



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

González, Roberto Andrés

En torno al habitar simbólico del hombre y la apertura original del mundo, desde la óptica de Ernst
Cassirer

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 215-233
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62824428010>

- ▶ 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

EN TORNO AL HABITAR SIMBÓLICO DEL HOMBRE Y LA APERTURA ORIGINAL DEL MUNDO, DESDE LA ÓPTICA DE ERNST CASSIRER

Roberto Andrés González*

RESUMEN. En el presente trabajo nos hemos propuesto la elucidación del sentido de la apertura original del mundo a través de la noción del habitar simbólico del hombre en la obra de Ernst Cassirer. Esta posibilidad se finca justamente en el hecho de que, en el autor alemán, el despliegue del espíritu posee una estructura escalonada y ascendente, la cual describe una marcha desde lo más rudimentario hasta lo más elaborado y abstracto. Es así que en el filo de esta secuencia se nos ha dado la ocasión para delinejar filosóficamente la apertura original del mundo, pues en este despliegue se da cuenta de que en algún momento el mundo, en tanto que mundo, comienza a ser, dicha datación coincide con el advenimiento del símbolo.

PALABRAS CLAVE. Espíritu, hombre, símbolo, sentido, mundo.

INTRODUCCIÓN

El gran proyecto metafísico de Ernst Cassirer se propone una filosofía en torno al hombre, con el objetivo de hallar el punto de encuentro entre las diferentes partes de éste (el hombre) así como de sus manifestaciones culturales. El método por el cual decide encaminar sus investigaciones se encuentra arraigado al método crítico trascendental de Kant. Cassirer coincide con este último en la idea de que el hombre no se las ve de un modo directo, cara a cara, con la realidad; justo por esto es que el hombre se ve siempre orillado a facturar sistemas simbólicos muy

* Profesor en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

complejos con el fin de animar su comunión con lo ajeno.

Ernst Cassirer nació en Breslau en 1874. Sus estudios de filosofía los realiza en Berlín y Marburgo. Ahí se hace discípulo de H. Cohem y Paul Natorp. Bajo la tutoría de este último realiza su tesis doctoral titulada *Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* —Crítica cartesiana del conocimiento matemático y físico— (1899). Con la llegada del nazismo al poder tuvo que emigrar primero a Suecia y posteriormente hacia los Estados Unidos de Norte América, donde se dedica a la enseñanza y a la consecución de su obra. Muere en Norteamérica en 1945 a la edad de 71 años. Poco antes de morir escribe *El mito del estado* el cual sale publicado póstumamente (1946).

El principio de unidad tanto de las diferentes formas simbólicas, así como de las diferentes ideas en torno al hombre, Cassirer lo encuentra no en una sustancia, sino en una actividad espiritual, es decir, en la función significante, a través de la cual el espíritu confiere sentido y significado al entorno circundante. Esto constituye el principio o la base de la idea del hombre como animal simbólico, por medio de la cual nuestro autor va a lograr también la unidad de las diferentes partes del hombre, y de las manifestaciones culturales de este mismo.

Así pues, podríamos anticipar que es precisamente el espíritu mediante su acción creadora quien realiza la primera apertura del mundo. El producto de la acción creadora del espíritu es el “símbolo”; el símbolo es la, por así decirlo, llave mágica que ha abierto el mundo desde su origen, desde que el mundo es mundo, justamente para constituir el mundo en tanto que mundo. El hombre habita en una cabaña construida arduamente mediante la función simbólica del espíritu. De aquí puede inferirse, como lo hemos anticipado, que sólo el hombre habita simbólicamente en el mundo.

CONTENIDO

El pensamiento de Cassirer es conocido con el nombre de “filosofía de las formas simbólicas” justamente porque desde su origen se propone la factura de una filosofía de las ciencias del espíritu, la cual se traza

en el claro de un proceso espiritual en marcha permanente. Esto nos habla ya de una concepción de corte filogenético acerca del espíritu, pues no se debe olvidar que la secuencia que describe precisamente el alma dibuja una tendencia que va desde lo más elemental hasta lo más complejo. Digamos que para Cassirer el espíritu se va formando gradualmente en la historia de sus manifestaciones culturales; pues justo en la historia éste (el espíritu) se va enriqueciendo mediante la facturación de nuevas formas expresivas. La definición acerca de lo que es una forma simbólica apenas puede columbrarse en la interjección que dibuja la, por así decirlo, fenomenología del espíritu y el despliegue que éste mismo describe a través de su paso por lo abierto de la cultura.

