

## SIGNO Y SIMBOLO

(Breve introducción a la Filosofía de las formas simbólicas)

Por S. TRÍAS MERCANT  
Universidad de Barcelona

- (1) SCHAFF, A. *Lenguaje y conocimiento*. Ed. Grijalbo. México, 1967.
- (2) LAURETANO, B. *Il linguaggio tra teoresi e preassi*. Revista di studi crociani, IV (1964), pp. 469-481.
- (3) LEANDER, F. *Estetik och kunskapsteori: Croce, Cassirer, Dewey*. Elanders Boktr. Göteborg, 1950.
- (4) HAMBURG, C. H. «Geist» und «Leben» in der Philosophie der Gegenwart. Cfr. traducción inglesa: «Spirit» and «Life» in contemporary Philosophy, en *The Philosophy of E. Cassirer*. Ed. Schilpp. New York, 1949.
- (5) VIRCILLO, D. *La fenomenología del lenguaje nel pensiero di E. Cassirer*. Rev. Rosminiana. III (1970), pp. 187-202.
- (6) CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. FCE. México, 1970, t. III.
- (7) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. FCE. México, 1968.

La filosofía de Cassirer ha sido analizada desde perspectivas diferentes. Schaff (1) ha puesto de manifiesto las analogías y diferencias entre la teoría cassireriana del lenguaje y Kant, Humboldt y la Escuela de Marburgo, inclinándose por una calificación idealista-neokantiana. Lauretano (2) ha señalado una convergencia teórico-práctica de la filosofía de las formas simbólicas en conexión con Croce. Leander (3), por el contrario, ha cargado el acento sobre las afinidades con Dewey. Hamburg (4) pone de relieve la ambivalencia que Cassirer atribuye al símbolo como tensión interna entre el polo subjetivo de la expresión y el polo objetivo de la significación. Vircillo (5), después de señalar la línea de continuidad de Leibniz, por Kant, Goethe y Schiller, hasta Cassirer, resalta que la filosofía de las formas simbólicas, calificada como fenomenología desde el lenguaje, no es sino un replanteamiento de Kant, desde el problema del trascendental autónomo y constitutivo.

Es posible alargar la lista de interpretaciones. Sin embargo la creemos suficiente para no sumar otra calificación más. Nuestro propósito es sólo llevar a cabo una hermenéutica de los términos «signo» y «símbolo» como expresiones claves para iniciar una lectura de la obra de Cassirer. La razón de una hermenéutica de este tipo está fundada en el supuesto de que el pensamiento está ligado al lenguaje y, por consiguientes, en la «expresión» de este pensamiento encontramos ya sus rasgos típicos (6).

En la *Antropología filosófica* (7) Cassirer ha repensado los problemas establecidos y desarrollados en la *Filosofía de las formas simbólicas*. Lo ha hecho desde los supuestos de nuevos hechos y de más recientes cuestiones, obligándose a suprimir excesos y entusiasmos no críticos

de primera hora. No parte de una crítica epistemológica del símbolo, sino de la misma realidad humana del «**homo-simbolicus**». Desde una pregunta inicial sobre «¿Qué es el hombre?» es posible enfocar el tema del símbolo y del signo. Cassirer plantea el problema en términos de una «filosofía de la cultura», reduciendo a ella o estudiando desde la misma los aspectos epistemológico, psicológico, ontológico e histórico. Así quiere traducir la «razón pura» de Kant, después de resbalar por Hegel, en «razón cultural» (8). El tema del símbolo no es pues un problema que cae dentro de la crítica de la razón-pura, sino en los límites de una hermenéutica de la razón-cultural.

(8) Hegel ha llamado la atención respecto a la evolución del pensamiento de la Razón pura hacia el pensamiento de la Razón cultural, resaltando el «espíritu de la época» como determinante de la concreción y determinabilidad del pensamiento puro en los productos concretos de filosofía, religión, arte. (Cfr. Introducción a la Historia de la filosofía. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1968).

(9) CASSIRER, E. **Antropología filosófica**. Loc. cit. pág. 47.

### **I.—El hombre, ciudadano de dos mundos.**

La filosofía de Cassirer representa el esfuerzo dialéctico por determinar, aceptándolo o rechazándolo, un dualismo de fondo: un dualismo antropocósmico, un dualismo epistemológico y un dualismo semiológico. Pero este dualismo fundamental no se le plantea a Cassirer por primera vez, dado que en otros términos venía gestándose desde Kant.

