



Persona y Bioética

ISSN: 0123-3122

bioetica@unisabana.edu.co

Universidad de La Sabana

Colombia

González, Roberto Andrés
Renovación del humanismo y emancipación antropológica en la óptica de Cassirer
Persona y Bioética, vol. 16, núm. 1, 2012, pp. 18-31
Universidad de La Sabana
Cundinamarca, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83224038003>

- 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

RENOVACIÓN DEL HUMANISMO Y EMANCIPACIÓN ANTROPOLÓGICA EN LA ÓPTICA DE CASSIRER

RENEWAL OF HUMANISM AND EMANCIPATION
FROM THE PERSPECTIVE OF ANTHROPOLOGICAL CASSIRER
RENOVAÇÃO DO HUMANISMO E EMANCIPAÇÃO
ANTROPOLÓGICA NA ÓPTICA DE CASSIRER

Roberto Andrés González¹

RESUMEN

En la presente investigación se han explorado tres ideas desde la obra de Cassirer, en primer lugar, la posibilidad de una nueva concepción del hombre a partir justamente de la potencia simbólica del espíritu; en segundo lugar, el anhelo explícito por reunir las diferentes acepciones del hombre y expresiones culturales desde su origen o por su fuente, consideramos que esto da de sí la posibilidad para la articulación de un nuevo humanismo. Y en tercer lugar, hemos querido mostrar que en la obra de nuestro autor la filosofía quiere conducirse todavía por el camino del sistema, en virtud de que la realidad del espíritu constituye de suyo un sistema. **PALABRAS CLAVE:** humanos, antropología médica, humanismo. (Fuente: Decs, Bireme).

ABSTRACT

In this study, the authors explore three ideas from the works of Cassirer. The first is the possibility of a new notion of man based precisely on the symbolic potential of the spirit. The second is the explicit desire to bring together the various acceptances of man and cultural expressions from their origin or source, which the authors believe offers the possibility to articulate a new humanism. Finally, they wish to show that philosophy, in Cassirer's work, still wants to go the way of the system, inasmuch as the reality of the spirit constitutes a system in itself.

KEY WORDS: Humans, medical anthropology, humanism. (Source: Decs, Bireme).

RESUMO

Na presente pesquisa, exploram-se três ideias baseadas na obra de Cassirer. Em primeiro lugar, a possibilidade de uma nova concepção do homem a partir justamente da potência simbólica do espírito; em segundo lugar, o anelo explícito por reunir as diferentes acepções do homem e expressões culturais da sua origem ou da sua fonte; consideramos que isso dá a possibilidade para a articulação de um novo humanismo. E, em terceiro lugar, queremos mostrar que, na obra de nosso autor, a filosofia quer seguir ainda pelo caminho do sistema, em virtude de que a realidade do espírito constitui de si mesmo um sistema.

PALAVRAS-CHAVE: humanos, antropologia médica, humanismo. (Fonte: Decs, Bireme).

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Humanidades. rushlogo@yahoo.com.mx

FECHA DE RECEPCIÓN: 2012-03-20
FECHA DE APROBACIÓN: 2012-05-24

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo hemos pretendido abordar tres asuntos que temáticamente se encuentran entrelazados en la obra filosófica de Cassirer, a saber: la noción de un nuevo humanismo, la noción de una nueva idea del hombre, y la explicación por la cual la filosofía, desde nuestro autor, debe articularse como un sistema. Esto quiere decir que en el presente se han desarrollado, en primer lugar, el esbozo del semblante de un nuevo humanismo visto a través del crisol de una noción dinámica del ser del hombre y, en segundo lugar, se ha querido mostrar la razón por la cual el autor piensa que el despliegue de la filosofía tiene que proseguir por la ruta del sistema.

La filosofía de Cassirer se caracteriza por haber puesto al ser del hombre como foco principal de atención; para este pensador el hombre representa el gran tema. Para entender un poco esto, es necesario reconocer que el ser humano es multifacético y se desperdiga por diferentes ámbitos creando a su paso una pluralidad incesante de manifestaciones. Hay que reconocer que nuestro autor realiza una confección metodológica sumamente arriesgada mediante la cual pretende abarcar el grueso de las expresiones humanas, esta confección consiste en, por así decirlo, empatar la idea misma del hombre con la noción de espíritu. Es así como el concepto de espíritu en Cassirer, a diferencia del empleado por Hegel (1), ha adquirido una connotación estrictamente antropológica. La filosofía del autor constituye un estricto humanismo.

Mediante el concepto de espíritu Cassirer quiere reunir la diversidad de las expresiones del hombre. La posibilidad de un nuevo humanismo se centra justamente en el reconocimiento del origen común de todas las mani-

festaciones antropológicas a lo largo de la cultura, estas expresiones se entrelazan por un hilo común desde el hombre primitivo hasta la configuración científica más sofisticada en nuestro tiempo. Es el espíritu quien se despliega en la cultura y se desarrolla por el cauce de diferentes vertientes; a cada una de estas veredas nuestro autor la denomina “forma simbólica”, de tal suerte que cada forma simbólica describe la figura de una misma ley, en la cual se cumple el recurrente empeño en pos de una emancipación espiritual. Digamos que el espíritu en Cassirer se ha vuelto enteramente dinámico, y en virtud de esta función este se encuentra tendido hacia su emancipación. De esta manera tenemos que la posibilidad de un nuevo humanismo, desde el punto de vista de nuestro autor, podría entenderse solo en virtud de la reunión sistemática de las expresiones espirituales y en un doble ejercicio de emancipación, el cual puede entenderse, por un lado, como la emancipación intrínseca del espíritu en pos de su autonomía y, por otro, una vez reunidas las diferentes posibilidades del espíritu, ahora se le deja finalmente en plena libertad para que por cualquiera de los caminos que asuma (entiéndase formas simbólicas), el espíritu tenga la plena seguridad de que se ha liberado para desarrollar su potencia o sus posibilidades.