El punto de partida del maestro de Marburgo consiste en la aseveración que dice que el hombre no puede vérselas de ninguna manera cara a cara con la realidad tal como es en sí. Este supuesto, desde luego, posee su raíz en Kant quien ya había inferido que el hombre no puede vérselas nunca con el ser-en-sí, sino sólo con el fenómeno, “es perfectamente comprensible —dice Kant— que conozcamos los objetos meramente como nos aparecen [y no tal como son en sí]” (Kant, 1999: 11), debido precisamente a la constitución cognitiva del sujeto, el cual, para el maestro de Königsberg, opera en todo momento mediante el concurso de dos facultades, a saber, la sensibilidad y el entendimiento. La sensibilidad funciona como el ojo del entendimiento y, a su vez, el entendimiento es el encargado de organizar y juzgar la información que la sensibilidad provee. Los datos que aprehende la sensibilidad han sido previamente pasados por una suerte de cedazo conformador condicionados por las categorías *a priori* del entendimiento. Sensibilidad y entendimiento funcionan de una manera coordinada. Por esto para Kant nuestra interacción con lo ajeno se encuentra mediada justo por la sensibilidad y el entendimiento; y precisamente por esto es que no nos la vemos con la realidad en sí de un modo directo: entre el hombre y la realidad se interpone la imaginación trascendental, el hombre nunca comercia con el ser en sí.

Este aporte por parte del autor de la *Crítica de la razón pura* será la influencia más marcada de toda la tradición en el pensamiento del autor de *La filosofía de las formas simbólicas*. Por ello no es casual que a este

último se le catalogue como un pensador neokantiano. No obstante, nos atreveríamos a afirmar que si bien el maestro de Marburgo reconoce su cuna espiritual en el kantismo, éste se atreve a ir un poco más allá de lo que pudo haber sospechado el mismo Kant, tal como se verá enseguida.

La imposibilidad que posee el hombre para atenerse directamente con la realidad nos indica un camino en la investigación, pues nos habla, por un lado, de la condición a la cual se encuentra anclada la posibilidad del conocimiento; mientras que, por otro lado, nos habla también acerca de una mengua constitutiva que define la esencia del ser del hombre como naturalmente limitado. Sin embargo, justo sobre el suelo de esta condición menguada es donde se levanta la posibilidad de una forma de ser que, aun siendo natural, puede darse el lujo de trascender a la pura necesidad natural.

¿De qué manera puede el hombre trascender a la necesidad natural? Digamos que este ser necesita tender cierto puente como vía de intermediación entre su ser propio y lo ajeno. El hombre no entra en contacto con lo ajeno de manera inmediata, tal como ya se dijo; desde luego, está en la naturaleza pero no se atiene a lo puramente natural, debe existir alguna forma mediante la cual el hombre, siendo natural, pueda sin embargo asir aquello que le circumscribe su contorno. Siendo que la misma naturaleza ha equipado a este ser con una capacidad para que, sin dejar de ser natural, se sobreponga a la misma naturaleza. ¿Con qué capacidad cuenta el hombre para lidiar con lo ajeno? Digamos de momento que lo que distingue al hombre respecto del resto de la naturaleza no es su constitución biológica, sino su capacidad espiritual. Esta capacidad espiritual, cualitativamente hablando, es lo que va a marcar la distinción entre el ser del hombre y lo ajeno, justo porque en esta capacidad descansa la posibilidad para la construcción de una realidad matizada por la simpleza locuaz.

Esta nueva realidad, no es un don de la naturaleza, es eminentemente una configuración espiritual, cuya génesis descansa en una capacidad y función creadora que operan libremente, y que de manera constante exploran en diversas direcciones la manifestación múltiple de las expresiones del espíritu. Esta nueva realidad que se genera desde la autonomía del espíritu Cassirer la identifica propiamente como el sím-

bolo. Así pues, el símbolo es el medio a través del cual el hombre se hace de la realidad. Al respecto Cassirer comenta que “[el] principio y origen [del símbolo] hay que buscarlo en una creación autónoma del espíritu mismo. Sólo a través de ella descubrimos y nos hacemos de aquello que llamamos la ‘realidad’” (Cassirer, 1985: 57). De esta manera, podemos apresurar, como inferencia, que en la óptica del maestro de Marburgo el puente intermediador entre el hombre y la naturaleza es precisamente el símbolo.

El símbolo es una configuración libre que se ha derivado de la capacidad creadora y autónoma del espíritu.¹ La huella de esta capacidad creadora se registra en el despliegue histórico del mismo espíritu a través de la ruta de las formas simbólicas; es decir, el espíritu despliega su acción creadora proyectándose en lo abierto de las formas simbólicas. Porque en última instancia, podría decirse, una forma simbólica es precisamente la forma de la propia actividad del espíritu. El espíritu es su propia actividad, o mejor dicho, el espíritu es en su actividad propia. Este señalamiento es de crucial importancia, pues con éste podemos atisbar la naturaleza de nuestro asunto: el espíritu no es distinto a la forma de su actividad. La autonomía del espíritu se plasma en su propia actividad creadora, pues éste se desarrolla en lo abierto de las configuraciones simbólicas, siendo el espíritu mismo quien se abre paso a través de su actividad sobre el claro de lo abierto para su propio despliegue. En este sentido, en el espíritu, ser y quehacer son una y la misma cosa; es decir, el acceso a la fenomenología del espíritu se da a través de la manifestación de su actividad creadora: el espíritu, en Cassirer, no es una sustancia, no es un sujeto, es una actividad y en cuanto tal se le conoce por sus obras. Por esto nuestro autor dice que “las formas simbólicas [no pueden tomarse] como... la estética de un ente, sino como funciones y energías creadoras, múltiples y heterogéneas” (1985: 60). El espíritu es una tarea, es una labor permanente explayada

