstición y del poder pastoral (Jaspers, 1972, p. 160). El segundo elemento que identifica Jaspers en el modo del filosofar trascendental consiste en que la mayoría de edad, como emancipación del pensamiento, es una tarea infinita y difícil, codificada en el esfuerzo de trascender la realidad bajo el recurso de la dialéctica. Esta dialéctica no es la consumación de la razón que reflexiona sobre sí misma, sino la voluntad de sistema, que en la obra kantiana se materializará en las tres críticas. Jaspers, como lector de la obra de Kant apunta a una consideración exploratoria y especulativa de la dialéctica empleada por el filósofo alemán: “Kant nos introduce en el espacio donde la vida no cesa de ser producida ella misma dentro de los misteriosos sentidos creadores de la razón” (Jaspers, 1972, p. 161). A nuestro juicio, la dialéctica de una filosofía consagrada a la exploración racional y esclarecedora de los meandros de la vida, no se agota en los usos práctico y teórico, sino que confronta a la tradición filosófica anterior directamente con el juicio de gusto estético, último capítulo que cierra la gran sistematización hecha por Kant en el siglo XVIII. Esta primer meditación pretende partir de la *Crítica del Juicio* como el eslabón de la filosofía trascendental, para introducir una propuesta antropológica inspirada en la *inteligencia arquetípica*, mostrando sus resonancias en la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer y su particular visión de la antropología filosófica, para luego identificarla en la hermenéutica analógica, propuesta metodológica del profesor Mauricio Beuchot, que hace resonar el símbolo y la analogía en ámbitos nuevos como la metafísica, la semiótica y la retórica.

2 Si bien esta tesis se propone reconstruir una antropología del símbolo inspirada en la tercera crítica kantiana, no obvia el hecho cuestionado de que los estudios que por más de veinticinco años definirán a Kant como profesor universitario fueron justamente los dedicados a los temas de la antropología y la geografía. Pero esta indagación hace parte de otra línea de fuga que por su extensión no será abordada en este trabajo. Otras son las constelaciones teóricas que motivan una actualización de la antropología kantiana, en dirección a la discusión entre el neokantismo de Cassirer con la ontología de la existencia de Heidegger, y que cobra vida en la famosa discusión entre ambos filósofos en 1929 en Davos (Alemania). Esta discusión será continuada por Michel Foucault, principalmente con la traducción de la antropología en sentido pragmático, donde se harán explícitas algunas tesis determinantes que prefiguran la posición crítica del francés respecto de la antropología filosófica; entre las objeciones que cabría mencionar se destacan la problemática

1 Hacer mención de la filosofía trascendental es una evocación al estilo del pensar que inaugura la filosofía kantiana. Como lo describe Karl Jaspers, en su inmejorable estudio introductorio a la obra y pensamiento de Immanuel Kant, es un modo radical de filosofar, no heredero de una revelación, ni de una inspiración decisiva o fruto de una genial creación. Se trata de una actitud fundamental de conocimiento, que se propone demarcar los límites de la razón de un modo sistemático. Se entiende por sistema como la voluntad de conocimiento que une una cosa con la otra, dando cabida a una infinidad de relaciones posibles (Jaspers, 1972, p. 159). A juicio de Jaspers, la voluntad de sistema que le imprime Kant a la filosofía la convierte en una actividad revolucionaria, que adquiere un talante moral. En la perspectiva trascendental el ejercicio de filosofar es una decisión moral porque renuncia al argumento de autoridad, al tutelaje y a la heteronomía, obstáculos que se presentan en la práctica como enemigos de la justificación racional: la razón no es un regalo venido del cielo sino una conquista. El origen de la revolución no tiene lugar en el espíritu reformista del protestantismo, que marcaría la institución religiosa en Alemania desde el siglo XV, sino en una toma de decisión y coraje por encarar racionalmente la verdad y que solo germinará en el siglo XVIII con la irrupción de la ilustración. Como la plantea Kant en su famoso texto *Respuesta a la pregunta ¿Qué es*

cuya caja de resonancia evocará la tradición de la *Antropología filosófica. Introducción a una Filosofía de la cultura* (1944) del neokantiano Ernst Cassirer, y desde Latinoamérica, en una perspectiva actual, con las investigaciones adelantadas por el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, particularmente su provocadora propuesta de una hermenéutica analógica, y que en este primer estudio será valorada a partir de un libro diciente y profundo titulado *Hermenéutica, analogía y símbolo* (2004).

LOS CASOS SEMIÓTICOS DE ROBINSON CRUSOE Y EL ORNITORRINCO: UNA RESPUESTA DESDE LA CRÍTICA DEL JUICIO

Umberto Eco en su libro *Kant y el ornitorrinco* propone sugerentes correspondencias entre la teoría del conocimiento de la filosofía kantiana y lo que él denomina, junto al filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, una teoría semiótica del conocimiento. El creador de *El nombre de la rosa* no solo ha establecido estas relaciones en el marco de la primera crítica kantiana, sino que también las ha extendido hasta la *Crítica del Juicio* (Eco, 1999, p. 85). En particular, al preguntarse por los alcances que tiene el proceso semiótico (o proceso de dar nombre a las cosas a partir de signos convencionales), partiendo del caso del modo como se conoce un fenómeno desconocido (Eco, 1999, p. 71).

Esta problemática es planteada por Eco a partir de un episodio de la novela *Robinson Crusoe*, en donde el protagonista se ve

envuelto en un problema semántico, ante la definición de un animal que en su enciclopedia mental no existía. El animal tenía una apariencia robusta y se distinguía por un protuberante cuerno que custodiaba la parte frontal de su hocico. La primera impresión que se le vino a la cabeza a Crusoe fue la de un unicornio. La imagen encantada del unicornio de Crusoe no concordaba con la del feo animal, que hoy en día conocemos como rinoceronte. Este caso ejemplifica el interrogante que plantea Eco ante un proceso semiótico definido como la relación de concordancia entre un significante concreto y un significado conceptual.

Dicho de otro modo, Eco indaga valiéndose del Kant de la *Crítica del Juicio* por el cómo se nombran cosas que no han sido conocidas por la conciencia empírica. Con la anterior indagación Eco se propone cuestionar la concepción de un proceso semiótico, en el cual cada fenómeno u objeto es nombrado y definido bajo un signo, que previamente ha sido reconocido por el mapa conceptual de nuestra enciclopedia cultural, troquelada por las convenciones que nuestra sociedad ha acordado.

Este proceso semiótico supone que todo objeto es nombrado a partir del correspondiente significado conceptual. El filósofo italiano llega a contrastar este proceso con la concepción kantiana del conocimiento teórico, y que se expone en la *Crítica de la razón pura* (Eco, 1999, pp. 78-104).

Sin embargo, esta teoría cognitiva no contribuye al problema de “¿Qué sucede cuando se debe construir el esquema de un objeto aún desconocido?” (Eco, 1999, p. 104). Y ello debido a que, en la primera Crítica, el proceso de subsunción entre las intuiciones

de la finitud y de la ciencia empírica, la imposibilidad de conocer un “sí mismo” en el hombre, etc. Más detalles de esta interpretación los suministra el libro *Foucault: lector de Kant*, de los profesores Frédéric Gros y Jorge Dávila.

y los conceptos construye la objetividad, lograda por la conciencia empírica en el proceso de subsunción, donde se enlazan las intuiciones y los conceptos con la realidad (que deviene ahora en conciencia teórica).