CONTENIDO

La producción teórica de Ernst Cassirer se conoce bajo el nombre de “filosofía de las formas simbólicas”. Esta filosofía se encuentra animada por un anhelo de integración, es decir, se encuentra tendida hacia la búsqueda del principio de unidad de las diferentes manifestaciones del espíritu en lo abierto de la cultura (2). Justamente por esto, nuestro autor quiere hacer transitar el grueso de la disertación metafísica a través del crisol de una filosofía

CADA COSTUMBRE, CADA RITO, CADA MITO, CADA APORTE TEÓRICO, CADA OBRA DE ARTE, ETC.,
 CONSTITUYE UNA MANERA DE CONFIGURAR EL ROSTRO ESPECÍFICO DEL SER DE LOS HOMBRES,
 UN PUEBLO ADQUIERE SU SEMBLANTE PARTICULAR JUSTAMENTE
 POR EL CONJUNTO DE ESTAS MANIFESTACIONES.

de la cultura, teniendo como foco principal de atención al hombre, en el entendido de que es justamente en el ámbito de la cultura donde tiene lugar todo aquello que filosóficamente puede ser tematizable. La cultura sería el claro abierto para el desarrollo de la actividad teórica del espíritu, amén de que en esta encontramos al espíritu ejerciendo su permanente despliegue. En este sentido podemos apresurar la inferencia de que en esta filosofía tiene lugar la confección de un humanismo visto a través del crisol del permanente ejercicio de emancipación por parte del espíritu.

Para entender un poco esto es necesario afirmar que Cassirer queda marcado por el concierto polimórfico de expresiones que se cierne ante sus ojos y que se actualiza cada vez. El dato de la diversidad es el punto de partida de la configuración general del pensamiento de nuestro autor. Este toma nota del enorme abanico de manifestaciones en todos los ámbitos de la vida del hombre; es decir, descubre la inmensidad de matices y formas con las que los hombres se expresan y se han expresado en diferentes ámbitos y tiempos. Cada costumbre, cada rito, cada mito, cada aporte teórico, cada obra de arte, etc., constituye una manera de configurar el rostro específico del ser de los hombres, un pueblo adquiere su semblante particular justamente por el conjunto de estas manifestaciones. Porque si bien es cierto que cada pueblo posee ciertas costumbres y ritos,

también resulta cierto que entre unos y otros existen matices particulares que permiten distinguirse entre sí. En este sentido, se dirá que existen tantas culturas como maneras de ser y de expresarse.

Cabe mencionar que si bien el despliegue del pensamiento del autor se encuentra tendido hacia lo universal, no podrá sin embargo desanclarse de lo particular. Esta es una característica —que de momento podemos subrayar— específica de la filosofía de nuestro autor, la cual se encuentra matizada por el hecho de que su natural aspiración hacia lo universal no va a poner en entredicho la presencia de lo particular; lo primero no acontece a costa de la negación de lo segundo. Justo por esto en Cassirer va a resultar imposible, además de innecesaria, la ejecución de cualquier suerte de *epojé*, pues el reconocimiento de las múltiples creaciones espirituales y manifestaciones culturales nos habla ya de un pensamiento filosófico que ha hecho descender la teoría hasta la afirmación de lo inmediato como horizonte para la ampliación del sentido y significado del conocimiento. Cada momento del despliegue del espíritu presupone un antecedente y da de sí al subsecuente, de tal suerte que semejante despliegue viene a conferir una imagen orquestal del espíritu y sus producciones.

Cabe mencionar, en primer lugar, que la posibilidad de una filosofía de las formas simbólicas descansa en el

reconocimiento de la función activa del espíritu². Esto es, la primera pieza de esta filosofía es el reconocimiento del despliegue, en un proceso de autocreación permanente efectuado por el mismo espíritu. Podría decirse que el espíritu se encuentra tendido hacia el norte de su propio despliegue. Y el decurso de la historia da cuenta de este proceso progresivo de autoliberación espiritual. Sin embargo, cabe acotar que este despliegue no es en modo alguno apacible, tal como podría ser el tránsito que describe el paso de una semilla que se transforma gradualmente en planta. No, el despliegue del espíritu se encuentra agolpado con matices distintos y contradicciones marcadas. El autor dice:

[el desenvolvimiento del espíritu] se lleva a cabo no a modo de un simple proceso natural, no a modo del apacible crecimiento de un embrión preexistente. [Por el contrario] las distintas etapas de su desarrollo no se suceden simplemente, sino que más bien se contraponen, frecuentemente en agudas antítesis (3).

El tránsito de un eslabón a otro, en el proceso del despliegue del espíritu, se encuentra mediado por una serie de crisis que vienen a poner en entredicho lo ya sido y, al mismo tiempo, abren un horizonte más amplio de despeje. El espíritu se encuentra enderezado hacia la complejidad, ensanchando cada vez más sus horizontes.