Para Kant el hombre es un ciudadano de dos mundos. Por un lado, el de su propia subjetividad; por otro, el mundo objetivo, independiente de nosotros, pero siempre supeditado, como tal mundo, a nuestra manera de percibirlo y comprenderlo. Ya en Hegel, poniendo en primer término la historia como comprensión dinámica de la realidad, el hombre aparece fundamentalmente activo y creador. En Humboldt, con quien entrará en contacto Cassirer, se matiza la idea de que la concepción del mundo contenida en el lenguaje depende de la idea del lenguaje como factor modificador y creador del mundo. El lenguaje no es *ergon*, sino *energeia* o fuerza creadora de la nacionalidad; pero, a la vez, producto de las fuerzas intelectuales que actúan en la nación.

La perspectiva de Cassirer aparece clara en la **Antropología**: «**El hombre no vive en un puro universo físico, sino en un universo simbólico**» (9).

La situación del hombre no es para Cassirer la de un viviente que desarrolla su existencia en un espacio de co-

(10) LEVI-STRAUSS, C. *Les Structures élémentaires de la parenté*. P.U.F. Paris, 1949.

sas físicas, sino la del inquilino que habita la **casa de cultura**. La existencia radical del hombre no es meramente biológica, sino, en primer lugar, como humano que es, cultural, racional, simbólica. A primera vista aparece un dualismo antopocósmico: el mundo de las cosas físicas, como receptáculo biológico del hombre, y el mundo de los símbolos, con los cuales este hombre puede y debe practicar un auténtico quehacer humano. ¿Existe verdaderamente este dualismo en la filosofía de las formas simbólicas o, por el contrario, se esconde detrás de su apariencia un inequívoco monismo epistemológico? ¿Si el hombre «vive en un universo simbólico», no son los objetos de este universo creaciones del propio sujeto? ¿Es posible una alteridad real subjetivo-objetiva? Este es el problema, entre metafísico y epistemológico, que nos plantea el símbolo.

En Cassirer se resalta la oposición entre Naturaleza y Cultura con todas las consecuencias que tal oposición lleva consigo: la naturaleza es lo dado y el hombre la asimila y asume por medio de una cultura. Después será el estructuralismo de Lévi-Strauss el que llevará hasta sus últimas consecuencias esta relación entre Naturaleza y Cultura (10), presentando el hecho cultural como sustitutivo de un hecho natural. Es el hombre, por tanto, el que hace surgir y trascender la naturaleza a sí misma, permitiendo y posibilitando que una estructura compleja vaya integrando, en relaciones polivalentes, las estructuras más simples de la vida animal. Esto nos lleva a la distinción cassireriana del universo físico y del universo simbólico.

### **Universo físico.**

El universo físico es el mundo de las cosas y el espacio vital en que se desenvuelve cuantitativa y cualitativamente la animalidad en relaciones **inmediatas** de estímulos y respuestas. El universo físico es una magnitud físico-matemática perfectamente calculable. Establecer una relación comunicativa con este mundo no es sino, primariamente, llevar a cabo un cálculo de posibilidades porque el mundo físico es un mundo de cosas **reales**. El mundo físico es un mundo natural, pluridimensional y cuantificable. La estancia del hombre en él es, ante todo, de pura ubicación.

## Universo simbólico.

El universo simbólico convierte la mera localización del hombre entre las cosas en una auténtica habitabilidad relacionante. Más tarde M. Foucault dirá que la situación del hombre surge de entre las palabras y las cosas (11) como una defensa del hombre interior. El universo simbólico pierde de vista la magnitud cuantificable en provecho de una densidad cultural, hasta el punto de definir una «nueva dimensión de la realidad». Así Cassirer frente al espacio físico de los «realia» habla de la dimensión simbólica del espacio geométrico. Este es el «espacio simbólico» (12) como estructura de las «relaciones abstractas» a través del cual se «puede llegar al concepto de un orden cósmico, único, sistemático» (13). El universo simbólico es distinto de las cosas porque es aparte de ellas; tiene lo que les falta a éstas, un sentido. Por esta razón el universo simbólico es otro mundo que el universo físico: es el universo **ideal** abierto, desde lados diferentes, por la religión, el arte, la filosofía, el mito, la ciencia y el lenguaje. En el universo simbólico encuentra Cassirer la única posibilidad que se les ofrece a los prisioneros de la Caverna de Platón para salir de ella y liberarse de las ataduras de las cosas físicas.