La cuestión surge cuando la intuición de un determinado objeto no puede ser nombrada a partir del sistema semántico proporcionado por un esquema conceptual basado en el peso, las magnitudes, las medidas, el modo, la finalidad, atributos que permiten definir objetivamente un fenómeno. Al retomar el problema de nombrar algo que no existe en la enciclopedia mental, Eco recurre al caso del Ornitorrinco, que es similar al de Robinson Crusoe. El *Ornithorhynchusananitus*, como se le conoce científicamente, fue en principio un ejemplar único e innombrable, ya que reunía características de mamíferos que habitan el aire, la tierra y el mar. Su aspecto es curioso: posee un pico poderoso (propio de las aves), lo cubre un pelaje suave (característico de los animales de tierra) y sus extremidades finalizan con unas membranas natatorias (como las aletas de los grandes peces). Sus funciones alimenticias y reproductivas responden en general a los realizados por los animales de los tres reinos: se alimenta de otros animales acuáticos, pone huevos en un nido y amamanta a sus crías con la leche que escurre de las glándulas mamarias de las hembras.

Este mamífero difícilmente podría ser clasificado y definido según el modelo cognitivo de *La Crítica de la razón pura*, pues, “¿Cómo se podían conciliar el pico y las patas palmeadas con el pelo y la cola del castor, o la idea de castor con la de un animal ovíparo?, ¿cómo se podía ver un pájaro allá donde se presentaba un cuadrúpedo, y un

cuadrúpedo allá donde se presentaba un pájaro?” (Eco, 1999, p. 105). Estas preguntas se sintetizan en la cuestión de ¿Cómo entender el proceso de conocimiento semiótico en el caso de Robinson Crusoe y del Ornitorrinco? Una clave para la respuesta de este interrogante la ofrece la teoría del símbolo desarrollada por Kant en la *Crítica del Juicio*.

El acierto de Eco al retomar a Kant consiste en reconocer en la *Crítica del Juicio* la vía de acceso para una posible teoría semiótica del conocimiento, en donde se explica el modo como operan los signos que no responden a la lógica referencial de nombrar algo objetivamente (como es el caso dado con la relación entre las intuiciones y los conceptos en la construcción del conocimiento teórico y que exponen los presupuestos de la primera crítica kantiana). Y estos signos son fundamentalmente símbolos.

A continuación será desarrollado el planteamiento de esta teoría semiótica del símbolo que expone Kant en los párrafos 59 y 60, e indagaremos sus alcances, tanto en la presencia de los símbolos en diferentes usos del lenguaje, como también en la función simbólica que caracteriza al lenguaje estético y sus implicaciones dentro de un concepto de cultura.

CUANDO EL SÍMBOLO SUSTITUYE AL CONCEPTO: EL UNICORNIO QUE VIO ROBINSON CRUSOE

Dentro de la enciclopedia mental del personaje de Defoe, el unicornio fungió como un signo aproximado en la comprensión de la naturaleza del animal desconocido. La actividad cognitiva del personaje, lejos de acercarse a los criterios objetivos de la

conciencia teórica, como lo es el cuadro de clasificación de los mamíferos, se desplazó hacia la imaginación y la fantasía. Crusoe recurrió a su conocimiento de cuentos de hadas para nombrar esta especie desconocida de animal.

La cuestión acerca de cómo opera este cambio de página en la enciclopedia cultural de dar significados a las cosas se resolverá una vez se describa el proceso semiótico de conocimiento acaecido en la relación entre la belleza y el símbolo. En clave estética, se argumenta que el cambio semántico hecho por Crusoe al denominar al rinoceronte como unicornio consistió en hacer uso de la capacidad de juzgar un objeto desde la perspectiva de lo bello y del juicio reflexionante³ y no desde la perspectiva judicativa del concepto. Esto ocurre de la siguiente manera.

Al juicio del gusto de lo bello le compete un tipo especial de cognición. Lo bello se puede conocer por dos vías: la comunicación de un sentimiento o el símbolo. El conocimiento simbólico es una variante del conocimiento que se adquiere por la vía estética de la intuición: “Cuando se opone el simbólico al modo de representación intuitivo, se hace de aquel vocablo un uso que, aunque admitido por los lógicos modernos, trastorna su sentido y lo falsea; pues el simbólico

es sólo un modo de lo intuitivo” (Kant, 1999 p. 317.)

El modo de representación intuitivo se divide en dos formas de exposición o hipotiposis, que son lo simbólico y lo esquemático. La forma de representación simbólica acompaña a los conceptos por medio de notas sensibles, producidas por asociaciones de la imaginación y que en lugar de tener una intención determinante u objetiva poseen la estructura de la forma de la finalidad sin fin, es decir, que son meramente subjetivas en la medida en que solo están referidas a la reflexión, pues “[...] no encierran nada que pertenezca a la intuición del objeto, sino que sirven [...] según la ley de asociación de la imaginación [...]” (Kant, 1999, p. 317.)

Para describir el fenómeno semántico acaecido a Crusoe en perspectiva al proceso de formación de los símbolos, se puede afirmar que la definición del rinoceronte bajo la categoría de unicornio, es el efecto de una suspensión de la intuición sensible del objeto, por un incremento en la actividad imaginativa.

Evidentemente, la definición del unicornio surge a partir de una asociación que propicia la imaginación de Crusoe, ante la imposibilidad de dar con un correlato conceptual, que defina el material suministrado por la intuición sensible. Sumido en la dificultad de encontrar un significado conceptual que corresponda a la definición de la intuición del animal desconocido, Crusoe recurre a la imagen del unicornio para tener una información suficiente que le permita significar lo que ve. Este procedimiento identifica una de las variables a través de las cuales son conocidos los símbolos y los esquemas, como lo son los signos visibles; otra variable son las palabras.

3 Señalar que la actividad judicativa del gusto es del tiporeflexionante y no determinante es una distinción empleada por Kant en la *Crítica de Juicio*. La ley de subsunción (o de enlace entre lo particular y lo universal) actúa en el juicio reflexionante de manera contraria al juicio determinante. En el caso de la reflexión, el juicio lleva a cabo una reducción de lo universal, para apreciarlo en la forma particular. En el juicio determinante, lo que es dado en primer lugar es el universal que subsume lo particular. Con esta aclaración se indica que la lógica que predomina en la reflexión es inductiva y simbólica (Kant, 1999, p. 105).

Empero, los símbolos se caracterizan por ser “meras expresiones para conceptos”. El hecho de que los símbolos sean expresiones de los conceptos señala tanto el carácter material de los primeros, como su dimensión equívoca y diferenciadora, porque no responden a la literalidad de la intuición concreta, y en sí, de los signos que se caracterizan por definir objetivamente las cosas.

Las expresiones simbólicas difieren de las esquemáticas, en tanto que las primeras se refieren de forma indirecta a los conceptos, valiéndose de analogías y referencias sensibles, que de modo indirecto metaforizan el objeto en cuestión. En cambio, las segundas se refieren a los objetos por medio de los conceptos del entendimiento, formas de la racionalidad atadas a la cosa, bastándose con la descripción objetiva suministrada por la intuición sensible. El uso alegórico que hace Crusoe de la palabra unicornio (reemplazando al rinoceronte) es una actividad semiótica tan válida como la que tiene el científico de hoy en día al referirse al rinoceronte como un *Ceratotherium miumsimum*.