¹ Aclaramos que en la exposición de Cassirer existe toda una fenomenología muy compleja acerca de las vicisitudes del símbolo, por ejemplo, su anhelo propio por lo universal, o bien su distinción cualitativa respecto del signo, etcétera. No obstante, para el propósito de nuestra exposición nos detendremos en una noción general, la cual dice, *grosso modo*, que el símbolo es el producto primero y constante de la función simbólica del espíritu. Cfr. Cassirer, *Antropología filosófica*, Cap. III, pp. 50 y ss.

hacia el porvenir, el cual se encuentra arrojado hacia la complejidad a través de las formas simbólicas.

Las formas simbólicas son múltiples precisamente porque variados son los caminos que sigue el espíritu hacia el despliegue de su capacidad creadora. ¿Qué son las formas simbólicas? El autor nos dice, “[las formas simbólicas] son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación. [Y esto justamente] da acceso a una filosofía general de las ciencias del espíritu” (1985: 18). La proyección del espíritu transcurre sobre el horizonte de las formas simbólicas, cada una de las cuales representa un camino de realización u objetivación del espíritu.

Desde luego, la trama de esta objetivación —el tránsito de una forma elemental hacia otra más compleja— no ha sido fácil y tampoco ha sucedido de un solo golpe, más bien ha tenido que recorrer un trayecto lento y penoso. No todas las formas simbólicas se han, por así decirlo, materializado a un mismo tiempo; la secuencia del paso de una forma simbólica hacia otra ha tenido que ser gradual: “este paso constituye el resultado final de un proceso lento y continuo”² (Cassirer, 2002: 59). Semejante recorrido ha tenido que comenzar en una impresión sensible caracterizada por una sobrepresencia de lo ajeno en la capacidad de representación del espíritu.

Esta huella se recoge sobre todo en la forma simbólica del mito (Cassirer, 1995: 51), en donde el sujeto se encuentra absorbido en las impresiones de lo dado, amén de que en el mito no existe la distinción tácita entre el yo y lo ajeno. Dentro del mito todo puede ser posible, pues todo se encuentra conectado con todo. Cassirer nos dice, “en el pensamiento mitológico *todo* puede derivarse de todo, porque todo puede estar conectado con todo temporal y espacialmente” (1995: 73). En el mito, el hombre se encuentra absorto por el influjo de lo ajeno,

² Aquí cabe aclarar que si bien la secuencia filogenética de las formas simbólicas se ha ido suscitando de un modo gradual y lento, dicha secuencia posee una estructura, precisamente porque en cada función simbólica precedente se encuentra, de alguna manera, insinuada la posibilidad de las configuraciones espirituales subsecuentes. En Cassirer la unidad del espíritu no se explica por la variedad de sus productos, sino por la homogeneidad de su función.

esto es, existe, una sobrepresencia de lo dado; esto, a su vez, permite la presencia de una especie de sentimiento holista, en donde todo se encuentra interconectado: la muerte, por ejemplo, no representa un aniquilamiento —quien se muere sólo cambia de residencia, y en esta otra residencia el que se ha muerto continua con sus actividades habituales— por eso en las tumbas donde descansa el cadáver se le colocan sus instrumentos y pertenencias queridas para que quien se ha ido al otro mundo pueda continuar realizando lo que hacía en esta vida.

Por otro lado, esta sobrepresencia de lo dado en el mito, mengua o retiene la sobrepotencia creadora del espíritu; esto puede verse a través de dos instancias, a saber, en la imposibilidad para distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo, así como en la presencia de la sobreabundancia de lo dado, en proporción a la insinuada presencia del potencial creador del espíritu. En el mito se registra la actividad más elemental del espíritu; en el mito existe una absorción más que sumisión del espíritu respecto del material sensible dado.

Sin embargo, tal como lo hemos insinuado anteriormente, podría decirse que la estructura de la secuencia del despliegue de las formas simbólicas posee como línea directriz la concatenación que tiende hacia lo más complejo. Por esto afirmamos también que el espíritu se encuentra arrojado hacia el porvenir, pues el porvenir representa lo abierto para el desarrollo de su potencial creador. Se diría que la tendencia del espíritu se encuentra enderezada hacia la autonomía precisamente de la misma función: el espíritu se encuentra tendido hacia su autonomía.