² Debemos aclarar que la connotación de la noción de espíritu en Cassirer se encuentra íntimamente ligada a una concepción de corte antropológico, pues el ser espiritual es ante todo aquel cuya naturaleza específica se distingue por su capacidad simbólica. El representante del espíritu sería propiamente el hombre.

Que el espíritu se encuentra tendido hacia su propio desarrollo (léase hacia lo universal), es una idea que al autor le viene insinuada por el pensamiento de Hegel. Este último mencionaba que el principio rector del desenvolvimiento del espíritu apunta directamente hacia la consecución de su propia libertad:

El espíritu —dice Hegel— no es por lo demás, una abstracción arbitraria; el espíritu consiste precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural, como sobre la complicación con un objeto exterior, o sea sobre la materialidad en general. El espíritu ahora solo tiene que hacer esto: realizar este concepto de su libertad (4).

Desde esta noción de espíritu, Hegel ve en el ser del hombre una suerte de amanuense o secretario del espíritu absoluto (5). Es decir, el hombre se encuentra subsumido desde siempre por el espíritu. Es el portavoz del absoluto. Amén de que el espíritu progresa dialécticamente, es decir, progresa mediante la negación permanente de toda tesis. Cada tesis es a su vez una antítesis de otra tesis en un juego posterior. Digamos que en Hegel el espíritu avanza mediante una negación permanente. Por el contrario, en Cassirer, en primer lugar, el espíritu se va a identificar con el ser propio del hombre, no hay más espíritu que el ser humano. El hombre no es portavoz de otro espíritu, sino el ser mismo del espíritu; justo por ello es necesario identificar al hombre con la actividad que este mismo realiza: en el hombre, ser y quehacer son una y la misma cosa; y para entender esta renovación antropológica es necesario apresurar la acotación de que el hombre es por antonomasia el ser simbólico (6). Sobre esta condición simbólica del hombre volveremos más adelante.

No obstante, nos llama la atención el hecho de que el avance del espíritu en la óptica del autor de *La filosofía de las formas simbólicas*, si bien reconoce ciertas contradicciones o altibajos en el tránsito de una fase a otra, lo cierto es que semejante desarrollo no se explica mediante un principio dialéctico como lo hace Hegel (tesis – antítesis – síntesis). Cassirer tampoco echa mano de una noción como la de potencia —como lo harían Spinoza o Nietzsche— para explicar semejante despliegue. A decir verdad, desde nuestro particular punto de vista, este es uno de los puntos que el maestro de Marburgo deja sin explicitar. Nuestro autor parte, como lo hemos mencionado, de los datos de la pluralidad y del *permanente enriquecimiento del espíritu*, el cual obedece a una ley; en la trama misma de este proceso nuestro autor va a encontrar el principio de unidad y la ley permanente de la producción simbólica del espíritu: este se encuentra tendido hacia la complejidad, o mejor dicho, tiende hacia su despliegue.

Ahora bien, uno de los primeros escenarios filosóficos con los que se enfrenta nuestro autor, como lo hemos anunciado, es precisamente el de la fragmentación, la cual se encuentra extendida por los diferentes ámbitos de la cultura: el conocimiento, la moral, la religión, la ciencia y, por supuesto, la concepción del hombre. Todas estas visiones nos ofrecen un abanico de múltiples posibilidades aparentemente irreconciliables entre sí. “Nuestro tiempo se caracteriza por la incertidumbre, ya que muchos riesgos se derivan del carácter acentuado de la actividad humana [...], nos producen una sensación de caos” (7).

Basta con aludir a las visiones que se tienen acerca de la idea del hombre para descubrir la fragmentación antropológica y epistemológica que domina el escenario

CADA ESCUELA POSEE UNA CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA, AL HOMBRE SE LE HA VISTO DESDE DIFERENTES ÁNGULOS, PONDERANDO YA UNA PARTE, YA UNA ACCIÓN. DE TAL SUERTE QUE HOY NOS ENCONTRAMOS CON UN HOMBRE DIVIDIDO EN SUS PARTES Y CAPACIDADES.

espiritual de nuestro autor. Cabe mencionar que durante el primer tercio del siglo XX coexistieron una diversidad de puntos de vista, irreductibles unos a otros. Esta fragmentación, a primera vista, sugiere la sospecha de la imposibilidad de una visión unitaria: “el culturalismo pluralista cae siempre en la tentación de creer que la historia de la filosofía es un desfile deshilvanado de sistemas o que incluso cada uno de ellos va destruyendo y arruinando el anterior” (8). Sin embargo, se diría que solo por la coexistencia de esta pluralidad, en el orden ontológico y epistemológico, es que, desde el punto de vista de Cassirer, se torna fundado y viable un proyecto unificador como el que se propone la filosofía de las “formas simbólicas”; en virtud de que uno de los objetivos principales de esta filosofía es justamente la integración, tanto de los diferentes puntos de vista, así como de los momentos del despliegue del espíritu marcados por cada concepción antropológica.