De este modo, el unicornio se convierte en un símbolo del rinoceronte, que reemplaza su significado objetivo, por otro, que ha sido fruto de la imaginación y del juicio de reflexión. La actividad judicativa del gusto le permite a la subjetividad tener la capacidad de nombrar o definir los objetos por la vía intuitiva de los símbolos, sin recurrir a la vía expositiva y directa de los esquemas, la cual necesita que el objeto de la intuición sensible sea conocido por un significado conceptual. En síntesis, la capacidad de simbolizar hace parte del proceso semiótico de conocimiento, justamente allí cuando la capacidad de conceptualizar encuentra

límites para dar sentido. El símbolo es un sustituto del concepto y hasta de la intuición sensible del objeto.

No es entonces un error de apreciación lo que hizo que Crusoe tomara por un unicornio al rinoceronte. La puesta en marcha de su capacidad de simbolizar es la causante de este cambio semántico. Lo ocurrido a Crusoe se interpreta a partir de los dos movimientos que lleva a cabo el juicio cuando opera simbólicamente: “[...] primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo un símbolo” (Kant, 1999 p. 318).

El proceso semiótico de conocimiento que le ocurrió a Crusoe tomó, en primer lugar, la intuición sensible del rinoceronte por el concepto del unicornio, para luego reflexionar que aunque la belleza proporcional de la imagen del unicornio no coincidía con la figura sólida del rinoceronte, sí se aproximaba a la idea general de ser un cuadrúpedo cuya característica principal es el sobresaliente cuerno. A pesar de no coincidir esquemáticamente el unicornio y el rinoceronte, sí, en cambio, mantienen un nexo simbólico.

Kant reconoce ejemplos análogos en el uso del lenguaje que se hace desde la filosofía o la ciencia, constelaciones del saber donde es común recurrir a conceptos como los de sustancia, fundamento, accidente, causa, idea, fin, juicio, bello, sublime, genio, intuición y otros más, que no son esquemáticos sino simbólicos, pues se captan “[...] no por medio de una intuición directa, sino solo según la analogía con lo misma, es decir, el

transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición” (Kant, 1999,, pp. 318-319)

LA HERENCIA KANTIANA EN LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE ERNST CASSIRER

La tradición neokantiana y particularmente la desarrollada por el filósofo Ernst Cassirer, fue un proyecto de actualización de la filosofía trascendental para la primera mitad del siglo XX, que discutiría con las filosofías de la vida, los diferentes existencialismos, el positivismo y la irrupción de la fenomenología de Husserl, filosofía acogida por Heidegger, y quien sacaría todas las implicaciones ontológicas de una filosofía que predicaba el valor absoluto de la conciencia, intencionada hacia el conocimiento vital de las cosas mismas.

La recuperación hecha por Cassirer de la filosofía de Kant se resume en el proyecto de una filosofía de las formas simbólicas. Un trabajo historiográfico de las ideas, que se propone demostrar que la filosofía desde los antiguos hasta los modernos ha sido escrita en la invención de formas ideales y arquetipos, los cuales han configurado distintos proyectos de humanidad. En este trabajo abordaremos la perspectiva antropológica que se enmarca en la historia de las ideas simbólicas, al plantearse la pregunta acerca de qué es el hombre. Esta última cuestión estará motivada por una apuesta teórica que recuperará para comienzos del siglo XX la riqueza de la tradición kantiana, particularmente la distinción entre hechos e ideales, y del uso que hará Cassirer de la

misma al mostrar el deslinde metodológico de la antropología filosófica respecto de otras disciplinas que se refieren al hombre de una manera positiva y experimental.

Para las ciencias biológicas la antropología filosófica de Cassirer suele ser vista como una propuesta antropocéntrica, que posiciona al hombre como un ente privilegiado, por ser el portador de una inteligencia superior (la simbólica), que lo distancia de su vecino el animal. Desde el existencialismo y las filosofías vitalistas, la definición del hombre como un animal simbólico ha silenciado el talante existencial de la vida, donde el hombre suele caer en la indigencia de los afectos, de la soledad, de la angustia y en general en la indigencia de la nada (nihilismo). También hay críticas desde el marxismo que han mostrado la ausencia de una perspectiva social del hombre, desvinculando su condición de ser un animal gregario y trabajador, el cual se halla envuelto en las determinaciones económicas e históricas. Para los estructuralistas (en la línea de Levi-Strauss) la antropología de Cassirer es otra invención de la filosofía que desnaturaliza la relación que establece el hombre con las estructuras del lenguaje, las cuales lo atan a relaciones locales donde predominan las determinaciones de orden cultural. Otras, como la de Foucault, destacan que el hombre se encuentra sujeto a los saberes y las disciplinas, y que su aparente sustancialidad ontológica obvia el hecho de su circunstancialidad histórica, donde es reducido a una ecología técnica, receptora y productora de discursos y prácticas que lo sitúan en la mundanidad de las cosas, en la exterioridad radical, etc.

Ahora bien, estas críticas suelen omitir que el subtítulo que acompaña la antropología

filosófica de Cassirer es justamente la de servir de introducción para una futura filosofía de la cultura. No puede ser una filosofía antropocéntrica, porque propone el símbolo como el denominador común del lenguaje humano, que supera el nivel señalativo, onomatopéyico o inducido en el que suele identificarse la similitud entre el lenguaje animal y el humano.

Los símbolos no pueden ser reducidos a señales. La inteligencia onomatopéyica y señalativa que caracteriza al lenguaje animal es un universo discursivo distinto, pues este se encuentra determinado por las señales del mundo físico, mientras que el lenguaje simbólico de los humanos designa sentido: "Las señales son 'operadores'; los símbolos son 'designadores'. Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional" (Cassirer, 1996, p. 57).

El origen del lenguaje humano (y en esto Cassirer polemizaría no solo con la corriente biológica, sino también con la estructural), como lo intuyó Herder en el siglo XVIII, no es un objeto o cosa física explicable desde una causalidad científica o sobrenatural, porque se trata de una actividad en proceso, anclada a la psique humana. No hay una providencia divina ni un mecanismo de asociación, que de razón del carácter reflexivo de la inteligencia simbólica. Un proceso de reflexión que consiste en reducir la multiplicidad de fenómenos, en una forma constante e ideal, la cual sobresale ante la diversidad, capturando la esencia ideal de las cosas. A pesar de que Herder sus- tenta sus ideas sin ningún tipo de prueba empírica, sus intuiciones apuntaron a una

teoría del lenguaje en la que la abstracción del pensamiento reflexivo se convierte en la posibilidad para acceder al mundo ideal de la religión, la ciencia, el arte y la filosofía (Cassirer, 1996, pp. 68-70).

Al considerar al lenguaje en su dimensión funcional e ideal, Cassirer propone el símbolo como una unidad de significación intencional. Esto quiere decir que mientras que las señales y las interjecciones son expresiones intuitivas que responden a estados emocionales o a estímulos del mundo exterior, los símbolos son portadores de un "propósito" o "intencionalidad de significación" que le da el contenido a la forma de la expresión verbal. El arte es un ejemplo del lenguaje con propósito de los símbolos pues:

En cada acto verbal y en toda creación artística encontramos una estructura teleológica definida [...] Ni siquiera un poema lírico se halla desprovisto de esta tendencia general del arte. El poeta lírico no es un hombre que se entrega al juego de los sentimientos; el simple ser arrastrado por las emociones es sentimentalismo pero no arte. Un artista que no está absorbido por la contemplación y creación de formas sino por su propio placer, más bien, o por su degustar la alegría o la pena, se convierte en un sentimental. Por lo tanto, no es difícil atribuir al arte lírico un carácter más subjetivo que a cualquier otro, pues implica la misma clase de encarnación y el mismo proceso de objetivación (Cassirer, 1997, p. 213).

