

CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE “SÍMBOLO” DESDE EL PUNTO DE VISTA DE ERNST CASSIRER

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ*

Resumen

En el presente me he propuesto la factura de un atisbo acerca del concepto de “símbolo” en la obra de Cassirer. Para éste la huella del “símbolo” puede rastrearse a través de tres momento marcados: en primer lugar, como el elemento común entre las diferentes formas simbólicas; en segundo lugar, como el nexo necesario entre el hombre y la naturaleza; y en tercer lugar, la concepción del “símbolo” tiene que distinguirse conceptualmente, contrastándose, respecto de la noción de “signo”.

Palabras clave: hombre, conocimiento, símbolo, Cassirer.

Abstract

In this bill we have proposed a glimpse at the concept of “symbol” in the philosophy of Cassirer. In this author, the mark of “symbol” can be traced through

* Docente e investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México en la Facultad de Humanidades, México, <rushlogo@yahoo.com.mx>

three time marked: first, as the common element between the various forms, secondly, as the necessary link between man and nature, and thirdly the concept of "symbol" has to be distinguished conceptually, contrasting with respect to the notion of "sign".

Key words: man, knowledge, symbol, Cassirer.

Introducción

En el presente ensayo me he propuesto desarrollar una exploración en torno a la concepción que se yergue alrededor del concepto de "símbolo" a partir del pensamiento de Ernst Cassirer (1874-1945). Considero que la importancia de un trabajo como el presente se finca justamente en el hecho de que, en el marco de la filosofía contemporánea, la tematización propiamente rigurosa en torno a un asunto como el "símbolo", encuentra en Cassirer uno de sus primeros cultivadores.

Considero que resulta sumamente importante aclarar que en el pensamiento de nuestro autor el concepto del hombre finalmente encuentra una suerte de liberación (emancipación), otra vez entendido específicamente como el animal racional. Por contraste de esta concepción decimonónica, Cassirer va a proponer la idea del hombre como animal simbólico. En ésta, el hombre no se encuentra anclado exclusivamente a una propiedad específica de él mismo, ni a una concepción de corte sustancial, sino que finalmente se le permite discurrir por lo abierto de sus diferentes formas simbólicas.

Nuestro plan de trabajo consta de tres momentos, toda vez que para nuestro autor, la noción de "símbolo" constituye una de las claves para comprender el puesto del hombre en el cosmos. Tres son los momentos a través de los cuales puede subrayarse la preeminencia de este concepto, a saber: en primer lugar, como el elemento común de las diferentes formas simbólicas; en segundo lugar, como el punto de intermediación entre el hombre y la naturaleza; y en tercer lugar, el "símbolo" tiene que deslindar su peculiares resplandecientes a partir del contraste con el concepto de "signo".¹

Concluimos nuestro estudio poniendo de relieve algunos aspectos que permiten sustentar la actualidad y la vigencia de la filosofía de las formas simbólicas.

¹ Considero que un tratamiento sobre el símbolo puede dividirse en estos tres momentos, toda vez que, desde mi punto de vista, cada uno de los momentos temáticos que figuran en este plan de trabajo han partido y han sido inspirados a partir de los planteamientos mismos del autor.

Contenido

Una característica que ha distinguido la indagación antropológica y epistemológica de Ernst Cassirer ha consistido en la búsqueda del principio de unidad de lo múltiple. Para entender un poco esto, debemos aclarar que esta unidad, en el horizonte del ser del hombre, no está puesta *a priori*, es decir, no es un don de la naturaleza ni un don de Dios, tampoco es un elemento físico o una esencia inmutable, sino que se cifra en una función multimodal orquestada por el mismo espíritu. Cabe mencionar que en nuestro autor el espíritu posee una connotación estrictamente antropológica, de tal suerte que al hablar de espíritu es estar asimismo refiriendo lo propio del ser del hombre: “Cassirer reconoce la objetividad de dos relieves del ser, a saber, el espíritu, por un lado, y la naturaleza por el otro [...], la evolución del espíritu se explica viniendo y desprendiéndose de la misma naturaleza”.² El espíritu es un agente activo tendido hacia el porvenir; podría decirse que en la trama de esta apertura se va asimismo configurando la unidad del ser del hombre mediante la gama múltiple de expresiones de éste en la cultura.³

Sin embargo, esta unidad no es un don gratuito ni un don natural, sino un producto de la acción del espíritu. El hallazgo de esta hipótesis filosófica permite a nuestro autor abrirse camino por el norte de una filosofía que él mismo denomina “de las formas simbólicas”. Esta filosofía apuesta todavía por el, por así decirlo, anhelo de sistema; es decir, apuesta por la orquestación del sistema de las configuraciones del espíritu. Esto último trae una ganancia doble para el pensamiento contemporáneo: por un lado, permite a la filosofía de las formas simbólicas inferir una nueva respuesta acerca de la unidad del ser del hombre a través precisamente de las múltiples manifestaciones históricas y culturales del espíritu; por el otro, le permite, al autor, avizorar también el principio de unidad mediante el elemento común de cada una de las configuraciones simbólicas.

Cuando nuestro autor inicia la redacción del primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas* (1922), dedicado al análisis del lenguaje, como él

² Roberto Andrés González, “Hegel y Cassirer: debate en torno a la religión y el espíritu”, en *Ciencia Ergo Sum*. México, UAEM, vol. 18, 2011, p. 26.