Este despliegue se puede apreciar en las construcciones de la ciencia abstracta, en donde, por contraste de la forma simbólica del mito, el espíritu parece haberse desvinculado gradualmente del sustrato directo de la sensación. Cassirer dice “en este establecimiento del signo [abstracto] la conciencia se desvincula cada vez más del sustrato directo de la sensación y la intuición sensibles” (Cassirer, 1985: 54). En la factura de la ciencia abstracta, por contraste con el mito, estaría reflejada una sobrepresencia del espíritu por encima de la percepción sensible. En el mito hay un dominio de lo dado, mientras que en la ciencia abstracta, como la matemática o la física cuántica, existe una eminente presencia del potencial creador de la razón.

Se diría que en la ciencia abstracta existe una sobrepresencia del espíritu y una casi nula presencia de lo ajeno. Así, la línea parabólica que nos describe el despliegue de las formas simbólicas estaría contornada por el camino que va desde las configuraciones más elementales hasta las más elaboradas (desde el mito hasta la ciencia abstracta) (Cassirer, 1995: 197; 2002a: 101; 2002b: 331), pasando, desde luego, por la magia, la religión, el arte, el lenguaje. De hecho, estas últimas constituyen la lista de las formas simbólicas, y el mérito de Cassirer es doble, pues por un lado sistematiza filosóficamente estas formas, mientras que por otro, esta sistematización le permite descubrir que el hombre mira su entorno precisamente a través de estas mismas formas.

Aquí vale la pena aclarar que si bien las formas simbólicas han sido posibles gracias a la gestión del espíritu —y de que aunque la tendencia de éste sea ascendente y orientada a la autonomía— no sucede una ruptura en sus momentos ni partes, por el contrario, la pluralidad de manifestaciones simbólicas contribuyen al afianzamiento de la unidad de la esencia del espíritu. El todo se explica por la parte y viceversa.

Y precisamente la unidad, tanto del hombre en sus partes, así como de sus manifestaciones, representa el objetivo que se propone Cassirer cuando sugiere la sustitución de la abigarrada idea del hombre como animal racional. Hay que afirmar que esta idea antropológica se encuentra anclada a una eminente tradición metafísica cuya fuente arranca desde los griegos, y se encuentra montada en el corcel de la lógica de la “no contradicción”, la cual no tolera ni admite en absoluto la racionalidad de manifestaciones culturales tales como el mito o la religión, mucho menos la magia, pues todas estas manifestaciones pasan —desde Platón— como discursos u opiniones enteramente absurdas y contradictorias, carentes de fundamento. El maestro de Marburgo, por su parte, propone sustituir esta idea del animal racional por la idea del hombre como animal simbólico.

La exigencia de esta sustitución proviene de dos argumentos; por un lado, la predominante anarquía de opiniones en torno al ser del hombre;³ mientras que, por otro lado, no se trata tanto de conferir

³ Podemos recordar también aquí el diagnóstico que a este mismo respecto hacía Max Scheler cuando decía que “en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con

mayor rigor de convencimiento a discursos como el mito o la religión, sino de trazar una ruta a través de la cual este tipo de manifestaciones se revelen como productos de una función homogénea del espíritu; esto es, se trata de agrupar en unidad las diferentes manifestaciones culturales del hombre, en donde, sin intervenirlas, sino dejándolas ser, pueda confeccionarse dicha unidad bajo la idea de un ser precisamente productor de símbolos.

El panorama antropológico que nos dibuja el autor de la *Filosofía de las formas simbólicas* es el siguiente: “nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento... Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal, *l'idee maîtresse* [del hombre], pero todas las explicaciones difieren enormemente. Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana” (Cassirer, 2002a: 42). En otras palabras, el cuadro en torno a la idea del hombre —al que Cassirer se enfrenta— es ciertamente el de una completa anarquía de pensamientos, pues cada autor y cada corriente definen desde su punto de vista lo que es el hombre, enfatizando la preeminencia de alguna de sus capacidades o partes: se habla de un hombre entendido ya como voluntad, ya como razón, ya como sensibilidad, ya como libido, ya como fin en sí, ya como puente tendido, etcétera. Reportando como producto final, la visión de un hombre fragmentado en sus partes.

Por otro lado, Cassirer también se da cuenta de que las diferentes ideas existentes acerca del hombre —y sobre todo la que entiende a éste como animal racional— no muestran ni la capacidad ni las condiciones para agrupar el conjunto del total de las manifestaciones culturales orquestadas por el hombre mismo. No obstante, para lograr semejante cometido, el primer paso consistía precisamente en sustituir la decimonónica idea del hombre como ser racional por la del homo simbólico, ya que, como nos comenta el autor, “la razón es un término verdaderamente inadecuado [estrechol] para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas

respecto al hombre como en la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que es el hombre. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual”. Tomado de Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, p. 177. Cfr. Max Scheler (1985: 10).

estas formas [de manifestación del espíritu] son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto” (2002a: 49). Este nuevo camino abierto cubriría, de entrada, dos objetivos; en primer lugar, vendría a infundir unidad al ser del hombre, quien otra vez aparecía desgarrado en medio del claro de la lucha de las diferentes posturas antropológicas. Mientras que, en segundo lugar, permitiría encontrar el punto de encuentro entre todas las manifestaciones culturales y espirituales del hombre.