Contra los existencialistas y los marxistas, la filosofía antropológica propuesta por Cassirer hace evocación del concepto de vida recreado por la literatura barroca del siglo

XVII (principalmente a Calderón de la Barca), donde fue común asociar las contradicciones de la vida con el drama y el teatro. Las sucesivas manifestaciones históricas que han puesto de presente la pregunta acerca del ser del hombre, y su respuesta inmediata en la fórmula socrática de “conócete a ti mismo”, no es una tarea que encare la antropología propuesta por Cassirer. Si bien la filosofía que se remonta hasta los griegos ha sido heredera de una concepción antropológica donde el hombre es concebido como un ser capaz de alcanzar el conocimiento de sí o autognosis, y de la cual darían cuenta Sócrates por medio de la práctica de la introspección lograda con la mayéutica, técnica del autoconocimiento donde la razón se ocupa en el examen permanente de las acciones a la luz de una idea reguladora, o Marco Aurelio, estoico romano para quien el autoconocimiento es una técnica donde la armonización del yo logra equipararse al orden superior del universo, una vez se ha alcanzado el dominio del cuerpo para el conocimiento correcto del alma.

En este horizonte la tematización del hombre deviene en una especie de antro-po-génesis épica, donde las técnicas del autoconocimiento revelarían las maneras excelsas que han permitido al hombre hacer uso de una filosofía para el descubrimiento de su esencia interior: el alma. Cassirer se aleja de esta filosofía del hombre y propone leer la historia de la antropología filosófica a partir de una concepción dramática, donde la humanidad también ha sido constituida en las tensiones y las luchas desgarradoras: “La historia de la filosofía antropológica se halla cargada con las pasiones y las emociones humanas más profundas. No se ocupa de un problema teórico singular, por muy

general que sea su alcance, sino que se halla en cuestión el destino entero del hombre y reclama una decisión última” (Cassirer, 1996, p. 26).

Un ejemplo de tensión dramática es puesta de relieve por Cassirer en San Agustín, un hombre que vivió en medio de dos edades distintas: la del siglo IV de la era cristiana, criado en la tradición de la filosofía griega, especialmente bajo el influjo del neoplatonismo y que luego transitará al maniqueísmo gnóstico, hasta encontrar la respuesta contundente en el cristianismo, experiencia espiritual que lo definirá como un hombre de vanguardia para el pensamiento teológico medieval.

Las Confesiones retratan los cruces y las tensiones dramáticas entre la filosofía griega y la religión cristiana. Al juicio de Hipona, toda la filosofía anterior a la aparición de Cristo estuvo sometida al principio lógico de la argumentación racional. Esta filosofía no comprendió que la salvación divina no se hallaba en el cultivo de la razón de la que hablaban los filósofos, sino en la fe que predicaban los profetas. El hombre no es pues un animal que posee un logos (decir razonado), sino una criatura creada a imagen y semejanza de Dios, que vive en pecado.

Mientras la filosofía griega no considera que la experiencia del pecado fuera un obstáculo para la salvación del alma, en cambio el cristianismo condena y culpabiliza al hombre por la falta moral de la desobediencia, acto que traería como consecuencia la condena de Dios a toda la humanidad, estigmatizada para siempre por su inclinación al mal. Para San Agustín la reconciliación del hombre con Dios no debe buscarse en el autoconocimiento ni en la ciencia, pues

ambas actividades propiciaron el pecado según el relato bíblico; solo a través de una ayuda sobrenatural podrá el hombre hermanarse con Dios. Santo Tomás entenderá igualmente que con la sola razón el hombre no podrá acceder al conocimiento de la revelación divina. Es necesario del auxilio de la gracia divina para encausar el alma en dirección hacia la luz de Dios.

El abismo que se abre en el cruce vivido por San Agustín entre las tradiciones paganas con las sacras pone de presente que el hombre no se afirma como una conciencia única, por ser el poseedor de una razón que todo lo examina, sino que más bien este proceso de autodefinición ha estado sometido a diversidad de proyectos de humanidad que luchan y se contradicen entre sí. Si para los estoicos es un principio filosófico la introspección y la búsqueda del mundo interior, para los cristianos esta teoría del cuidado de sí se convierte en una falsa idolatría.

Estas tensiones le permiten al filósofo afirmar que una de las características en la comprensión del hombre está relacionada con la contradicción, exclusiva antropológica que ha definido la existencia humana a lo largo de la historia: "El hombre no posee naturaleza, un ser simple u homogéneo; es una extraña mezcla de ser y no ser. Su lugar se halla entre estos dos polos opuestos" (Cassirer, 1994, p. 30).

Una de las pistas que ponen en evidencia la no armonización de las tensiones es la religión. La religión testimonia en los relatos sagrados las contradicciones vividas por la humanidad, tensionada en las polaridades de un pasado glorioso en armonía con las sustancias divinas y un presente desesperanzado, gobernado por el mal moral y

ontológico, desencadenado por el egoísmo natural de la humanidad. Como lo expresa San Agustín, la existencia humana ha gravitado en el cultivo de sí misma (filosofía), al cuidado del alma bajo la mirada vigilante de la otredad radical (Dios). En la religión se describe el drama por el que atraviesa el hombre al descubrirse como un ser culpable y desgarrado. La religión es un relato metafísico donde la existencia humana gravita entre el bien y el mal.

Ahora bien, a diferencia de la posición estructuralista que localiza la producción de conocimiento humano en las diversas experiencias lingüísticas de las culturas, o la que lo difumina a partir de las estructuras que sujetan y coaccionan, Cassirer pondrá un énfasis en la distinción kantiana (tomada de la *Crítica del Juicio*) entre la inteligencia divina y la humana (Cassirer, 1994, pp. 90, 91). Efectivamente, mientras que la inteligencia divina tiene el poder de totalizar mediante una intuición originaria la comprensión de la realidad, la inteligencia humana, por su finitud, es de dos tipos: discursiva y arquetípica. Es discursiva en tanto que la razón tantea paso a paso, hasta establecer por medio de una lógica causal la explicación discursiva de la realidad. La forma del arquetipo o del símbolo es la ideal, donde el hombre puede ir más allá de la discursividad, para reflexionar acerca de las ideas generales de lo bello, lo sublime, Dios, el alma y el mundo.

A juicio de Cassirer con la distinción planteada por Kant en la tercera crítica de la razón, se abre un espectro de indagaciones para una antropología filosófica inspirada en el a priori de la inteligencia arquetípica o simbólica, el cual asume que mientras

que el pensamiento positivo renuncia al ideal para afirmar la verdad positiva del hecho, el pensamiento antropológico, desde la mirada filosófica, reconoce el valor *nouménico* e incondicional de los ideales, o los proyectos utópicos de humanización: “Para el pensamiento simbólico es indispensable llevar a cabo una distinción aguda entre cosas actuales y posibles, entre cosas reales e ideales. Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido” (Cassirer, 1996, p. 91).