En torno a la fragmentación moderna del concepto del ser del hombre el autor nos dice: “[hoy] nos encontramos con una completa anarquía de pensamiento. Cada filósofo cree haber encontrado la facultad maestra y principal... Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana” (6). Cada escuela

EL HOMBRE ES UNA TAREA QUE SIEMPRE SE ESTÁ
 ESCRIBIENDO Y ESTÁ POR ESCRIBIR. EL HOMBRE
 ES, ANTE TODO, UNA ACTIVIDAD, O SEA,
 UNA FUNCIÓN.

posee una concepción antropológica, al hombre se le ha visto desde diferentes ángulos, ponderando ya una parte, ya una acción. De tal suerte que hoy nos encontramos con un hombre dividido en sus partes y capacidades. En este sentido, el autor considera que hace falta una filosofía capaz de combinar y unificar todos estos aspectos antropológicos y perspectivas particulares. Acerca de esto mismo Heidegger decía, parafraseando a Max Scheler (9), que “en ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual” (10). En ningún otro momento el conocimiento del hombre fue tan amplio, pero al mismo tiempo tan confuso y tan disperso como en nuestro tiempo. Es un hecho que en la historia de la tradición ha existido una diversidad de concepciones antropológicas, enfatizando cada cual alguna facultad, capacidad o elemento constitutivo como definitorio del ser del hombre. Sin embargo, de lo que se trata ahora, según nuestro autor, es de construir una visión integral del fenómeno humano. Justamente de aquí surge la razón principal del método empleado por Cassirer enderezado a organizar toda esta dispersión: “parece que hemos encontrado —nos dice Cassirer— el método para dominar y organizar todo este material” (6). Este método parte de la idea de que tanto en la fenomenología del ser del hombre como en

la filosofía de la cultura, el conocimiento de la unidad se finca a partir precisamente del conocimiento de la ley o estructura fundamental de la cual van a derivar las diversas actividades y manifestaciones del hombre en todas sus latitudes.

Nuestro autor encuentra que la posibilidad de una filosofía que pretenda integrar todas las manifestaciones culturales y concepciones del hombre descansa precisamente en el descubrimiento de la ley y la estructura fundamental de las diversas actividades espirituales. De entrada, hay que mencionar que una visión unitaria no puede alcanzarse mediante, o a partir, de una visión sustancialista del hombre. Es decir, el hombre no puede empatarse con una sustancia inmutable, este no es una cosa cerrada o concluida que permanece inmóvil por debajo de los cambios; no, por el contrario, este siempre está en proceso de desarrollo, siendo justamente este despliegue el principio implicador de todas las partes y posibilidades de ser, semejante proceso es incesante y no conoce límite excepto la muerte: el hombre es una tarea que siempre se está escribiendo y está por escribir. El hombre es, ante todo, una actividad, o sea, una función. En torno a esto el autor afirma:

No estamos obligados a probar la unidad sustancialista del hombre. Su unidad se concibe como unidad funcional. Tal unidad no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste. No solo admite sino que requiere una multiplicidad y multiformidad de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios (6).

La unidad del ser del hombre no se alcanza mediante una definición petrificada, sino mediante el reconocimiento del dinamismo activo del ser, es decir, la unidad

del hombre y de todas sus manifestaciones se alcanza solo por el dinamismo activo del mismo espíritu; semejante reunión no se logra apelando a una suerte de sustancia o parte taxonómica fragmentada, sino más bien apelando a la *función* que hace posible las diversas manifestaciones de este en la cultura y la historia. El ser del hombre se conoce por lo que hace, como hemos dicho más arriba, en él su ser consiste en su quehacer.

Es así que, desde el punto de vista de nuestro autor, se afirma que las múltiples manifestaciones del hombre encuentran un denominador común (ley o estructura fundamental de sus expresiones) justamente porque pueden traducirse como producciones de una actividad propia o exclusiva del hombre, a saber: la actividad simbólica; de tal suerte que podría decirse que la existencia del hombre deviene por el claro de las formas simbólicas en virtud de que toda su vida se encuentra instalada en un horizonte simbólico, dado que este es el único ser que precisa la facturación simbólica de mundos para ser. En este sentido, y por contraste con la tradición que encajonó al hombre en una concepción de tipo sustancial o concibiéndolo ya como un ser fragmentado, ya como ser racional, ya como voluntad, ya como pulsión, ya como deseo, ya como paradoja, como homo faber, etc., es ahora preciso transitar hacia una suerte de emancipación antropológica ponderando la acción como rasgo distintivo del hombre en el entendido de que este es el único ser que precisa de mundos para ser. Solo el hombre posee mundo, existe en el mundo. Pero el mundo ha sido posible por la actividad del hombre, pues es él quien confecciona esta morada y en ella habita. Hay que aclarar que este mundo no ha sido una donación ni de los dioses, ni de la naturaleza, ha sido fruto de una actividad espiritual constante. El reconocimiento de este rasgo distintivo ahora puede renovar filosóficamente la

SOLO EL HOMBRE POSEE MUNDO, EXISTE EN EL MUNDO. PERO EL MUNDO HA SIDO POSIBLE POR LA ACTIVIDAD DEL HOMBRE, PUES ES ÉL QUIEN CONFECCIONA ESTA MORADA Y EN ELLA HABITA.

dignidad antropológica y humanística de este ser cuya tarea permanente es la de construir su morada en donde habita y despliega toda la potencia de su ser.

Justo por esto podría decirse que la exigencia de una nueva concepción del hombre, caracterizada por considerar las diferentes nociones antropológicas habidas y por haber, lleva implícito el anhelo de una renovación del humanismo a partir, precisamente, de una concepción dinámica de lo que es el hombre. Por esto Cassirer propone el relevo de la decimonónica idea del hombre entendido como ser racional por la idea del hombre entendido como animal simbólico. En torno a esto nos dice: “La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al hombre como *animal racional*, lo definiremos como un *animal simbólico*” (6). Toda actividad humana es simbólica justamente porque es sobrenatural, es decir, porque aun estando en la naturaleza, ha sido gestionada por el espíritu sobrepasando a la pura necesidad natural.