³ En este punto considero pertinente hacer la aclaración acerca de la connotación que posee la noción de espíritu en la obra de Cassirer, toda vez que este término posee una fuerte carga semántica a lo largo de toda la tradición. Es así que el espíritu, en el marco de la obra de nuestro autor, responde ante todo como un agente activo, es una suerte de función o actividad, el cual se descubre en todo momento surcando caminos en lo abierto del tiempo; a cada paso genera una realidad simbólica por la cual se va confiriendo sentido al mundo. El espíritu no es una sustancia, por el contrario, se encuentra arrojado y al mismo tiempo llamado hacia la autonomía de su libertad. En una palabra, el espíritu encuentra plena equiparación con el ser del hombre.

mismo lo reconoce, ya existía en torno a este respecto (el lenguaje) cierto hilo conductor, dibujado por autores como Francesco Pico della Mirandola, Wilhelm von Humboldt, Fr. Michael Müller, entre otros. No obstante el reconocimiento de la pluralidad de las expresiones en lo abierto de la cultura llevan a nuestro autor a enfrentarse temáticamente con manifestaciones tan dispares como los son la religión, el mito, la magia y la ciencia, entre otras, logrando una interpretación filosófica ponderable. El autor se reconoce como un pionero en estas indagaciones,⁴ pues acerca de las primeras (la religión, el mito, la magia), hasta principios del siglo XX, no existía un hilo conductor, tal como lo había acerca del conocimiento o el lenguaje, que pudiera guiar la secuencia en la tematización filosófica de aquellos tópicos. La viabilidad de semejante exploración nuestro autor la reconoce a partir del atisbo del principio de unidad de las formas simbólicas, las cuales se congregan no mediante una sustancia, sino a partir de una actividad.

Se puede entender un poco más el presente aporte a través del siguiente símil: por un lado, el común denominador de las expresiones culturales se factura a partir de la función activa del espíritu; mientras que, por otro, el elemento común entre las diferentes formas simbólicas está constituido precisamente por el símbolo. Aquí acontece la simultaneidad de dos reuniones, a saber, la de las formas simbólicas por su origen, y también la unidad de éstas por su elemento constitutivo. Uno de los hallazgos más trascendentales en la filosofía de Cassirer consiste en haber encontrado el elemento común de todas las formas simbólicas: el símbolo. La reunión de lo múltiple puede afirmarse en un doble sentido, por un lado, las diferentes formas simbólicas refieren un origen común, el cual se encuentra no en un ser sino en una función, es decir, en la función del espíritu. Precisamente en torno a ello nuestro autor agrega:

Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar esos rasgos, entonces habrá cumplido en un sentido nuevo con su tarea de demostrar, frente a la pluralidad de *manifestaciones* del espíritu, la unidad de su *esencia*. Pues 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.⁵

Asimismo, las diferentes formas simbólicas, independientemente de la dirección hacia donde se encuentren enderezadas, estarán indistintamente compuestas del mismo elemento.

⁴ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*. México, FCE, 2003, p. 15.

⁵ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*. México, FCE, 2003, p. 60.

Podría decirse que el descubrimiento de la fuente común de las formas simbólicas le permite a Cassirer la posibilidad de facturar una primera versión de una fenomenología del símbolo, la cual no se reduce a dar por hecho su aparecer, ni a poner en entredicho los datos de semejante hecho. La fenomenología del conocimiento en nuestro autor tampoco se reduce al análisis del conocimiento científico de la naturaleza, "sino [a] toda actividad espiritual por la que nos creamos un "mundo" en su configuración característica, en su orden y en su ser tal".⁶ La teoría experimenta ahora un enorme ensanchamiento, pues la misma noción del conocimiento ha abierto un horizonte que sobrepasa el radio restringido de la visión científica, y positivista, de la naturaleza. Y esto justamente va a constituir el punto toral de la discrepancia de Cassirer respecto al positivismo y a la fenomenología trascendental.

Quiero comenzar aclarando que Cassirer no construye propiamente una fenomenología en estricto sentido, o al menos no la concibe como una panacea del pensamiento, ni como el método exclusivo de la filosofía, sino que utiliza este término por una cuestión un tanto de economía terminológica, pues como nos dice en alguna parte de su obra: "La filosofía de las formas simbólicas no se propone una metafísica del conocimiento, sino una *fenomenología del conocimiento*".⁷ Una de las razones por las cuales Cassirer va a rechazar el planteamiento de la metafísica clásica consiste en que, para él, en ésta (la metafísica) se ha ponderado una concepción sustancialista de la naturaleza humana y esto ha ocasionado una visión dislocada tanto del ser del hombre así como del conocimiento. En la visión de la metafísica clásica resulta insoluble, por ejemplo, el problema de la unión entre el alma y el cuerpo, pues la metafísica ha trastocado esta unión en mera coexistencia; esta unión imposible se debe a la concepción sustancialista del alma y el cuerpo. "Ningún *vinculum substancial* —dice Cassirer— es suficientemente fuerte para fundir en una verdadera unidad elementos originariamente heterogéneos".⁸ Para nuestro filósofo, la metafísica representa el claro donde se han orquestado las dislocaciones conceptuales más escandalosas. Justo por esto prefiere más el término de "fenomenología del conocimiento" y no el de metafísica del conocimiento, en el entendido de que bajo esta noción (fenomenología del conocimiento) se comprende toda actividad espiritual por la que se configura la imagen de un mundo. El hombre precisa la facturación de mundos para existir, éste posee, entre una de sus consignas, la imperiosa necesidad de crear diferentes mundos para ser. Se diría que el hombre pone en marcha

⁶ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, FCE, 1975, p. 194.