¿De qué manera el autor logra esta doble reunión? Desde luego apelando a la idea del hombre como animal simbólico, en el entendido de que en el fondo de esta idea subyace una función que permite la reunión tanto de las diferentes acepciones acerca del ser del hombre, así como de las diferentes manifestaciones facturadas por el mismo hombre. La unidad viene confeccionada por el origen de las expresiones humanas, siendo que dicho origen encuentra resolución en la unidad del alma y en la homogeneidad de su funcionamiento. El autor de *El mito del estado* nos dice que “la unidad [de todas las manifestaciones del hombre] debe ser explicada en última instancia a partir de la unidad del “alma” humana [y] de la homogeneidad de su actividad” (Cassirer, 1995: 39). Las diferentes ideas acerca del hombre poseen cabida, y en cierta medida dicen verdad, pues cada una ha sido el resultado de la actividad y potencialidad simbólica del hombre; es decir, mediante las diferentes ideas acerca del hombre se actualiza la actividad simbólica del alma, debido a que cada una de éstas ha sido forjada por una función simbólica, y aun más, en cada idea se manifiesta el poder creador del espíritu. En cada idea del hombre está presente la función simbólica del espíritu, es decir, el *animal simbólico* —en cuanto que está presente en cada idea antropológica— se erige en el principio de unidad de las diferentes concepciones habidas y por haber acerca del hombre congregándolas, en su origen, desde la unidad misma del alma.

Asimismo, las múltiples manifestaciones producidas por el alma a lo largo de la historia en las diferentes geografías de la cultura encuentran su punto de reunión justo en esta idea del animal simbólico, pues

los productos del espíritu son en efecto infinitamente variados, no se repiten nunca; cada producción cultural del espíritu es única y singular.

Sin embargo, esta pluralidad de producciones no implica un desgarramiento del espíritu, por el contrario, dicha pluralidad confirma su unidad funcional, pues hay que entender que la unidad de las manifestaciones del espíritu no es sustancial, sino funcional; es decir, todas las manifestaciones culturales y simbólicas son producto de una función espiritual constante. Cassirer dice:

frente a la pluralidad de *manifestaciones* del espíritu [se asoma] la unidad de su *esencia*..., esta unidad se evidencia con máxima claridad justamente porque la multiplicidad de los *productos* del espíritu no perjudicarán a la unidad de su *producir*, sino que la acrediratarán y la confirmarán” (Cassirer, 1985: 60; 2002a: 108).

En suma, las diferentes producciones simbólicas devienen en unidad, en virtud de que todas contribuyen a reafirmar la homogeneidad de la actividad del espíritu.

Ahora bien, hay que entender que el pensamiento del maestro de Marburgo se concibe también como una fenomenología del conocimiento, pero no del conocimiento exclusivamente científico, sino del conocimiento en general: precientífico y científico. Así:

la filosofía de las formas simbólicas, no se propone ser una metafísica del conocimiento, sino una fenomenología del conocimiento. Tomando la palabra “conocimiento” en su sentido más amplio y comprensivo..., no sólo en el acto de la comprensión científica y de la aplicación teórica, sino toda actividad espiritual por la cual nos creamos un mundo (Cassirer, 1975: 194).

Se diría que el conocimiento, en primera instancia, puede entenderse como el acto por el cual el hombre construye simbólicamente el mundo.

Ahora bien, ¿de qué manera se conectan el empeño por crear un mundo y la idea del hombre como animal simbólico? Podría anticiparse

que la posibilidad de crear precisamente un mundo descansa sobre la idea del hombre como ser simbólico. Este es un camino que abre Cassirer, el cual revierte no sólo como un horizonte para una reinterpretación de la tradición y del hombre, sino aun más como la ruta de y para el desenvolvimiento de la sobrepotencia creadora del mismo espíritu.

¿Qué significa construir un mundo en Cassirer? Evidentemente la construcción de un mundo presupone la existencia de los insumos y también la del alfarero. Digamos que la serie de insumos está constituida por todo el conjunto de influjos que motivan al espíritu para que en un movimiento a contraflujo —trascendiendo el plano de las meras impresiones— trasluzca el potencial creador del espíritu, transformando las meras impresiones en auténticas creaciones. Esta función creadora se lleva a cabo no sólo en el plano del conocimiento científico, sino también en la *doxa*, pues en este último nivel del conocimiento el hombre tiene configurado ya la imagen de un mundo. Digamos que en la *doxa* también tiene lugar la creación de una imagen del mundo, cierto es que aquí no puede hablarse de una concepción compleja del mundo, sin embargo, resulta evidente que aquí ya existe una concepción del mundo. Lo que a Cassirer le maravilla es que en la opinión de la *doxa* existe ya una *penetración significativa* en torno del universo; el espíritu se encuentra explayado dando forma a la imagen de un mundo en donde, curiosamente, el hombre se descubre habitando.