El estructuralismo se presenta en la práctica como un modo de pensar gobernado por la positividad de los hechos. El hombre deviene desde esta corriente como un hecho más, que está sometido a dispositivos, normas e instituciones que lo coaccionan, lo controlan y lo troquelan. En la distinción kantiana entre hechos e ideales, la antropología logra escapar de la rejilla de las estructuras, para ser significada en el lenguaje de los símbolos, los cuales se presentarán no como las respuestas condicionantes de una realidad determinante, sino como los ideales reflexivos donde se definen los proyectos para una humanidad posible. La antropología filosófica de Cassirer continuaría la senda de las indagaciones que considera que la pregunta por el hombre es al mismo tiempo una cuestión que indaga por el sentido y la significación de lo humano.

El símbolo es el apriori del universo que construye el hombre a su alrededor. Para Cassirer este universo es el del lenguaje, el arte, el mito y la religión. En este universo el principio constitutivo es el símbolo, porque es la mediación comunicativa o el “medio artificial”, que hermana al hombre con la naturaleza a partir de un acto creador que

se pone de manifiesto en la invención de un mundo de significados simbólicos.

La vida que crea el “universo simbólico” ya no depende del “universo físico”. El universo de los significados simbólicos se convierte así en la segunda piel que constituye la compleja red de la “experiencia humana”:

El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red. El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, [...] (Cassirer, 1996, pp. 47, 48).

La definición del hombre como un animal simbólico está motivada por otro antecedente kantiano y es el de la funcionalidad de las capacidades trascendentales —que no son otras distintas a las exclusivas humanas del pensar, el sentir y el actuar, estudiadas por Kant en las tres críticas—, particularmente la de la actividad de emitir juicios reflexivos. Uno de los rasgos definitorios del concepto

de cultura es su relación con el lenguaje de los símbolos; dicho de otro modo, la inteligencia simbólica es la naturaleza activa y funcional del universo semiótico de sentido que construye el hombre como una esfera artificial de humanización. El símbolo es un círculo cuyos pliegues están atados por una serie de lenguajes “constituyentes”:

La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es la naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos ‘constituyentes’, los diversos sectores de este círculo[...]. El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino más bien, un vínculo funcional (Cassirer, 1996, p. 108).

Cassirer interpreta la unidad ontológica a partir de la unidad práctica de acción, elemento unificador que explicaría la diversidad de las manifestaciones simbólicas. Este planteamiento pretende salvar la relación entre unidad y diversidad de la teoría sustancialista, que enfatiza en la pasividad ontológica y en la sustancialización del mundo, del otro y del alma. La metafísica trascendental es el suelo nutricio que le permite a Cassirer defender una postura antropológica donde la creación de los universos simbólicos supone el movimiento y la dinámica del lenguaje, como factores determinantes en la existencia de una cultura:

Sin duda que la cultura se halla dividida en actividades que siguen líneas diferentes y persiguen fines diferentes. Si nos limitamos a contemplar sus resultados —las creaciones del mito, los ritos o credos religiosos, las obras de arte, las creaciones científicas— parece imposible reducirlos a un denominador común. Pero la síntesis filosófica significa algo diferente. No buscamos una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del proceso creador. Si el término humanidad tiene alguna significación quiere decir que, de todas las diferencias y oposiciones que existen entre sus varias formas, cooperan en un fin común (Cassirer, 1996, p. 111).

LA DESMESURA DEL SÍMBOLO Y LA METAFORIZACIÓN DEL BIEN MORAL: LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA DE MAURICIO BEUCHOT

La función simbólica que atañe a la capacidad judicativa del gusto responde a la lógica de la analogía, pues es propio de los símbolos sobrepasar el sentido que se alcanza, por ejemplo, con los esquemas. También actúa como complemento a la literalidad y objetividad que cumplen los significados conceptuales; de esta forma lo expresa el filósofo mexicano Mauricio Beuchot:

El fenómeno de símbolo, o acontecimiento simbólico, o semiosis simbólica, se mueve en un contexto analógico, ya que es por excelencia el signo que sobreabunda en significado. Siempre su significado se nos queda más allá, nunca se agota por completo,

continuamente el significado alcanzado nos remite a otro aspecto que queda pendiente (2004, p. 143).

El “acontecimiento de la simbolicidad” es una manera de significar la realidad que mantiene en relación lo espiritual con lo material, lo empírico con lo abstracto, lo literal con lo metafórico. Se trata de un signo que une dos hemisferios del ser. En el proceso de la significación de las cosas, lo simbólico es un lugar semiótico para la conexión y el tránsito lúdico donde lo sensorial conduce a lo abstracto y lo corporal a lo espiritual (Beuchot, 2004, p. 143).

Atendiendo al origen etimológico de la palabra símbolo, Beuchot considera que se trata de un signo que se lanza junto con otro, y en el que juntos completan las dos partes de un objeto en su totalidad. En el origen de la palabra, el símbolo tiene el poder de reunir y convocar; es una estructura semiótica que desborda la pura semántica de las cosas conocidas para abrirse paso a la comunidad. Este carácter comunitario de la simbolicidad es considerada por Kant, particularmente con la teoría del *sensus communis* que será retomada en las nociones de cultura y humanidades planteadas en la *Crítica del Juicio*.

Para Beuchot, el talante comunitario que se desprende del símbolo es otra forma de expresar el amor, la justicia y la vida en común:

El símbolo es factor de reunión, de comunidad. De unidad. A nosotros, mortales cognoscentes tan limitados, con una cultura tan fragmentada y fragmentaria, tan insuficientes en el entendimiento y en el amor, el símbolo nos acerca a la verdad y el bien. Justamente

la parte del símbolo que tenemos es la que no parece serlo, por humilde y sencilla, y pobre, fragmentaria ella misma. Pero tiene la capacidad de llevarnos a la otra parte que la acepta, la recibe, la reconoce. Y esa otra parte llega a ser a veces el conjunto complementario, el resto del todo. Siempre conecta con algo más allá de lo que muestra, de lo que aparenta, de lo que da fenoménicamente. Es un curioso fenómeno que conduce a su noumeno. De lo accidental lleva a lo esencial, de los efectos a las causas, del a posteriori a lo a priori. De las partes al todo (Beuchot, 2004, pp. 144, 145).

Para la antropología filosófica, el símbolo es un mediador en el cual lo afectivo y lo cognoscitivo se encuentran. Tiene la capacidad de armonizar las partes tensionadas y es un pacto que motiva la paz y el gozo (Beuchot, 2004, p. 145). En el símbolo los contrarios se hermanan, de tal suerte que la vigilia con lo onírico, lo empírico y lo trascendental, lo formal y lo material son binas que terminan configurando una humanidad simbólica, esto es, un modelo antropológico poético e imaginario.

En la poesía es donde el lenguaje simbólico se hace más fuerte. Una fuerza que radica en la universalización de lo particular. Para Beuchot es en este poder de significación donde tiene cabida la idea aristotélica de que la poesía es más filosófica que la historia, pues logra capturar lo universal en lo particular, algo que la historia difícilmente puede hacer, dado que su vocación es describir detalladamente los hechos particulares (Beuchot, 2004, p. 146).