⁷ *Ibid.*, p. 194. (Las cursivas son mías).

⁸ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*. México, FCE, 2003, p. 127.

una fenomenología del conocimiento desde el momento mismo en que se descubre habitando simbólicamente el mundo.

El canje realizado entre la “metafísica del conocimiento” por el de “fenomenología del conocimiento”, permite al maestro de Marburgo colocar el pensamiento sobre una ruta mucho más abierta, matizada por la libertad y por la necesidad incesante de crear nuevos mundos en direcciones espirituales diversas. El espíritu resplandece en Cassirer como un agente activo, el cual se descubre en todo momento surcando caminos en lo abierto del tiempo. El espíritu se encuentra arrojado y al mismo tiempo llamado hacia la autonomía de su libertad. Nuestro autor considera que la sustitución de la noción de metafísica por el de fenomenología proporciona un mayor margen de maniobra para el pensamiento. Sin embargo, las razones que lo conducen a abandonar la egregia metafísica, son las mismas razones que lo llevan a cuestionar a la fenomenología trascendental.

El autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, por otra parte, reconoce que la fenomenología trascendental atinadamente ha abierto un camino por el cual se ponderan las estructuras espirituales. En torno a esto nos dice:

Uno de los méritos fundamentales de la *Fenomenología* de Husserl consiste en haber vuelto a aguzar la mirada respecto de la diversidad de “formas estructurales” espirituales y haber mostrado un nuevo camino para su consideración que se aparte del planteamiento del problema de los métodos psicológicos.⁹

Esto es, la fenomenología trascendental ha venido a reivindicar la naturaleza espiritual del conocimiento y a poner entre paréntesis la ruta psicológica del mismo.¹⁰ En Ernst Cassirer se lleva a cabo una tajante distinción entre los “actos” intencionales y el, por así decirlo, mundo natural; cabe reconocer que a Husserl le interesa el sentido del conocimiento no la realidad de los objetos. Esta demarcación entre lo espiritual y lo “real” realizada por el autor de las *Investigaciones lógicas* es muy bien vista por Cassirer, pues esto coloca el pensamiento sobre el claro de las formas espirituales. De esta manera: “La experiencia psicológica es realista [mientras que] la experiencia trascendental no plantea ninguna relación real y está confinada a la región del *Ego*”.¹¹ Digamos que Husserl tiene el mérito de haber llevado la investigación filosófica, en su tiempo, hasta el ámbito de lo espiritual. No obstante, en la ruta de la fenomenología trascendental no se ha podido desplegar todo el potencial que podría

⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, pp. 29-30.

¹⁰ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1995, p. 74.

¹¹ E. Husserl, *Las conferencias de París*. México, UNAM, p. 51.

esperarse de semejante ajuste, y precisamente esta consideración es una de las críticas que el autor de *La filosofía de las formas simbólicas* arremete contra el primero, porque una vez que el análisis del conocimiento se había llevado hasta el ámbito de sus contornos espirituales era de esperar que de ahí se pudiera decantar hacia el análisis del mundo mítico o religioso. Sin embargo, Husserl no realiza esta declinación por una simple razón, a saber, porque para él el camino del cauce filosófico tiene que seguir siendo unitario, es decir, tiene que seguir, en lo esencial, el camino de la ciencia.¹² En torno a esto último el autor de *Las investigaciones lógicas* nos dice: "Se requiere una reconstrucción radical que satisfaga la idea de la filosofía como unidad universal de las ciencias en la unidad de una fundamentación absolutamente racional".¹³ Resulta evidente que para Husserl el camino del porvenir para la filosofía se finca en el claro exclusivo de la ruta de la ciencia estricta. Es justo en este punto donde podemos asistir al momento preciso en que ambas propuestas filosóficas se distancian abismalmente. Pues en Husserl no hay concesiones, es decir, por principio, no hay posibilidad para concebir otra ruta diferente a la conferida por la imagen de la ciencia: la única alternativa de despliegue es a través del cauce de la ciencia. Por el contrario, la propuesta enarbolada por el maestro de Marburgo quiere, desde el inicio, trastocar completamente toda visión que, bajo el amparo de un camino exclusivo, ha querido lograr la unidad del conocimiento.

Ambos autores anhelan la unidad del pensamiento filosófico, pero el método, entre uno y otro, es enteramente distinto, pues para el primero sólo hay una vía; mientras que para el segundo la posibilidad de la unidad del conocimiento y de la filosofía se finca justo en el reconocimiento de la diversidad de los distintos caminos por donde se despliega el alma en el claro de la cultura, esto quiere decir que no sólo el camino de la ciencia constituye el horizonte de despliegue, sino que junto al camino de la ciencia, también debe reconocerse otras formas simbólicas, como el mito y la magia: ésta es otra propuesta en la que se pretenden integrar las diferentes voces y puntos de vista, reconociendo que el hombre posee no una, sino diferentes maneras de establecer contacto con lo ajeno.