Esta misma penetración significativa también sucede en la opinión de la *episteme*, en la que por la vía del método el hombre también configura la imagen de un mundo. En este sentido, lo que a Cassirer le interesa, de entrada, no es fijar los linderos entre estas dos formas de opinión, más que atender a su distinción o demarcación, sino esbozar el camino de su continuidad. Es decir, le interesa subrayar que el conocimiento vulgar conduce hacia el conocimiento científico, no sólo de un modo cronológico, sino también porque se encuentran hermanados desde su mismo origen: enfatizar que tanto el conocimiento vulgar como el conocimiento científico son producciones indistintamente del espíritu.

Se diría, en primera instancia, que la posibilidad de crear un mundo descansa justamente en la susceptibilidad de concebir al hombre como un animal simbólico. Porque sólo un animal simbólico es capaz de construir diferentes mundos. Sólo el hombre, siendo un ser natural,

es capaz de habitar en el mundo. Sólo el hombre posee mundo. Sólo hay mundo donde hay espíritu. La diferencia básica, en el horizonte de Cassirer, entre la naturaleza y el mundo es que este último es una construcción, es una factura, por así decirlo, sobre-natural; es decir, el mundo ha sido producido por una capacidad creadora por parte de un ser simbólico cuyo horizonte es un camino abierto que se sustrae a toda suerte de determinismo natural, y ha sido creado como abrigo y morada precisamente por esta capacidad simbólica del y para el hombre.

El hombre, como hemos visto, se las ve con lo dado sólo a través de configuraciones simbólicas. Digamos que ve lo que es sólo a través de formas simbólicas. Cassirer dice, “[el hombre] no encuentra un mundo de objetos físicos sino *un universo simbólico, un mundo de símbolos*. Debe aprender, antes que nada, a leerlos, pues todo hecho histórico, por muy simple que parezca, no se determina y comprende más que mediante un análisis previo de símbolos. [Los símbolos] constituyen los objetos primeros e inmediatos de nuestro conocimiento objetivo” (Cassirer, 2002a: 257-258). Los símbolos representan lo primero que aparece en el proceso del conocimiento, no sólo porque representan una creación del alma, sino aún más porque es propiamente a través de los símbolos por los que el hombre puede ver su entorno. Estas configuraciones dan muestra de que, por causa de esa fuerza creadora del espíritu, el hombre se ha instalado previamente en el centro de un mundo repleto de imágenes, construidas por esta misma actividad creadora en medio de la cual ahora se descubre como su habitante y desde donde puede hacer la distinción entre lo propio y lo ajeno. Su morada posee un cor-te simbólico, pues es una casa construida por la articulación sistemática de los diferentes ladrillos de cada símbolo, en donde cada parte adquiere contorno y sentido en el contexto del todo.

Podría decirse además que el hombre, cuando se descubre como hombre, se ha puesto en operación desde hace mucho un acto de penetración y apertura del mundo: cuando el hombre se descubre como hombre *hace mucho que el espíritu ha realizado una apertura original de interpretación y donación de sentido* en el mundo en el cual ahora puede ubicar su coordenada existencial. Esto se puede atestiguar por el hecho mismo de que cuando el hombre se descubre en el mundo se ve por doquier rodeado de significaciones, es decir, se descubre rodeado de un

sinfín de cosas que poseen un significado; esta significación es la viva muestra del paso del espíritu por el claro del ente. Las cosas nos salen al paso dotadas de un significado, justo por eso pueden nombrarse, y por eso el entorno del hombre puede interpretarse precisamente porque ha sido dotado de sentido. El hombre siempre se encuentra interpretando el sentido de lo dado.

Esto podría entenderse todavía más apelando a la constitución del objeto en tanto que objeto. Cassirer pregunta: “la cuestión decisiva está siempre en saber si tratamos de comprender la función [del espíritu] a partir del producto o el producto a partir de la función, cuál está fundamentada en cuál... [hay que aceptar aquí] el primado de la función sobre el objeto” (Cassirer, 1985: 19), pues sólo por la función del espíritu se confecciona el ente en cuanto que ente. El ente viene a ser o a salir a la luz gracias a la función conformadora del espíritu. El advenimiento del ente en tanto tal se encuentra propiciado por la previa constitución de éste por parte del espíritu.

Aclaremos que el asunto de la filosofía de las formas simbólicas no trata de la existencia material de los objetos, sino de su descubrimiento fáctico en un horizonte epistemológico a través del cual el ente —en cuanto que ente— adviene a una suerte de comparecencia promovida desde y por el espíritu mismo. No se trata de crear la materialidad de la naturaleza, sino de propiciar la revelación del ente tematizable: que éste (el ente) adquiera una dimensión visual en el horizonte de la aprehensión del espíritu.