La liberación, que es ya actividad humana-cultural, supone un esfuerzo del espíritu desbordando las necesidades puramente biológicas y los intereses económicos. Esto no era todavía posible en el pensamiento primitivo en el cual el símbolo estaba atado, con una especie de magia, a las mismas cosas reales y a sus determinaciones físicas y biológicas. El arte de los primitivos pretende suscitar por medio de símbolos los fenómenos naturales. Es así una provocación de la naturaleza, y el símbolo toma un sentido meramente mágico porque no es posible todavía «distinguir exactamente el signo del objeto significado» (14). Será preciso que el símbolo-mágico se transforme en símbolo-semántico, desatando al hombre de las cosas y situándolo en el universo simbólico que es, al fin de cuentas, un universo convencional, creado por el mismo hombre, en el que la ordenación sustituye al azar, la organización planeada, a lo arbitrario de la naturaleza. En esta

- (11) FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 1971.
- (12) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 73.
- (13) *Ibid.*, pág. 76.
- (14) CHEVALIER, J. *Historia del pensamiento*. Ed. Aguilar. Madrid, 1967, t. I, pág. 12.

línea insistirá Cassirer que el universo simbólico es un «sistema» significativo.

## II.—Pensamiento-reflejo y pensamiento-simbólico.

El segundo dualismo con que nos tropezamos en la lectura de la filosofía de las formas simbólicas es de tipo gnoseológico. No basta tener dos mundos contrapuestos; es preciso también saberlo y conocer, si es que existen, posibles relaciones entre ellos.

El universo físico de las cosas tiene dos dimensiones fundamentales: **Que** la cosa sea y que sea **tal**; doble faz que la metafísica ha venido figurando con las etiquetas de existencia y de esencia. El hombre está en el mundo y por su carácter racionalmente simbólico quiere aprehender esta figuración, no en su perspectiva del «que-sea-ahí» de las cosas, sino en su dimensión de su «ser-tal». El problema ha surgido. ¿Esta aprehensión humana es un simple **reflejo** ideal del «ser-tal» de las cosas? ¿Es, por ventura, una **pre-cesión** significativa de aquella realidad? ¿El universo simbólico es una creación aparte del mundo físico? ¿El símbolo es una mera copia de la realidad física o, por el contrario, tiene una función organizadora y modeladora de aquélla?

### Relaciones simbólicas

Sin grandes precisiones caben tres respuestas a las preguntas precedentes:

La primera respuesta considera el símbolo como un reflejo representativo del universo físico. Este, hecho y acabado, se transparente significativamente en aquél. Es una respuésta que se mueve en el horizonte de un objetivismo realista ingenuo, según el cual el mundo de las ideas no es sino un **duplicado** del mundo real. El lenguaje es la traducción fonética de la naturaleza misma de las cosas (**naturalismo lingüístico**) como el arte es la fotocopia de la realidad (**realismo estético**).

En una segunda respuesta la relación cognoscitiva se explicaría concibiendo el símbolo como una unidad de significación ideal. El símbolo constituye la condición a

priori de toda significación de la realidad representativa. En esta línea, el mito y el arte, el lenguaje y la ciencia, son creaciones para el ser. El símbolo es una «red» en la cual el espíritu crea el mundo de los objetos. Nos movemos en una solución subjetivista-idealista.

Por último, según una tercera respuesta, el símbolo no crea la imagen del mundo ni es reflejo de la realidad objetiva, sino que determina en algún sentido nuestra visión del mundo. Representa el esfuerzo por armonizar y complementar el realismo del reflejo con la creación subjetiva de la imagen de la realidad en el proceso del conocimiento. El neomarxismo de Schaff es un ejemplo de esta solución (15).

### **Pensamiento-reflejo.**

Helena Eilstein ha matizado tres significados distintos de la palabra reflejo (16). Un primer significado muestra la dimensión genética, esbozando la relación entre causa y efecto. En un segundo significado la palabra «reflejo» indica un aspecto sociológico, expresando la relación entre los actos físicos y los rasgos de la sociedad que los condiciona. Por último, un sentido gnoseológico, es decir, el sentido en la medida que entiende la relación cognoscitiva entre los contenidos de ciertos actos psíquicos y sus correlatos del mundo material.