Cassirer cuestiona a la fenomenología trascendental toda vez que no ha podido derivar hacia la pregunta que interroga por la forma de una conciencia mítica. Para él el primer paso para poder desplegar una interrogante tal consistía, justamente, en deslindar los objetos intencionales respecto de los materiales; Sin embargo, el análisis no podía quedar sólo ahí. Es por esto que reconoce una limitante de aquella fenomenología trascendental, acerca de la cual dice:

¹² Aquí tenemos que aclarar que en esta crítica, Cassirer tiene en la mira principalmente al primer Husserl, es decir, al de *Las investigaciones lógicas* e *Ideas relativas*.

¹³ E. Husserl, *Las conferencias de París*, p. 3.

La fenomenología, tal como [Husserl] la entiende, no se agota en el análisis del conocimiento sino que más que investigar las estructuras de esferas de objetos totalmente distintas, atendiendo puramente a lo que “significan” sin tomar en cuenta la “realidad” de sus objetos. Tal investigación debería abarcar también el “mundo” mítico [...] para aprehenderla en un análisis puramente “ideacional”. No obstante, hasta donde alcanzo a ver, hasta ahora no se ha llevado a cabo ningún intento en esta dirección ni por parte de la fenomenología misma ni por parte de la investigación mitológica.¹⁴

Si la fenomenología de Husserl hubiera planteado la pregunta que interroga por la forma de una conciencia mítica, entonces habría descubierto algunas de sus limitantes y habría podido ampliar algunos de sus pasos.

Ahora bien, podría decirse que el sentido de la fenomenología que puede esbozarse en el autor de la *Filosofía de las formas simbólicas*, en primer lugar, no es una enmienda a la orquestada por Husserl, sino una construcción que se ha levantado a partir del reconocimiento de la naturaleza espiritual de todas las creaciones simbólicas del hombre; es decir, parte de la idea de que el hombre mediante su actividad espiritual es capaz de construir una infinidad de mundos, cargados todos estos igualmente de sentido, poseyendo cada uno su peculia de significado; aquí no se trata del descubrimiento de una verdad universal pre establecida o de una esencia formal *a priori*, sino de subrayar que mediante esta capacidad creadora, el hombre se encuentra llamado a construir en cada momento su realidad simbólicamente. Y precisamente por esta capacidad espiritual el hombre puede establecer de facto una relación con lo ajeno. Cabe recalcar que la filosofía de Cassirer propende a reunir sistemáticamente las diferentes formas del saber y no a dislocar dicho conjunto mediante sus particularidades. Se trata de poner en evidencia que la voz del mito, la magia, la religión y la ciencia son, ante todo, configuraciones que han sido propiciadas y facturadas por la actividad creadora del espíritu. Desde esta imagen se propicia el anhelo todavía de una filosofía conducida por un afán de sistema, en virtud de que las producciones del espíritu, constituyen ya un sistema. En ella tienen cabida las diferentes voces, o se acepta que una misma cosa puede decirse de diferentes maneras.

No se trata de privilegiar una forma simbólica respecto de otra, sino de ponderar el elemento y fuente común entre todas éstas. Esto nos arroja a otro panorama epistemológico, dibujado por una imagen en donde coexisten diferentes formas del saber, en el cual ninguna forma del conocimiento se encuentra por encima del otro, sino que todos, al compartir elementos y formas, contribuyen

¹⁴ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, p. 30, n. 7.

a la orquestación de una suerte de sistema. Desde esta postura, como ya se dijo, una misma cosa puede tematizarse de múltiples maneras y en diferentes sentidos, cada voz complementa a la otra, cada punto de vista completa al otro. Se diría que cada forma simbólica se encuentra obligada a escuchar la voz de las otras formas simbólicas. En este sentido, la fenomenología de Cassirer no es suspensiva, tal como la quería Husserl, sino integrativa.¹⁵ Pues Cassirer no trata de poner entre paréntesis, o aparte, el conocimiento del mundo natural y el conocimiento formal puro; desde luego, ambas formas del conocimiento no son reductibles una a la otra, ni mucho menos se mide una con el metro de la otra; sin embargo, desde el punto de vista de nuestro autor, ambos conocimientos han sido facturados desde una fuente común y constituyen expresiones igualmente del espíritu. Esta coincidencia es lo que debe ponderarse muy por encima de la diferencia de su forma. Para Cassirer el porvenir de la filosofía no depende de que ésta se trastoque en una ciencia estricta, sino más bien en que la ciencia ahora reconozca que su existencia es solo una entre otras formas simbólicas. Pero de ninguna manera la única. Justo por esto puede decirse que Cassirer avizora para la filosofía, sin que arriesgue su esencial rigurosidad, la vía del sistema como senda de su despliegue, pues como se ha mencionado, se trata de orquestar e integrar sistemáticamente las expresiones del espíritu en una filosofía de las formas simbólicas. Se diría que la orquestación de la actividad creadora del espíritu es ya, de suyo, sistemática.