Esta confección filosófica, aparte de posibilitar otra concepción del hombre, avizora una emancipación espiritual explícita y finca la posibilidad teórica de una nueva concepción del humanismo. Esto puede verse, de entrada,

en la misma alusión a la noción de mundo toda vez que la idea del hombre como ser simbólico precisa la construcción permanente de mundos para existir: se diría que su mundo es una nueva dimensión que se incorpora a la realidad y que no ha sido diseñada por los dioses ni por la naturaleza; por esto justo es decir que el hombre habita en un universo simbólico. Este mundo, geográficamente, se encuentra instalado en la naturaleza pero no se atiene a lo puramente natural, el mundo es sobre-natural, pues ha sido producido (y renovado permanentemente) por la potencia creadora del espíritu³.

En el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no solo 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 (6).

Digamos que el sistema simbólico es lo que permite al hombre sobreponerse de un modo literal a la ne-

cesidad natural —de la 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 antes no estaba y que no ha sido creada naturalmente sino por el espíritu. El sistema simbólico permite que el hombre se instale en una nueva dimensión impregnada por doquier de sentido. El hombre, de acuerdo con Cassirer, habita en un universo simbólico, el cual se está renovando permanentemente por causa de la actividad incesante del alma. Resulta cierto que todo su universo se encuentra impregnado de sentido por la acción simbólica del espíritu. El espíritu efectivamente es simbólico porque es el agente que gestiona y dota de sentido lo que aparece. Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana y, a decir verdad, sobre este supuesto teórico nuestro autor finca la posibilidad de un nuevo humanismo empeñado en la unidad del espíritu. Semejante unidad quedaría mostrada atendiendo a dos instancias, en primer lugar, al origen de las mismas producciones del espíritu, siendo precisamente este la fuente de donde emanan todas las configuraciones en sus diferentes direcciones. Y, en segundo lugar, atendiendo al proceso dinámico del alma, siendo precisamente este dinamismo el principio implicador a través del cual se van eslabonando las producciones primigenias con las producciones posteriores en la cultura y la historia.

Hay que insistir, no obstante, que por el símbolo el hombre puede atreverse más allá de lo puramente natural. “El hombre vive en una nueva dimensión de la realidad —dice el autor—, ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*” (6). La idea del hombre como ser simbólico enfatiza la forma de ser de este en tanto ser dinámico, es decir, enfatiza una *actividad* como lo eminentemente peculiar de lo humano a través de la

³ El símbolo es la clave que permite distinguir propiamente la naturaleza del hombre. Todos los ámbitos de la cultura se encuentran envueltos en un sistema simbólico. El hombre habita en un universo simbólico. La razón de este simbolismo se explica en virtud de la imposibilidad que posee el hombre para comulgar directamente con la realidad. Sobre este asunto volveremos más adelante.

cual entra en contacto con lo ajeno. Este ser se relaciona con lo ajeno a través del símbolo, por esto es funcionalmente simbólico, porque este encuentro precisa de una actividad espiritual o simbólica.

Hay que ponderar que mediante la idea del hombre como ser simbólico nuestro pensador, finalmente, logra congregar todas las concepciones acerca del mismo. Es decir, cualquier definición acerca del hombre (habidas y por haber) es ya de suyo una expresión o, en el mejor de los casos, una creación simbólica, puesto que es una propuesta teórica, y al ser una creación teórica, es simbólica. Sin duda, lo que patenta en primera instancia toda definición antropológica es la función simbólica como propia y exclusiva del hombre; a este se le puede conceptualizar desde diferentes horizontes y bajo distintos conceptos precisamente porque es un ser simbólico, es decir, porque el despliegue de su actividad simbólica da la ocasión para conceptualarlo desde diferentes ángulos en el proceso de su desarrollo. Siendo, asimismo, cada definición también una creación simbólica. El ser del hombre es ya de suyo simbólico porque es sobrenatural. Se diría que el hombre se puede definir a sí mismo precisamente porque posee esta capacidad, lo cual se reitera a propósito de cada concepción antropológica.

Consideramos que el ejemplo tomado en torno a la integración de las diferentes visiones acerca del ser del

hombre por parte de Cassirer nos ilustra de una manera adecuada la estructura del método empleado para la integración también de las manifestaciones culturales: esto es, la integración de las distintas expresiones espirituales. Configuraciones tan dispares que en apariencia nada tienen que ver entre sí, tales como la visión animista del mito caracterizada por su tendencia a dotar de vida y sentimiento a todo el entorno, o la visión politeísta de la religión primitiva para la cual cada región geográfica del universo se encuentra gobernada por una deidad

específica. O el abierto contraste que se genera cuando esta visión animista se enfrenta con la concepción del universo que se alcanza a través de la emergencia de la filosofía con los físicos de Mileto, para quienes lo que es ha debido su ser a un *arjé* precisamente físico: el agua, el aire, etc., en esta concepción de los presocráticos el universo ya no se encuentra impregnado por un impulso emotivo, sino por un empeño discursivo; así vemos, por ejemplo, la concepción del número y el análisis que hace