Tampoco se trata de fincar la preeminencia del alma sobre el objeto, pues cada cual se entiende sólo a partir del otro: la parte se entiende por el todo y el todo por la parte. La acción del espíritu sería nula sin la referencia de la significación. Desde luego, aquí se enfatiza una fenomenología del espíritu, entendido este último no como la causa material de lo real, sino como la causa eficiente pero del sentido. El ente se constituye finalmente en objeto, es decir, en aquello sobre lo que se puede hablar, sólo a partir de una donación de sentido, pues el conocimiento, en Cassirer, no inicia en la percepción sensible, sino en un movimiento significativo que va desde el espíritu hacia el objeto: el autor alemán dice, “el [conocimiento empieza] donde termina la relación inmediata con la impresión sensible y el afecto sensible. El

sonido aun no es lenguaje mientras se dé puramente como repetición, mientras carezca de *momento significativo*⁴ (1985: 147). El espíritu no dota de existencia material al ente, sino más bien lo conforma en tanto que ente mediante un acto significativo.

La revelación del ente se consolida a través de la donación del sentido por parte del espíritu. No obstante, para entender esto necesitamos recordar que la sola presencia positiva de un objeto en cuanto que objeto ha recibido y recibe una significación que proviene del espíritu. De hecho, la función fundamental del espíritu consiste precisamente en dotar de sentido y significado todo aquello que nos sale al paso: la regla unitaria del espíritu consiste en significar lo dado. En torno a esta regla, Cassirer afirma:

Se pregunta ahora por una regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognitivas, sin interferirlas, las comprenda en una operación unitaria. [A cada función espiritual le es] inherente una fuerza originariamente constitutiva. Ella no expresa en forma meramente pasiva algo presente, sino que encierra una energía del espíritu que es autónoma y a través de la cual la simple presencia del *fenómeno* recibe una “significación” determinada, un contenido ideal peculiar⁵ (1985: 18).

Hay que aclarar que la significación, o sea la donación de sentido, precede al aparecer de las cosas; de hecho, se diría que el aparecer del ente está condicionado justo por la actividad simbólica del espíritu que ha comenzado a operar desde mucho antes de la acotación del contorno del ente en cuestión, de tal suerte que cuando el ente en tanto tal se revela en su acotación, se muestra asimismo la secuela de esta función espiritual activa que ha hecho posible su aparecer. Por ello el maestro de Marburgo nos dice, “la función esencial y peculiar [del espíritu], no consiste en aceptar simplemente un material dado. Por el contrario, la función del espíritu inicia mucho antes, lo ‘dado’ resulta que ya había

⁴ El subrayado es nuestro.

⁵ El subrayado es nuestro.

pasado por ciertos actos de ‘apercepción’, [es decir, por] una función primaria que confiere significación” (Cassirer, 1995: 129).

Podría afirmarse que el ente —en cuanto ente— aparece precisamente porque ya ha sido previamente traspasado por el espíritu mediante su función significativa. Una cosa, cualquiera que esta sea, nos aparece como cosa porque la función significativa del espíritu previamente le ha conferido sentido, pues sólo de esta manera lo dado reporta cierto significado, y sólo en la ruta de la significación el ente puede venir a comparecer. Por esto decimos, junto con Cassirer, que cuando el hombre se descubre como hombre, se descubre habitando en un mundo de imágenes creadas por el espíritu y rodeado de un sinfín de significados o de cosas que poseen algún sentido para su vida. Esto da pie para afirmar que el mundo en el que se encuentra habitando el hombre ha sido previamente abierto mediante un acto de interpretación y donación de sentido, el cual a su vez presupone la activación de la función del espíritu; de hecho, semejante mundo ha devenido posible en virtud de la función simbólica, o significadora, del alma.

Lo dado, nos sale al paso siempre manifestándonos algún significado, de lo contrario no estaría en el claro de lo dado y tampoco nos sería ni familiar ni extraño. El hombre siempre interpreta significativamente lo que le sale al paso pues todo su entorno está penetrado de sentido. En torno a este punto, Cassirer afirma: “el hecho de que algo individual..., pueda hacerse el portador de una significación puramente espiritual, sólo puede comprenderse en última instancia porque la función fundamental del significar mismo está presente y opera ya desde antes del establecimiento del signo individual” (Cassirer, 1985: 51).

Finalmente, podría decirse que *simbólicamente el hombre habita en el mundo* precisamente porque, como ya se dijo, el mundo es una creación espiritual, su construcción ha sido promovida por la capacidad simbólica del espíritu. Cabe aclarar desde ahora que el símbolo representa un par-teaguas, pues divide las eras del cosmos en dos. Con el símbolo el ser experimenta un trastocamiento inaudito, pues con la emergencia del símbolo aparece precisamente una forma inédita de ser peculiarizada por la simpleza de lo eidético. La nueva existencia que experimenta el ser con la aparición del símbolo es justamente la forma del ser del sentido.

Con la irrupción del símbolo el hombre nace en cuanto que hombre, y curiosamente nace confeccionando su casa.