Esto quiere decir que la fenomenología en Cassirer no parte de la idea de un yo fijo ni encerrado, separado de lo otro, interconectados por una intencionalidad; por el contrario, "el yo no es ninguna substancia cósica que aisladamente pueda ser pensada como existente, separada completamente de todas las demás cosas en el espacio, sino que recién alcanza su contenido, al saberse en un mundo con otras cosas".¹⁶ El hombre siempre se encuentra presente en lo ajeno. Aquí no existe la intencionalidad como mediación, ya que al saberse singular es porque se sabe en un mundo de cosas; es decir, el aparecer de las cosas supone, desde mucho antes, la función *significante* del espíritu: la patencia de las cosas da cuenta de la apertura realizada por el espíritu en el mundo. El sentido de las cosas no puede aparecer si es que

¹⁵ El contraste entre los sistemas de Husserl y Cassirer es, evidentemente, un tema que amerita ser tratado aparte y bajo una forma más sostenida, lo cual no desarrollaremos en el presente. Sin embargo, cabe mencionar una diferencia más entre éstos, a saber, en el primero el método fenomenológico no puede concebirse sin el concurso de la *epojé*; mientras que en Cassirer, semejante *epojé* resulta imposible e innecesaria, toda vez que el grueso de las expresiones del espíritu es un conjunto que no puede desarticularse, pues cada fase anterior supone y anticipa la fase posterior.

¹⁶ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, p.112.

no se encuentra promovido por el espíritu, es decir, el aparecer de las cosas supone una volcadura del espíritu sobre lo ajeno, no puede hablarse de lo ajeno sin la presencia activa del espíritu. La existencia del hombre no es nunca un estar indiferente, sino siempre es en cualquier circunstancia una relación activa. Podría decirse que las cosas simplemente están ahí; no obstante, el hombre se encuentra siempre relacionándose, es decir, se encuentra volcado frente a lo demás. Sólo alguien que puede distinguirse de lo ajeno puede entrar en relación, precisamente, con lo otro. Algo que no posee la potencia para distinguirse le resulta imposible entrar en relación con lo [algún] otro. Lo que es bajo este último modo, simplemente es, pero no posee la relación como forma de ser. A pesar de que el hombre posee infinitas maneras de estar relacionado en el mundo.

Ahora bien, aquí cabe hacer la aclaración de que si bien el hombre se encuentra en permanente comunión con lo ajeno, semejante relación no puede darse de una manera directa; esto es, entre el hombre y lo ajeno existe un puente que hace las veces de intermediario. El autor dice: "El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como dijéramos, cara a cara".¹⁷ Desde el punto de vista de Cassirer, el hombre puede entrar en comunión con lo ajeno sólo mediante el concurso del símbolo, este último es el recurso que peculiariza a un ser que existe construyendo diferentes mundos para ser. Esta intermediación, debe verse no como una limitante, sino como una posibilidad que contribuye a resaltar la preeminencia del ser del hombre, en virtud de que nos habla de una quasi natural disposición por parte de éste hacia el conocimiento. Justo por esto podría decirse que la naturaleza del hombre puede entenderse como una naturaleza simbólica, en virtud de que por la misma acción del espíritu éste puede sustraerse a un universo netamente físico y trasplantar su morada a un universo estrictamente simbólico. Por lo tanto, sólo un ser que es capaz de producir espiritualmente el nexo respecto a lo ajeno, es susceptible de entrar en interrelación con lo otro.

Esto último resulta de crucial importancia, porque a decir verdad, únicamente puede hablarse de lo ajeno a partir y en virtud de la espiritualización del mundo, la cual ha sido resultado de la actividad del espíritu. Así que, desde la óptica de nuestro autor, se dice que el hombre se encuentra ya volcado en lo ajeno mucho antes de que éste mismo se aperciba en su singularidad; es decir, el sentido de lo otro, en cuanto dado, ya se encuentra constituido, como lo dado, gracias a la configuración conferida por el mismo espíritu. El espíritu ya ha abierto el objeto, aun antes de que éste comparezca ante la conciencia. De hecho, como

¹⁷ E. Cassirer, *Antropología filosófica*. México, FCE, 2007, pp. 47-48.

ya se ha mencionado, el objeto llega a constituirse en objeto sólo a partir de la confección proferida por el espíritu.

La fenomenología de Cassirer:

[...] encuentra en esto que dichas condiciones no son homogéneas, sino que se dan, antes bien, diversas "dimensiones" del entender, del comprender y del pensar de los fenómenos, y que, conforme a dicha diversidad, también la relación entre el yo y el mundo es susceptible de una concepción y una configuración múltiple.¹⁸

Hay que reconocer que existen diferentes maneras de estar en el mundo, pues no es la misma manera de estar del hombre cuando su existencia se ha encontrado en el claro del mito que cuando se organiza según el principio racional de la filosofía y la ciencia. La configuración científica de la imagen del universo, ya en Ptolomeo, ya en Copérnico, coloca al hombre en una disposición diferente que cuando su vida era regida por el mito solar o lunar. Cabe aclarar que en ambas circunstancias, desde luego, existe una relación de suyo entre lo propio y lo ajeno pero bajo una configuración espiritual diferente. Por lo pronto podría decirse que en el mito existe una sobrepresencia de lo ajeno, mientras que en la configuración científica existe una eminent presencia del espíritu sobre lo ajeno. En torno a la sobrepresencia de lo ajeno en el mito Cassirer nos dice: "La fuerza que se apodera de la conciencia en el mito es real y ya no está bajo el control de la misma conciencia [...], la mitología se origina de algo independiente de toda invención formal".¹⁹ Esto quiere decir que en el mito existe, por así decirlo, una presencia mayor de lo dado y una manifestación menor del espíritu. Esta presencia espiritual se va compensando y sobreponiendo en la medida en que el mismo espíritu va desarrollando una actividad más marcada quedando plasmada en sus expresiones cada vez más sofisticadas, tal como acontece en el arte y sobre todo en la ciencia. En las configuraciones de la ciencia, la realidad física de lo que es parece retroceder, existe una eminent presencia del espíritu y un rastro menor de lo dado. En torno a esto último el autor nos dice: "la verdadera objetividad del conocimiento [en la ciencia] está fundada y asegurada en la libre espontaneidad del espíritu".²⁰ Esta libre espontaneidad del espíritu puede apreciarse con mayor nitidez en expresiones de las ciencias formales, como la matemática o la ciencia natural pura, en donde el espíritu se despliega en la autonomía de su libre espontaneidad creando sus propios conceptos y figuras.