Pitágoras acerca del triángulo, o la concepción del *Apeiron* por parte de Anaximandro, las cuales ciertamente ya presentan un trabajo de abstracción considerable y que en apariencia no tiene ya nada que ver con la concepción animista del mito; se vuelven a encontrar, no obstante, para coincidir unas con otras en virtud de su mismo origen. Es decir, las configuraciones del mito y las abstracciones de la geometría griega, si bien se conducen por direcciones espirituales completamente diferentes, poseen no obstante un punto de coincidencia,

LA IDEA DEL HOMBRE COMO SER
SIMBÓLICO ENFATIZA LA FORMA
DE SER DE ESTE EN TANTO SER
DINÁMICO, ES DECIR, ENFATIZA
UNA ACTIVIDAD COMO
LO EMINENTEMENTE PECULIAR
DE LO HUMANO A TRAVÉS DE LA CUAL
ENTRA EN CONTACTO CON LO AJENO.

el cual tiene que buscarse en su origen, ya que tanto una como la otra han podido adquirir contorno gracias a la *función del espíritu*. Tanto el mito como la teoría geométrica de las superficies poseen una fuente común y esta es la función signifiante del alma. *El espíritu es el principio sobre el cual se funda la posibilidad de unidad de las diferentes manifestaciones culturales*, y la posibilidad de este nuevo humanismo que puede esbozarse a partir de Cassirer.

El espíritu está tendido hacia una emancipación permanente, esta es la emancipación antropológica que se enarbola en el pensamiento del Maestro de Marburgo, la cual puede entenderse mejor tan pronto descubrimos que el espíritu posee de suyo diferentes direcciones de despliegue, cada una de estas direcciones constituye en específico una forma simbólica. Es así que las formas simbólicas “son los caminos que el espíritu sigue en su objetivación, es decir, en su autorrevelación” (11). Podría decirse que el espíritu se desarrolla o se desenvuelve por diferentes caminos. Estos caminos de desarrollo son precisamente las formas simbólicas. Queremos subrayar que este aporte, en verdad, permite enriquecer la filosofía del espíritu, ya que ahora el espíritu no prosigue su marcha por un exclusivo camino, como lo fue en su momento el camino trazado por Hegel; hoy ese sendero del absoluto se ha dislocado en diferentes veredas. Esto permite el avance de la teoría filosófica en tanto permite recuperar las diversas voces en todos los ámbitos, y las manifestaciones culturales tan dispares que en la óptica de la decimonónica concepción filosófica aparecían como metarracionales o absurdas, tales como son el mito, la magia y la religión.

El mismo concepto de *teoría* tiene ahora que ensancharse, pues con esto se trastocan los linderos de la concepción

cientificista del mundo. Cassirer está conciente de esto, en torno a lo cual nos dice, “la *filosofía de las formas simbólicas* ha ido más allá. Ella ha ampliado el propio concepto fundamental de *teoría* al tratar de probar que no solo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo” (12). También en la imagen natural de este ya existen motivos para una consideración rigurosa y científica.

Se diría que el devenir del espíritu queda plasmado en las diferentes formas simbólicas, tales como el mito, la religión, el arte, el lenguaje, la ciencia. Esto es, el espíritu produce distintas creaciones con peculiaridades específicas, tales como pueden ser una fábula, una poesía, una narración mítica o un teorema matemático; cada configuración posee su horizonte de despeje, ya que resulta evidente que una fábula, por ejemplo, no posee la misma connotación que un teorema matemático. Sin embargo, ambas configuraciones poseen en común el hecho de haber sido producidas desde una forma simbólica. En este sentido, el autor agrega: “no se toman las formas simbólicas como contemplación estática de un ente, sino como funciones y energías creadoras, pueden destacarse en este mismo crear, por múltiples y heterogéneas [que parezcan] ciertos rasgos de *configuración* comunes” (11). Hay que subrayar, en primer lugar, la pluralidad de las formas simbólicas, y en segundo lugar, la naturaleza productiva de las mismas; es decir, la naturaleza dinámica de las formas simbólicas no puede empatarse con una suerte de contemplación pasiva de algo dado. Las formas simbólicas son por antonomasia energías creadoras, lo cual quiere decir que el espíritu siempre está activo y permanentemente está produciendo creaciones nuevas a través de las formas simbólicas.

ES PRECISAMENTE EL ESPÍRITU (O SEA EL SER HUMANO) QUIEN SE ENCUENTRA
 EN EL CENTRO DEL SER, LA PREEMINENCIA ONTOLÓGICA DEL HOMBRE
 PUEDE EXPLICARSE EN VIRTUD DE QUE ESTE ES EL SER ENCARGADO
 DE NOMBRAR LAS COSAS Y DE PROCURAR SU CUIDADO.