El hombre habita en un mundo simbólico, creado simbólicamente por el espíritu; esto es, el hombre habita, si se quiere, en el horizonte espiritual que le circunscribe el símbolo. En suma, el hombre habita en el lenguaje. El lenguaje, no es mero reproductor de imágenes, como otrora pensó el empirismo; muy por el contrario, es, por un lado, un eminentre recreador de nuevas configuraciones, mientras que, por otro, es la morada donde se acurruca la posibilidad de la cultura.

El autor de *El mito del estado* dice precisamente que la irrupción primera de la palabra constituye la piedra inicial del mundo: la irrupción del logos, “constituye la palabra mágica, el ‘sésamo ábrete’ que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura” (1985: 62). Es un hecho que el hombre habita en medio de un universo de imágenes, todas ellas confeccionadas y creadas por el mismo espíritu que provoca y habita en el lenguaje. Esta confección espiritual es el claro abierto para el desarrollo de la cultura, al tiempo que la cultura constituye el horizonte sobre el cual se despliega históricamente el espíritu a través de las formas simbólicas en aras de su objetivación.

Desde luego, la datación de la arcaica irrupción del símbolo es imposible a cualquier exploración de corte positivo, justo porque el símbolo no existe como si fuera una cosa, no posee una extensión o un color, existe como sentido —su realidad es funcional— y en torno a esto el autor nos dice: “Un símbolo no posee existencia real como parte de un mundo físico; posee un sentido” (1985: 91). De aquí que para nuestro autor el surgimiento del conocimiento no se explica a partir de la percepción sensible de las cosas, sino más bien a partir del *momento significativo* del aparecer de lo dado; esto es, el conocimiento comienza en la comprensión del sentido simbólico en medio del cual aparece el ente. Esto es tanto como afirmar que el lenguaje comienza cuando lo sordo y mudo de la necesidad natural cede el paso a la luminosidad de la palabra: “el lenguaje..., su función simbólica general es la que vivifica los signos materiales y los ‘hace hablar’; sin este principio vivificador el mundo sería sordo y mudo” (1985: 63).

Un ruido ocasionado por la fricción de las rocas o el viento entre las ramas de los árboles en un bosque no posee en sí significado alguno,

pues no comunica algún significado que tenga que interpretarse: dicho ruido no es parte de una proposición. Por el contrario, cuando un sonido indiferente o sin sentido cede el paso a la significación entonces se dice que justo aquí surge el conocimiento, pues el otro ruido “insignificante” se transforma en el eminentemente portador del sentido. El maestro de Marburgo dice, “ahora el ‘ruido’ realmente se convirtió en un nombre” (1985:65), y lo que se nombra mediante un símbolo al fin se ha vuelto asequible, pues el nombre permite el aparecer del ente, al tiempo que se permite también la intercepción por parte del hombre hacia el ente mentado. Con lo cual podemos entrever que el lenguaje no sólo posee la función intermediadora entre el hombre y lo ajeno, también es mostrativo, es apofántico, pues sólo por el símbolo se accede al conocimiento de lo que es. La objetivación del conocimiento se lleva a cabo mediante el lenguaje.

Puede decirse que por cuanto es un animal simbólico, el hombre se encuentra compelido, por su propia condición, a existir en un mundo creado simbólicamente por la capacidad creadora de su espíritu. La idea de mundo se encuentra anclada a la idea del hombre como animal simbólico. Es en este sentido que —reiteramos junto con Cassirer—simbólicamente habita el hombre en el mundo.

FUENTES CONSULTADAS

- ARISTÓTELES (1988), *Metafísica*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- CASSIRER, E. (1955), *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1973), *Lenguaje y mito*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (1975), *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1985), *Filosofía de las formas simbólicas*, I (el lenguaje), México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1993), *La Filosofía de la Ilustración*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995), *Filosofía de las formas simbólicas*, II (el pensamiento mítico), México: Fondo de Cultura Económica.

- _____(2000), *El mito del estado*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(2002a), *Antropología filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(2002b), *Filosofía de las formas simbólicas*, III (fenomenología del reconocimiento), México: Fondo de Cultura Económica.
- GARAGALZA, L. (1989), *Hermenéutica del lenguaje en E. Cassirer*, San Sebastián: Universidad de Deusto, departamento de publicaciones.
- HEGEL, W. F. (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (1999), *Prolegómenos*, Madrid: Ed. Istmo.
- _____(2003), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus.
- RADFORD, L. (2004), *Del símbolo y su objeto: reflexiones en torno a la teoría de la conceptualización de Cassirer*, México: Revista Latinoamericana de Investigación en Matemáticas.
- SCHELER, M. (1985), *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Ed. Pléyade.
- _____(1980), *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires: Losada.
- SEIDENGART, J. (dir.) (1990), *Ernst Cassirer. De Marburg a New York*, París: Cerf.

Fecha de recepción: 24 de septiembre de 2008

Fecha de aprobación: 15 de febrero de 2011