En la sobreabundancia de significado que caracteriza al símbolo se descubre su riqueza hermenéutica. El juicio estético al operar simbólica y reflexivamente sobrepasa a la literalidad con nuevos significados y analogías que los juicios determinantes difícilmente podrán construir. Como lo declara Beuchot, si para los filósofos analíticos los límites del mundo son los límites del lenguaje, con el símbolo los límites son trasgredidos, y en la desmesura se accede a un mundo fabulado, esto es, a una realidad que se encuentra metafísicamente metaforizada:

También se ha dicho que los límites de nuestro mundo son los límites de nuestro lenguaje (Wittgenstein); pues bien el símbolo rompe los límites del lenguaje y nos hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podamos conocer metafísicamente la realidad. Es el símbolo el que nos lo consigue, el que nos consigue la metafisicidad. El símbolo casi nos empuja a transponer los límites, por sus fracturas, por sus intersticios. Nos hace pasar, a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensemos, al otro lado del límite (al otro lado del espejo como diría Lewis Carroll, y fue lo que él siempre anduvo buscando) (Beuchot, 2004, p. 147).

El símbolo hace parte del lenguaje que predomina en la conformación de los vínculos sociales, palpables en las comunidades tribales, las familias y los grupos culturales o de amistad. Los símbolos propician la comunicación afectiva entre sus miembros y fortalecen la experiencia social de la comunidad. El símbolo reinventa los vínculos,

porque actualiza permanentemente la *philia* (amistad) entre los semejantes.

Una segunda desmesura de la simbolización es la del bien moral. Lo bello como símbolo del bien moral es un arquetipo que ha sido fruto del sentido común, donde cada quien siente un ennoblecimiento del espíritu que lo eleva a estimar en los demás el valor que tienen estos también para formar un sentimiento análogo.

Lo bello como símbolo del bien moral es producto de la consideración que hace cada quien y que place porque es de “aprobación común”; en otras palabras, el carácter comunicativo que atañe al modo de conocimiento intersubjetivo propiciado por el juicio de lo bello impele hacia una construcción de la verdad, según el placer o el desagrado de un objeto fuente del placer, que afecta a los actores involucrados en el proceso comunicativo del enjuiciamiento: la belleza como símbolo del bien moral es fruto de la comunicación general que propicia el enjuiciamiento de lo bello. Este proceso de comunicación pone de presente que el cumplimiento del bien moral no se origina a través de una autonomía abstracta que, reglada por las máximas de la razón, decide actuar sin tomar en consideración el punto de vista de los demás. Contrario al libre ejercicio de la autonomía que convierte la máxima moral individual en una forma normativa universal, en el juicio de lo bello la aprobación común se resume en un símbolo que metaforiza el bien moral como concepto universal. Se trata de una generalidad que no se impone sino que más bien se aprueba.

¿Qué tipo de sociedad practicará la “aprobación común” y el símbolo como arquetipo del bien moral? Será aquella donde se

promueve el cultivo de la sensibilidad, de la comunicación desinteresada, de la sociabilidad de los afectos y los gustos, en fin, una comunidad del juego de las facultades, inspirada en las letras y las humanidades. La moral pensada desde una perspectiva estética acoge la inteligencia simbólica que se activa en el uso de la actividad judicativa, y cambia la semántica objetiva de la moralidad con base en conceptos, para incursionar en la lógica de la reflexividad, la cual se origina en el placer desinteresado, la libertad de la imaginación y la aprobación en común (figura 1). No es una moral basada en los principios de la racionalidad práctica (universalismo o formalismo moral), ni tampoco en el juicio de prudencia aplicado al cálculo de la mayor satisfacción de los placeres, por un mínimo de dolor (hedonismo y utilitarismo).

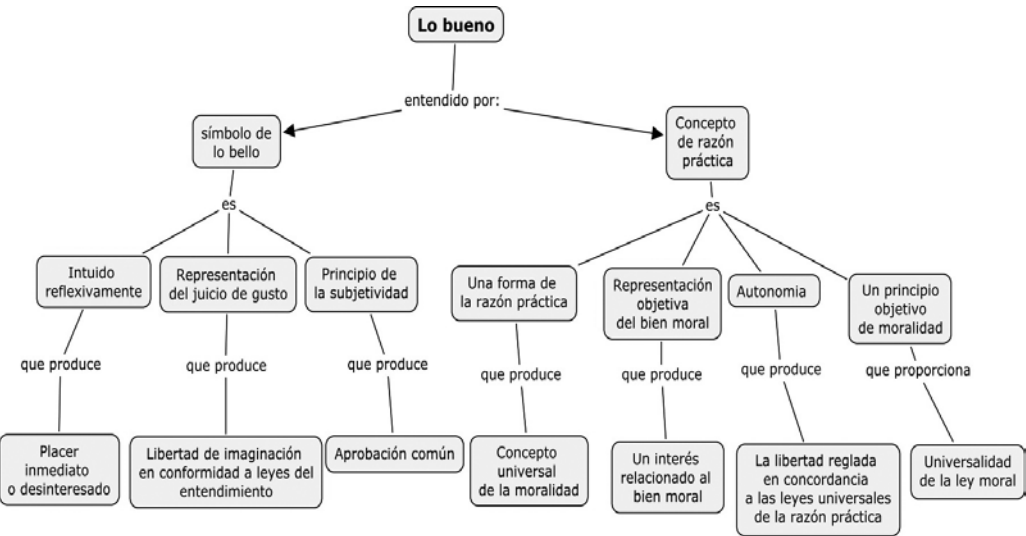
Desde el punto de vista del juicio de lo bello el bien moral se enseña a través de la cultura de las artes. En esta comunidad del juego, el símbolo del bien moral es lo bello, que por analogía a un sentimiento de nobleza (ennoblecimiento) remite a lo inteligible del gusto, donde el juicio de todos los hombres

experimenta el bien moral como una especie de “con-sentimiento intelectual”, que los impele a comunicarse vitalmente uno junto al otro.

El bien moral se erige a partir de un proceso comunicativo en el cual se ponen en juego los juicios de gusto alrededor de un objeto bello. En este sentido, la belleza al ser una representación del bien moral es, en consecuencia, una expresión de la fraternidad y del “sentimiento de universal empatía” (*Teilnehmungsgefühl*), donde los sujetos mantienen una relación de bondad, que sin intermediarios formales o categóricos se sienten como partes afectadas por un todo social de bondad y de belleza.

La diferencia entre los esquemas y los símbolos se aplica de igual modo a la distinción entre la comprensión simbólica del bien moral y la racionalización conceptual. Para explicar los niveles de intelección que tiene tanto la reducción estética de la moral, como la llevada a cabo por la razón práctica, serán señaladas en la figura 1 las distinciones de rigor.

Figura 1. Esquema del concepto de lo bueno en la *Crítica del Juicio*



Ahora bien, el “sentimiento de universal empatía” (*Teilnehmungsgefühl*) desborda nuevamente al esquematismo que da cuenta de la relación entre belleza y símbolo; es una experiencia humana que solo es comprensible en la vivencia de la comunicación, y la cual trasgrede la distinción analítica entre el juicio de lo bello y el bien moral. La analogía o el “como sí” simbólico, que enlaza al bien moral con el juicio de lo bello, se manifiesta en el sentimiento de empatía, expresión comunicativa que propicia la sociabilidad y es condición de posibilidad para la creación de las artes y de la cultura. El sentimiento universal de empatía es una propiedad específica de la sociabilidad, la cual se consolida a través de la relación del juicio de lo bello con lo que ha denominado Kant como la “cultura de las facultades del espíritu”. La relación que se propone entre el juicio de lo bello y la cultura es el atributo estético que define el mundo humano.