Ahora bien, a decir verdad, este aporte filosófico representa un esfuerzo tácito por renovar el humanismo, en el entendido de que es precisamente el espíritu (o sea el ser humano) quien se encuentra en el centro del ser, la preeminencia ontológica del hombre puede explicarse en virtud de que este es el ser encargado de nombrar las cosas y de procurar su cuidado. El ser humano al nombrar las cosas, o sea, al dotarlas de significado, se distingue de aquellas y al mismo tiempo el espíritu encuentra el cauce para desplegarse. Se diría que cuidando simbólicamente la naturaleza el hombre desarrolla las posibilidades de su espíritu. Aquí inciden dos connotaciones específicas, a saber: existe el pronunciamiento de una renovación del humanismo; no obstante, esta renovación se plantea en función o a propósito del despliegue del espíritu, entendiéndolo a este despliegue como una emancipación permanente, o sea como una tendencia hacia la liberación del mismo espíritu, lo cual puede verse en las diferentes rutas, o sea, en las diversas formas simbólicas en donde el espíritu cada vez se torna más suficiente, tal como sucede en las ciencias formales o en el arte figurado. En este sentido, puede decirse que la filosofía de Cassirer lleva implícita la renovación del humanismo y esta renovación se desarrolla mediante un ejercicio recurrente de emancipación simbólica o espiritual. La idea del hombre finalmente experimenta una efectiva liberación, pues ahora no se encuentra anclado a una concepción específica que pondere una parte o

una función básica (ni sustancial) en la que se constriña todo el ser del hombre. El ser humano puede venir a más y puede hacerlo por el claro abierto de los diferentes caminos de las formas simbólicas. Aquí asistimos a una eminente emancipación antropológica en el sentido de que el hombre ahora puede desarrollarse plenamente por el claro de cualquiera de sus formas espirituales. Ahora la ciencia no represente la única configuración aceptable, es solo una forma simbólica junto con otras, como el arte, la religión, el mito, etc., no se trata de ponderar la superioridad de una forma sobre otra, sino de insistir en que todas las formas simbólicas poseen un origen común, y que en la base de este mismo origen se funda la posibilidad de una nueva concepción del hombre y un nuevo humanismo.

Por otra parte, la filosofía de Cassirer quiere también lograr una visión de conjunto donde se integren sistemáticamente, por un lado, las diferentes formas simbólicas y, por otro, las creaciones que derivan de estas; es decir, se busca una integración pero sin que se interfieran unas con otras, ni las formas simbólicas entre sí, ni estas con sus producciones. Por esto el autor nos dice: "Si la filosofía de la cultura logra aprehender y aclarar estos 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*" (11). La multiplicidad de los productos del espíritu no

DESDE EL PUNTO DE VISTA DE CASSIRER, TODA PRODUCCIÓN ESPIRITUAL ES IRREPETIBLE, TODO LO QUE ES SE TRANSFORMA, LO ÚNICO QUE PERMANECE ES LA CONSTANCIA DE LA FUNCIÓN DEL ESPÍRITU. CADA PRODUCTO ES SINGULAR, LA FUNCIÓN ES LA QUE PERMANECE COMO SOPORTE Y DENOMINADOR COMÚN DE TODA DIFERENCIA.

interfiere en la unidad de su función. Por el contrario, la multiplicidad propicia dicha unidad.

Cabe agregar al respecto que la filosofía de las formas simbólicas apuesta por la idea de sistema, pues ella misma se encuentra animada por un anhelo de sistema. Esta concepción es viable toda vez que las formas simbólicas, al representar el conjunto de veredas por las que deviene el espíritu en pos de su objetivación, constituyen ya un sistema. Esta idea se afianza todavía más cuando se confirma que todas las formas simbólicas se encuentran supeditadas a una ley de configuración activa del espíritu, siendo esta ley la única que permanece, en cuanto actividad, como constante en el proceso del tiempo y frente al rico crisol de manifestaciones o configuraciones culturales. Lo permanente es la función del espíritu, no una creación en específico, sino el principio generador y activo desde donde toda configuración se ha visto originada.

Cabe acotar que el *espíritu* es, sin más, la causa eficiente de toda configuración. Esto puede entenderse si observamos que, por un lado, resulta obvia la coexistencia de una gran gama de configuraciones de todo tipo, en donde cada cual resulta diferente respecto de las demás, tanto precedentes como consecuentes, es decir, ninguna producción espiritual es repetible entre sí. Mientras

que por otra parte, el autor logrará explicar la unidad de todas estas apelando a la ley que rige la actividad del espíritu, pues esta ley le permite esbozar una forma unitaria de creación del mismo espíritu. Cassirer dice, “tras la incalculable multiplicidad de configuraciones mitológicas tuvo que ponerse de manifiesto de ese modo una forma unitaria de creación y la ley según la cual opera esa fuerza” (3). Esta ley, en cuanto que ley, es permanente, lo único que permanece, desde la óptica de nuestro autor, no es una sustancia, sino la actividad creadora del mismo espíritu.

De esta manera, la unidad de las formas simbólicas y sus productos puede explicarse mediante la fuente y por la homogeneidad de la función del alma. En torno a esto el autor agrega diciendo que la diversidad de la cultura “debe ser explicada en última instancia a partir de la unidad del ‘alma’ humana [y] de la homogeneidad de su actividad” (3). Desde el punto de vista de Cassirer, toda producción espiritual es irrepitible, todo lo que es se transforma, lo único que permanece es la constancia de la función del espíritu. Cada producto es singular, la función es la que permanece como soporte y denominador común de toda diferencia. Por esto Cassirer agrega que “la filosofía de las formas simbólicas pregunta por la *estructura* común. Ella no busca una oculta unidad de fondo entre [las formas simbólicas], sino que debe

preguntarse si entre [estas], como productos enteramente independientes y peculiares, puede descubrirse una unidad de *función*” (3). Digamos que la función, o sea la actividad creadora del espíritu, es lo que permite la confección sistemática de las formas simbólicas.