¹⁸ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, p. 194.

¹⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II*, p. 22.

²⁰ E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, pp. 171-172.

Ahora bien, insistiendo un poco más en una susceptible demarcación temática de la noción del “símbolo” en Cassirer, consideramos que puede rastrearse a partir de la referencia a la “fenomenología del conocimiento”, toda vez que el conocimiento, como se ha visto, nos ha descubierto un mundo que desde antes, desde que el mundo es mundo, ha sido abierto por el espíritu. Lo que el espíritu ha importado a la realidad es la factura de una forma de ser locuaz mediante la cual el hombre se atreve a sobrepasar el mundo de la mera necesidad. Este aporte que no ha sido producido por la naturaleza, sino por el espíritu es justamente el símbolo.

Una fenomenología del símbolo, en el marco de la “filosofía de las formas simbólicas”, puede realizarse precisamente en virtud de que éste es considerado como el elemento común a las diferentes formas simbólicas.

Una vez más, aquí es pertinente hacer la aclaración de que bajo la noción de “forma simbólica” nuestro autor entiende a los diferentes caminos por donde el espíritu se despliega en pos de su objetivación en el horizonte del tiempo. Este despliegue posee una suerte de estructura la cual parte desde lo más elemental, o sea, desde la sobrepresencia de lo ajeno y la mínima presencia del espíritu; hasta la libre espontaneidad y autonomía del espíritu, plasmado en construcciones como las de las ciencias formales o el arte poético.

El símbolo constituye la pieza clave de la naturaleza del hombre. En torno a esto nos dice:

En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente [respecto del círculo animal] sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema “simbólico”. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana.²¹

Digamos que lo que el autor denomina el sistema simbólico es aquello que permite al hombre sobreponerse de un modo literal al mundo natural, del cual no puede sustraerse, por cierto, el animal, y efectivamente la adquisición del mundo simbólico viene a transformar la totalidad de la vida humana, pues el símbolo importa una realidad que no ha sido creada naturalmente, sino, como se ha dicho, sólo mediante la potencia del espíritu. El sistema simbólico permite que el hombre se instale en una nueva dimensión impregnada por doquier de sentido.

²¹ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 47.

El hombre habita en un universo simbólico el cual permanentemente se está renovando por causa de la actividad incesante del alma.

Sin embargo, si bien resulta cierto que todo el universo humano se encuentra impregnado de sentido por la acción simbólica del espíritu, también lo es que en la exposición teórica de nuestro autor se lleva a cabo una demarcación precisa del concepto de símbolo. Pensamos que resulta de suma importancia hacer esta especificación no sólo para enfatizar que en Cassirer la tematización del concepto de símbolo adquiere ciertos contornos específicos, sino además para mostrar que éste, sin duda, es uno de los pioneros en abordar rigurosamente el tema del símbolo. El espíritu efectivamente es simbólico porque es el agente que gestiona y dota de sentido lo que aparece. No obstante, no toda articulación le cabe el adjetivo de símbolo, precisamente porque no todas poseen la magnitud ni extensión que precisa. Esta aseveración exige una aclaración y una precisión conceptual rigurosa.

El análisis que nuestro autor realiza acerca de la fisonomía del símbolo se encuentra estrechamente ligado con el contraste que se teje entre la noción de éste y la noción de signo.²² Quiero aclarar aquí que si bien es cierto que una de las direcciones de la tematización del símbolo en Cassirer se encuentra ligada conceptualmente a la noción de signo; también resulta cierto que esta preocupación no ha sido exclusiva del maestro de Marburgo, pues semejante pensamiento ha aflorado en diferentes autores y también bajo diferentes enfoques de interpretación en el marco precisamente de la filosofía contemporánea. A pesar de ello no voy a contrastar ésta con las otras interpretaciones. Queremos sólo dejar constancia de que el tratamiento que nuestro autor le da a este último asunto posee contornos específicos.

El autor de *La filosofía de las formas simbólicas* dice en torno a esto: "A los fines de una exposición clara del problema hay que distinguir cuidadosamente entre *signo* y *símbolo*. Parece un hecho comprobado que se da un complejo sistema de signos y señales en la conducta animal".²³ El signo se encuentra más emparentado a la conducta animal, a la expresión fisiognómica, la cual se encuentra ceñida a la necesidad natural.²⁴ Se encuentra enderezado hacia

²² La preocupación por la relación y distinción entre símbolo y signo no es exclusiva de Cassirer; podría decirse que, a lo largo de los últimos cien años, semejante preocupación ha aflorado en diferentes ocasiones y bajo diferentes perspectivas de interpretación: ahí está por ejemplo, la semiología de Saussure, la semiótica de Pierce, la psicología profunda de Jung, la hermenéutica simbólica de Gilbert Durand, etcétera. Quienes poseen contornos específicos en su tratamiento. No vamos a desarrollar aquí el contraste entre estas posturas y la de Cassirer, pues semejante tratamiento merece un esfuerzo sostenido y aparte.