Los símbolos son experiencias vitales que hablan acerca del sentido de pertenencia de

los sujetos a una comunidad y potencian las cualidades más humanas como la conversación, el chiste o la ironía. El símbolo desde la experiencia de los *humaniora* son vivencias de “lo común”. Se trata de vivencias de lo común porque los símbolos conectan y universalizan. En el ejercicio de universalización, que caracteriza al juicio de lo bello, se comparten vivencias y significados simbólicos comunes. Prestar, donar el símbolo es otra manera de hacer la vivencia de la tradición humanista. La universalización del símbolo que propicia el intercambio entre las culturas es igualmente un ejercicio estético orientado hacia la simpatía y la comunicación universal. Así lo describe el profesor Mauricio Beuchot:

Cuando se define la cultura, en su definición va involucrado el símbolo. Los símbolos forman parte esencial de las culturas, si no que las constituyen. El símbolo se nos muestra como algo tan básico de lo cultural, que nos lleva a pensar que los símbolos

son los que conectan a las culturas [...] Y es que el símbolo sólo puede interpretarse cuando puede, al menos en cierta medida, vivirse. Cuando el símbolo puede vivirse es cuando puede interpretarse. Por eso hay que tratar de compartirlo. Prestarse los símbolos entre las culturas. Es decir, en la medida en que el símbolo conecta, universaliza. Tiene su modo de abstracción, universalización, y así nos podrá ayudar a compartir elementos culturales y éticos que son imprescindibles, si queremos que nuestra sociedad sobreviva (Beuchot, 2004, pp. 153, 154).

BALANCE

Pensar el ser del hombre es pensar su lenguaje. Entre los griegos es Aristóteles quien identificará en el logos la capacidad de articular palabras y emitir un mensaje o código lingüístico; será también el atributo antropológico que deslinda el mundo habitado por el hombre del que determina al animal. En el ensayo de 1965 *Hombre y lenguaje*, el filósofo Hans-George Gadamer planteará que el logos no es solamente una exclusiva antropológica, en la cual el hombre se descubre como un animal cuya finalidad es el conocimiento de sí mismo (*autognosis*), sino una práctica comunicativa donde prevalece el diálogo. A través del lenguaje, el individuo no se define en función de ser una entidad existente y sapiente (solipsismo epistemológico), sino en razón de que es una conciencia escindida en otras. Ello es así porque dicha conciencia al escuchar y ser interpelada por otras conciencias abandonará la condición de ser una subjetividad pensante, para acoger la voz legada por el

nosotros y que de ordinario es la función social que ha solido cumplir el lenguaje, tanto oral como escrito, en la trasmisión de una cultura. Así las cosas, el pensamiento, en cualquiera de sus expresiones y formas, gravitará alrededor del juego dialógico que propicia el lenguaje; no en vano el presupuesto hermenéutico gadameriano reza que el mundo se encuentra lingüísticamente predado y es asimilado a través de la crianza y el aprendizaje (Gadamer, p. 149). En este proceso dialógico, el lenguaje es caracterizado por Gadamer a partir de tres estadios: el del autoolvido y la espontaneidad, la desaparición del yo o la apertura al nosotros y finalmente la universalidad del lenguaje.

El primero es la naturalidad o espontaneidad, que es una suerte de autoolvido en el cual el hombre dispone del lenguaje en su cotidianidad sin advertir de una ciencia de la gramática o de la sintaxis. El aprendizaje de las lenguas extranjeras recurre a este carácter espontáneo del habla, sobre todo para retener en la memoria de quien aprende la materialidad de lo dicho; esto es, tanto de la forma como se escucha, como del contenido vivo de una cultura que es recreada en el aprendizaje de un idioma extranjero. Pretendemos en este trabajo mostrar que la espontaneidad del lenguaje posibilita el uso judicial del gusto estético en la perspectiva kantiana, la cual, si bien es aleccionada en parte por el acervo tradicional de una cultura, puede llegar a perder su validez, si la realidad sobrepasa los códigos semánticos recibidos en la crianza. Este es el caso que identifica Umberto Eco como una arista semiótica del juicio estético formulado por Kant, y que explicaría, entre otras cosas, la dificultad que tuvo la ciencia natural del

siglo XVIII para apalabrar un animar extraño como lo fue el ornitorrinco. Una dificultad de la ciencia ilustrada, como se verá, tendrá que recurrir a la imaginación y la reflexión, como recursos complementarios a la actividad de producir conceptos que, en lugar de demarcar, clasificar y ordenar, propondrá analogías, símbolos y metáforas. En el uso estético de la imaginación y la reflexividad tendrá lugar la primera caracterización gadameriana del lenguaje según la cual:

Cuanto más vivo es un acto lingüístico es menos consciente de sí mismo. Así, el auto-olvido del lenguaje tiene como corolario que su verdadero sentido consiste en algo dicho en él y que constituye el mundo común en el que vivimos y al que pertenece también toda la gran cadena de la tradición que llega a nosotros desde la literatura de las lenguas extranjeras muertas o vivas. El verdadero ser del lenguaje es aquello en nos sumergimos al oírlo: lo dicho (Gadamer, 1977 p. 150).

La apuesta teórica que se ha planteado en este artículo ha consistido en una dilucidación de una “antropología simbólica” que se propone articular la perspectiva judicial del gusto estético con la inteligencia arquetípica y la analogía, recursos epistémicos, lingüísticos y hermenéuticos que caracterizan lo que se ha denominado en la antropología filosófica, sobre todo en la perspectiva del neokantiano Ernst Cassirer, como la teoría del *homo symbolicus*. Esto se logra una vez se muestra que el juicio estético de reflexión es una actividad que apalabra el mundo de las cosas desconocidas. La continuación de este proyecto filosófico correrá por cuenta de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst

Cassirer, y su particular definición del hombre como un animal simbólico. Si el ser del lenguaje se descubre en la vivencia de lo dicho, el símbolo—como lo sostiene Cassirer de la mano de Herder— es una actividad en proceso que, marginándose del uso objetivo de una lengua cuya función sea la delimitación y la clasificación, se caracterizará por la espontaneidad, la reflexión y sobre todo por la capacidad de significar simbólicamente el mundo.

El estudio del lenguaje como espontaneidad y autoolvido es otra de las perspectivas que se han abordado en esta investigación, principalmente al conectar las posibilidades semióticas y antropológicas que se desprenden del juicio estético de reflexión con la hermenéutica analógica del mexicano Mauricio Beuchot. La analogía es otro recurso del lenguaje en el que la imaginación y la espontaneidad desbordan los límites de las reglas lógicas de la sintaxis y la semántica, para abrirse paso a una metaforización de lo real, que será una nueva incursión desde el lenguaje de los símbolos y la analogías en la comprensión de un mundo metafísicamente fabulado.