Por otra parte, la estructuración de los diferentes momentos en el decurso del devenir del espíritu, por más encontrados y escarpados que parezcan entre sí, no logra poner en entredicho la unidad orgánica del espíritu, pues para nuestro autor, su devenir se da mediante una suerte de continuidad en la que cada momento precedente empalma con el subsecuente. La disparidad de momentos o fases en el despliegue del espíritu no es en ningún sentido ocasión para la fragmentación de esta estructura orgánica en proceso. Por el contrario, la pluralidad de momentos propicia el reforzamiento de semejante unidad. En torno a esto el autor agrega: “La siguiente fase no significa frente a la primera algo meramente ajeno, sino es solamente el cumplimiento de lo que en esa primera fase estaba ya indicado y preparado” (12). Cada fase anterior implica y presupone la posterior y, viceversa, cada fase posterior se desprende de la anterior y la incorpora a su presente. De tal manera que no puede hablarse de rupturas en el proceso del espíritu. La estructura de este desglose, si bien pone en entredicho lo inmediato anterior, no obstante no rompe con lo ya sido; por el contrario, lo asimila orgánicamente en una unidad secuencial indesglosable:

Pues el mundo del “espíritu” constituye una unidad completamente concreta, de modo tal que incluso los contrarios más extremos, dentro de los cuales se mueve, aparecen como contrarios conciliados. En este sentido no hay ninguna ruptura o salto repentinos, no hay ningún hiato por el cual se

disgregue en partes separadas. Por el contrario, cada forma por la que atraviesa la conciencia espiritual pertenece en cierto modo también a su composición permanente y duradera (12).

De esta manera podemos ver cómo es que el autor logra, por partida doble, tanto la unidad del espíritu como la reunión de toda la gama de sus producciones. Las diversas configuraciones que corren por las diferentes veredas de las formas simbólicas encuentran su punto de reunión mediante la función permanentemente activa del mismo espíritu. Podría decirse que es esta función espiritual el principio implicador a través del cual las múltiples configuraciones quedan reunidas desde su origen. Asimismo, cada configuración da cuenta del dinamismo del alma que se despliega en diferentes momentos, siendo cada uno de estos las piezas fundamentales de la unidad orgánica de este todo llamado universo espiritual. Digamos que el hallazgo de este principio es lo que le infunde a nuestro autor el ánimo suficiente para atreverse a realizar un nuevo planteamiento en torno al sentido y proyecto de la filosofía en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Siendo este proyecto justamente la idea de la filosofía de las formas simbólicas.

Precisamente por esto puede afirmarse que la filosofía de Cassirer, pese al escenario fragmentado de su tiempo, sigue apostando por el ideal de una filosofía sistemática. Esta convicción está afianzada en el reconocimiento de que el espíritu se encuentra desplegado en diferentes direcciones, siendo cada forma simbólica el horizonte por el cual el espíritu viene cada vez a más. Como se mencionó, existen diferentes formas simbólicas: el arte, el lenguaje, la religión, la magia, la ciencia, el mito, la filosofía. El espíritu en cada forma simbólica prosigue una figura casi simétrica que parte de una sobrepresencia

de lo ajeno y tiende hasta la universalidad en la suficiencia o autonomía del espíritu. Cada momento en el decurso de este despliegue se encuentra implicado con el resto del proceso. Cada lapso anterior presupone el momento subsiguiente. No hay manifestaciones inconexas o que surjan sin un antecedente. Precisamente por esto la filosofía, al dar cuenta de este mismo proceso, deberá entenderse también como sistema.

En suma, hay que afirmar que la filosofía de las formas simbólicas apuesta por el ideal de sistema precisamente porque la realidad espiritual es de suyo un sistema. Esta filosofía apuesta por el sistema justamente porque ha encontrado en la función del espíritu la ley constante de la multiplicidad evanescente del mundo simbólico. Siendo esta función un nuevo punto de partida en tanto que constituye la fuente y el común denominador de todas las expresiones simbólicas. Así también, esta función del espíritu, que consiste en *interpretar y significar la realidad*, es lo único que permanece en el proceso de la cultura: lo permanente es una actividad no una sustancia. Esta actividad permanente es lo que permite finalmente la unidad sistemática de todas las manifestaciones espirituales en el marco de una filosofía como la presente. El espíritu representa el principio de la filosofía de las formas simbólicas.

REFERENCIAS

1. González RA. Hegel y Cassirer: debate en torno a la religión y el espíritu. *Ciencia ergo sum*. Revista científica multidisciplinaria de prospectiva. Universidad Autónoma del Estado de México 2011; 18.
2. González RA. El hombre como símbolo del hombre. México: Universidad Autónoma del Estado de México; 2011.
3. Cassirer E. Filosofía de las formas simbólicas II. México: FCE; 2003.
4. Hegel GWF. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. México: Juan Pablo Editor; 2002.
5. Colomer E. El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Barcelona: Herder; 1995.
6. Cassirer E. Antropología filosófica. México: FCE; 2007.
7. Malishev M. El hombre, un ser multifacético. México: Universidad Autónoma del Estado de México; 2009.
8. Miranda JP. Hegel tenía razón. México: Universidad Autónoma Metropolitana; 1989.
9. Scheler M. La idea del hombre y la historia. Buenos Aires: Pléyade; 1985.
10. Heidegger M. Kant y el problema de la metafísica. México: FCE; 1995.
11. Cassirer E. Filosofía de las formas simbólicas I. México: FCE; 2003.
12. Cassirer E. Filosofía de las formas simbólicas III. México: FCE; 2003.