²³ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 56.

²⁴ Para una explicación más amplia acerca del sentido de la expresión fisionómica en

un fin específico y se expresa mediante un gesto concreto, como el golpe que da un chimpancé cuando está hambriento o cuando se encuentra saciado. El símbolo, por el contrario, no se ve frenado ni limitado por un gesto específico.

Es por ello que resultaría inoperante toda pretensión de reducir el símbolo a un mero signo, ya que éste, desde el punto de vista de Cassirer, obedece más a una reacción funcional del propio organismo; es decir, su acción se inscribe en el nivel del mundo físico, no hay una separación tácita entre el signo y la actividad orgánica de un ser vivo. No así el símbolo, el cual permite, de entrada, ir más allá de los límites de la biología. Por esto el filósofo agrega, “las señales [los signos], aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente un valor funcional”.²⁵ En esto se cifra la primera distinción entre el signo y el símbolo, quien poseería un matiz de corte material, ya que enfatiza el parentesco del signo respecto a un universo físico, o si se quiere, respecto a un universo biológico. El signo posee una connotación positiva, es decir, pertenece a una parte física del ser. Existe fácticamente como manifestación y expresión de la naturaleza dada. De hecho, el signo es naturaleza, precisamente porque su expresión queda contornada en el marco de una función orgánica. Es decir, en él hay un vestigio mínimo, casi nulo, del logos. Mientras que, por su parte, el símbolo no posee una connotación física u orgánica, sino funcional, se diría que no se corresponde con un ser sustancial, puesto que no existe como parte física del ser. Y justo por esto el autor agrega: “señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes: una señal [signo] es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. La señales son ‘operadores’; los símbolos son ‘designadores’”²⁶

Cuando el autor dice que el símbolo no posee una realidad sustancial sino un valor funcional está justamente dando a entender que los símbolos son ante todo designadores y por lo tanto forman parte del mundo del sentido del hombre. Es decir, el símbolo no posee una existencia fáctica, cual si se tratara de una *cosa material*, existe más bien como sentido. En torno a esto Cassirer dice: “Un símbolo no posee existencia real como parte del mundo físico; posee un sentido”²⁷. Al ser producto de la capacidad creadora del alma, deviene en algo histórico, haciendo posible la renovación constante de su relación con lo que aparece; el símbolo existe sólo como sentido, no como *res extensa*. Se

Cassirer puede consultarse, Rush González, “Fenomenología de la expresión y la objetivación del conocimiento en Cassirer”, en *Dikaiosyne*, núm. 22, año XII. Mérida, Venezuela, 2009, pp. 95-113.

²⁵ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 57.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 91.

encuentra inexorablemente referido hacia una sola dirección: hacia algo concreto y acotado, en un aquí y en un ahora, tal como son las señales emitidas por un ser que se encuentra furioso; el signo no posee la capacidad de trascender su circunstancia determinada, pues se articula con el propósito de paliar algo concreto y específico.

Esta característica es otro rasgo que nos permite ampliar nuestra distinción entre el símbolo y el signo, distinción matizada ya no por el modo de existencia de cada cual, sino por el radio abarcador de cada uno. En este sentido, podría decirse que el símbolo puede enderezar su camino por múltiples veredas, mediante las formas más variadas: no se corresponde con un aquí y un ahora específico del mundo, no atañe a una circunstancia acotada, ni a una cosa en particular; no es el gesto de una reacción funcional o biológica. Quiere la totalidad, es decir, se expresa siempre en términos universales; esto es, trasciende cualquier particularidad material, queriendo envolver a la totalidad desde la inmaterialidad del sentido. El autor de *La filosofía de las formas simbólicas* dice que el signo es operador, porque al estar inserto en la naturaleza, opera desde esta misma sin posibilidad alguna de un desprendimiento objetivo. Por el contrario, el símbolo es por autonomía multifuncional, o si se prefiere, es dinamismo permanente y no se encuentra ceñido a una circunstancia específica, el símbolo por autonomía trasciende el aquí y el ahora.

Justo por esto nuestro autor agrega:

Existe otra característica de los símbolos que acompaña y completa [la anterior]. *Un símbolo no sólo es universal sino extremadamente variable*. Puede expresar el mismo sentido en idiomas diversos y, aun dentro de los límites de un solo idioma una misma idea o pensamiento puede ser expresada en términos diferentes. Un signo o señal está relacionado con la cosa a que se refiere de un modo único y fijo. *Todo signo concreto e individual se refiere a cierta cosa individual*. Un símbolo humano genuino no se caracteriza por su uniformidad sino por su variabilidad. No es rígido o inflexible sino móvil.²⁸

Un signo, en este orden de ideas, sería por ejemplo la siguiente proposición: “este lápiz con el que escribo es amarillo”, la proposición describe un objeto en particular, al cual accedo sin el mayor esfuerzo, pues es algo inmediatamente dado. Por el contrario, el símbolo posee de suyo una tendencia hacia la universalización, quiere la totalidad, no se constriñe a un juicio de percepción subjetivo. Es por ello que el autor dice que en el símbolo se trata de una condensación de todo lo particular, y de una suerte de potenciación hacia lo universal. Podría

²⁸ *Ibid.*, pp. 63-64. (Las cursivas son mías.)

decirse que una vez instalado el hombre en el mundo del sentido, el signo participa de lo simbólico justamente porque lo particular da de sí el anhelo de la condensación, sin que por esto la flecha del símbolo se retenga en el marco que construye el signo.