La propuesta de una “antropología simbólica”, esbozada desde las conexiones que se establecen en el diálogo de las tradiciones filosóficas (Kant, Cassirer y Beuchot), tuvo como hilo conductor la significación del concepto de símbolo, en respuesta a la pregunta antropológica por excelencia: ¿qué es el hombre? El símbolo es definido en la perspectiva kantiana como una actividad de la razón que en su uso estético y reflexivo desborda la predicación teórica y objetiva del mundo, e incursiona en una semiótica de las cosas desconocidas. La imaginación

y la fantasía se convierten en las actividades trascendentales que complementan en un sentido fundamental a la “conciencia teórica”: tienen el poder de significar la realidad a partir del lenguaje fabulado del símbolo y el arte. De hecho, los conceptos mismos de la filosofía devienen en símbolos en la medida de que carecen de un correlato sensible, y su registro, la mayoría de las veces, obedece sobre todo a una reducción de la imaginación y no del entendimiento. La semiótica de las cosas desconocidas es entonces la lógica de la significación a través de la cual se estudiaría las cosas del hombre desde la perspectiva del símbolo. Una lógica que opera en analogía al modo como procede el conocimiento de las cosas desde el juicio de reflexión, el juego de las facultades y la inteligencia arquetípica.

Pero esta lógica no sería completasino parte de un presupuesto antropológico unificador. Se trata de la teoría del *homo symbolicus* planteada por Ernst Cassirer, filósofo continuador del kantismo en Alemania para la primera mitad del siglo XX, y que de una u otra manera es el último exponente de la filosofía de la representación, incubada en la modernidad por Descartes en el siglo XVI, hasta su consumación en la filosofía crítica de Immanuel Kant en el siglo XVIII. Una antropología filosófica que hace las veces de filosofía de la cultura, pues dialoga con la biología, el lenguaje, el arte, la historia y la filosofía. En síntesis, la propuesta de Cassirer es la continuación antropológica que dimensiona la inteligencia simbólica planteada por Kant, en los diferentes ámbitos constituyentes de la cultura (religión, arte, historia, lenguaje, filosofía y ciencia).

Desde la perspectiva biológica y del lenguaje, deslinda la lógica que opera en la forma

lingüística de los símbolos (cuya función es la de dotar sentido), frente a las señales, las onomatopeyas y las técnicas inducidas de la comunicación, las cuales identificarán la génesis del lenguaje humano en conexión con el lenguaje animal, sobre todo a través del condicionamiento operante o conductismo. La lógica que actúa en el lenguaje de los símbolos se escapa del modo como opera el lenguaje animal, sometido por los biólogos de la época a la prueba experimental.

Para acentuar la distinción entre el lenguaje de los símbolos y el de las señales, el arte y la poesía se presentan como actividades de significación simbólica, pues la expresión artística y la poética no son simplemente las manifestaciones de la espontaneidad del sentimiento, sino las posibilidades creadoras para significar el mundo, dotarlo de sentido, cuestionarlo, ir en la búsqueda de otros universos de significación, etc.

En el diálogo con la historia, la antropología filosófica deviene en una filosofía de la cultura, porque asume que el hombre no es fruto de la antropogénesis de la racionalidad, sino más bien el testimonio de las contradicciones y las luchas permanentes que desde la antigüedad hasta nuestros días han narrado la historia de una humanidad desgarrada y tensionada en las polaridades extremas entre el bien y el mal, lo espiritual y lo material, lo psíquico y lo corporal, la verdad y la opinión, etc. Al establecer la conexión con la religión, Cassirer sostiene que la experiencia religiosa expone a la humanidad a la dramatización de los deseos de bienaventuranza y perdón, que batallan contra las formas profanas de humanización. Este drama del hombre en la historia se narra a partir del símbolo, de tal suerte

que el lenguaje simbólico se convierte en el testimonio y la materialización de las luchas entre las distintas formas de significar un proceso de humanización. Un registro histórico de este fenómeno es 1492, año del descubrimiento y conquista del continente americano y proceso que se prolongará con la colonización hasta finales del siglo XVII. La evangelización y el despliegue de la forma de humanización europea representada en símbolos y lógicas del lenguaje fundadas en la religión cristiana se imponen a la forma indígena hasta extirparla. A su vez, la lógica mítica del lenguaje simbólico prehispánico, que en lo fundamental se desmarca del contenido religioso y moral traído por los relatos de los conquistadores y sus cronistas, es la pista para interpretar los pensamientos y los deseos de bienaventuranza que tenían los pobladores originarios de estas tierras.

Finalmente, la filosofía es una actividad del pensamiento que distingue entre los hechos y los ideales, de tal suerte que los símbolos no son estructuras materiales para la dominación cultural, sino lógicas funcionales que dotarían de sentido a la idea de humanidad. La filosofía deviene en esta medida en un sistema funcional de significación simbólica, en apertura a la universalidad ínsita en la idea de humanidad. En conclusión, la filosofía se presenta como una lógica de la comprensión del mundo, donde los hechos históricos, las ataduras a las estructuras de la realidad y los lenguajes prescriptivos son desbordados por formas estéticas de significación, símbolos fundamentalmente en los que se articulan las vivencias particulares

con procesos de significación que trascienden lo local, para incursionar en lo universal. En la filosofía, el arte, la ciencia y la religión se encuentran los procesos de significación que trascienden el dominio positivo de las estructuras.

El aporte metodológico a la propuesta antropológica que aquí se formula se soporta en la perspectiva de la hermenéutica analógica, camino que proporciona los modos que tiene la antropología filosófica para abordar el símbolo como un recurso de análisis, cuya significación enlaza los horizontes moral, semiótico, cultural y metafísico. En la perspectiva moral, el símbolo y la analogía son recursos del lenguaje que hacen parte del enjuiciamiento estético de la realidad; una realidad que se encuentra mediada intersubjetivamente por la interpelación reflexiva de otros sujetos, quienes participan de una comunidad que se solidariza a través del sentimiento de empatía y la comunicación. La cultura tiene lugar de aparición en este proceso intersubjetivo, de tal modo que las humanidades, vistas como un conjunto de conocimientos previos (*humaniora*), se apartan del lenguaje prescriptivo de la ley física como del normativo de la conciencia moral. Dicho de otro modo, la cultura es una actividad humana que se opone a la constitución de una sociedad con arreglo a normas y leyes que controlan y reglan a interés, porque la integran fundamentalmente subjetividades reflexivas que dialogan, simbolizan y hacen analogías. El embellecimiento de la moral pasa por la simbolización de una realidad donde se presta el símbolo para pactar la paz y la convivencia.

REFERENCIAS

- Aramayo, R. (2003). El papel del discernimiento teleológico en la filosofía práctica. En I. Kant, *Crítica del discernimiento* (pp. 17-50). Madrid: Mínimo tránsito.
- Cassirer, E. (1996). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1997). Kant, vida y doctrina (Trad. Wenceslao Roces). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica analogía y símbolo*. México D. F.: Herder.
- Eco, U. (1995). *Tratado de semiótica general* (Trad. Carlos Manzano). Barcelona: Lumen.
- Eco, U. (1999). *Kant y el Ornitorrinco* (Trad. Helena Lozano Miralles). Barcelona: Lumen.
- Foucault, M. (2005). Las ciencias humanas. En *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (pp. 334-375) (Trad. Elsa Cecilia Frost). México D. F.: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Grós, F. y Dávila, J. (1998). *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.
- Jaspers, K. (1972). *Les grands philosophes. Deuxième partie. Kant*. Paris: Union générale d'éditions. Paris.
- Kant, I. (1961). *Crítica de la razón pura* (4ta. edición). Buenos Aires: Lozada.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de Juzgar* (Trad. Pablo Oyarzún). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Kant, I. (1999). *Crítica del Juicio* (8va. edición). Madrid: Espasa..
- Kant, I. (2003). *Crítica del discernimiento* (Trad. Roberto R. Aramayo y Salvador Mas). Madrid: Mínimo Tránsito.