Esto último es de crucial importancia, dado que el peculiares específico del símbolo va a relucir todavía más bajo la luz del contraste de la demarcación en que se contiene el signo. En este tenor, Cassirer afirma, “tratándose de los signos [...] De todos ellos puede decirse en cierto sentido que su valor no estriba tanto en lo que retienen del contenido individual concreto sensible y de su facticidad inmediata, como en lo que suprimen y dejan escapar de esta facticidad inmediata”.²⁹ Se diría que la presencia del signo permite al espíritu atisbar el enorme horizonte de maniobra que posee el símbolo hacia lo universal, hacia lo no dicho, el signo permite columbrar un horizonte más amplio que queda sustraído del marco de captación singular del signo: ciertamente el signo capta un contenido individual, no obstante el valor que puede columbrarse de éste consiste justamente en la convicción de que allende a lo abarcado por el signo hay más sentido y hay más ser. La determinación del signo anuncia y da de sí la pauta para la trascendencia por la vía del mismo símbolo. Esto que queda afuera del radio abarcador del signo nos anuncia el horizonte abierto para el despliegue del espíritu: ésta es la ganancia que puede derivar del signo, misma que se cifra precisamente en lo no dicho o en lo que está todavía por decirse. Esto representa una ganancia para el despliegue mismo del espíritu, en virtud de que éste siempre está llamado hacia el despliegue de su libertad.

A manera de conclusión, diré dos cosas: en primer lugar, en contra de las diferentes posturas escépticas o pesimistas que han manifestado sus reservas acerca de la inasequibilidad del conocimiento, Cassirer afirma que el hombre se encuentra casi naturalmente equipado para el ejercicio de la función simbólica. Es decir, “encontramos en el hombre un tipo especial de pensamiento relacional, [ya que en éste] se ha desarrollado una capacidad para aislar relaciones, para considerarlas en su sentido abstracto. Para captar este sentido no depende ya de los datos sensibles concretos de datos visuales, auditivos, táctiles”.³⁰ Así pues, desde el punto de vista de nuestro autor, el hombre se encuentra naturalmente dotado para el conocimiento. El hombre es por antonomasia el ser simbólico, y como prueba de esto ahí está el despliegue precisamente del espíritu en lo abierto de la cultura.

En segundo lugar, quiero mencionar un par de ideas acerca de la actualidad de la propuesta filosófica del maestro de Marburgo. Para entender un poco esta

²⁹ E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, p. 53.

³⁰ E. Cassirer, *Antropología filosófica*, pp. 66-67.

vigencia es necesario recordar que el pensamiento filosófico de éste irrumpió en medio de una crisis espiritual generalizada, en el claro de esta crisis el hombre se encuentra, como bien lo reconoció Scheler, fragmentado en todas sus partes sin la aparente posibilidad de una filosofía unitaria acerca de éste. Pues bien, Cassirer tiene el mérito de darse a la tarea, en medio de esta crisis, de buscar el principio de unidad de las diferentes formas de ser y formas de concebir al hombre, encontrando que cada una de las ideas acerca de éste no es sino el justo desenvolvimiento de un principio que subyace como común denominador en el fondo de las diferentes formas simbólicas.

El autor reconoce que no es sólo un camino (la razón, la ciencia), sino diferentes vertientes a través de las cuales el espíritu se desenvuelve; así que, como lo he mencionado, la noción de teoría aquí experimenta un verdadero ensanchamiento, reconociendo la legitimidad de los diferentes puntos de vista, toda vez que existen diferentes maneras de comulgar con la naturaleza. Toda comunión con la naturaleza se articula mediante una forma simbólica, de tal suerte que en la raíz de toda forma simbólica vamos a encontrar una fuente común, a saber, la función del espíritu. Mediante este sesgo Cassirer logra ensanchar la teoría y al mismo tiempo integrar las diferentes formas simbólicas, que vale decir, logra emancipar al hombre de la decimonónica noción antropológica de éste como ser racional, y en su lugar coloca una noción funcional en tanto que ser simbólico. Se logra a un mismo tiempo emancipar al hombre del yugo de la metafísica clásica, y a la vez, se logra el reconocimiento (integración) de las diferentes formas de expresión del espíritu. Ésta es una visión enteramente humanista, en donde se apuesta por la solidaridad y el respeto a la diferencia, en este humanismo caben todas las formas de ser del hombre, amén de que se da un fundamento para la unidad de todas las concepciones del hombre, habidas y por haber, a partir justamente de la función simbólica.

La filosofía de nuestro autor es una concepción pacifista del pensamiento, en el entendido de que no apuesta por la hostilidad o la negación de otra filosofía, antes bien apuesta por la unidad y la integración de las diferentes posturas y formas de ver el mundo: esta sería la nueva ruta para la filosofía del porvenir. La vigencia de esta filosofía se goza hoy más que nunca, toda vez que ésta iría muy a tono con la democracia, en virtud de que la diferencia se fundaría en la homogeneidad de la función del espíritu.

Fecha de recepción: 08/12/2011
Fecha de aceptación: 01/02/2012