El sentido gnoseológico apuntado antes supone una duplicación ideal de la realidad del tipo «original-copia». El símbolo —lenguaje o arte— copia la realidad de las cosas. La actividad humana es así puramente mecánica. Schaff, buscando los rasgos comunes que pueda haber en la tricotomía de Eilstein, ha querido esbozar una tipología del concepto «reflejo». El reflejo urge el reconocimiento de una realidad objetiva independiente frente al entendimiento cognoscente; pero también implica el reconocimiento de una dependencia genética de la experiencia y sus contenidos con la realidad objetiva que la provoca. Igualmente, y en tercer lugar, el reflejo lleva aparejado el concepto de reproducción ideal de la realidad objetiva y, por último, el sentido subjetivo que supone el reflejo mismo se contrapone a una realidad.

¿Qué postura adopta Cassirer frente al pensamiento-

(15) SCHAFF, A. *Lenguaje y conocimiento*. Ed. Grijalbo. México, 1967.

(16) EILSTEIN, H. *Szike o sensach pojecia obdicia. Mysl Filosoficzna*; I. 1953. Cfr. SCHAFF, A. *Lenguaje y conocimiento*. Loc. cit., pág. 211.

- (17) CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Loc. cit., t. I, pág. 55.
- (18) CASSIRER, E. *Ibid.*, pág. 53.
- (19) CASSIRER, E. *Ibid.*, pág. 53.
- (20) CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Loc. cit., pág. 53; t. I.
- (21) CASSIRER, E. *Ibid.*
- (22) CASSIRER, E. *Ibid.*, t. I, pág. 32.
- (23) CASSIRER, E. *Ibid.*, t. I, pág. 53.
- (24) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 109.

reflejo? Cassirer en la *Filosofía de las formas simbólicas* nos ofrece una respuesta muy clara. El símbolo no reproduce nunca la realidad como un reflejo de ella. El símbolo no copia las cosas idealmente, sino que las interpreta, descubriendo nuevos caminos y ofreciendo perspectivas no sospechadas en lo-dado en una prospección hacia lo-no-dado (17). Cassirer rechaza el símbolo como imagen-reflejo ajustándose a las negaciones que implica una postura de este tipo:

1) Niega el sentido de independencia de la realidad frente al signo, precisando, en consecuencia, que el signo no puede convertirse en una «abreviatura simbólica de lo ya conocido» ni en la «síntesis» de lo dado en un «estado fijo de la conciencia» (18).

2) No admite la dependencia genética del signo respecto de la realidad, rechazando la fijeza del contenido conceptual simbólico que lo convierte en mera retención y repetición de lo-dado en el mundo de las cosas. En contraposición señala el sentido dinámico del mito, del arte, del lenguaje, de la religión, como formas simbólicas que unifican la multiplicidad real «a través de una unidad de significación» (19). El símbolo no es, por tanto, el producto final de la génesis cognoscitiva, sino el principio y la ley unificadora de lo-dado en una especie de **pre-cesión** significativa y en una función prospectiva de lo-no-dado.

3) Rechaza el concepto de reproducción que supone el pensamiento-reflejo por ser aquel concepto una deficiencia del proceso cognoscitivo. «La copia, dirá Cassirer, no puede igualar al original y sustituirlo para una contemplación espiritual» (20). En otra ocasión enfrentará Cassirer lo que no es el símbolo y lo que es. No puede ser simple copia de una realidad presente (21) porque ésta «no puede ir más allá... de la simple reproducción... Parece no añadir nada al contenido que designa, sino sólo repetirlo en su pura integridad» (22). Por el contrario, el símbolo es una «creación para integrar el ser» (23); «esquema estructural general en cuya virtud puede clarificar, ordenar y organizar los hechos» (24).

### **Pensamiento-simbólico.**

La solución de Cassirer no sólo tiene un aspecto nega-

tivo, sino, como ya se ha dejado entrever en los textos anteriores, una respuesta positiva también. Cassirer no sólo se preocupa de decir lo que no es el símbolo en la relación humana de conocimiento, sino, más ampliamente, se interesa por definir lo que es. Efectivamente la negación del **signo-reflejo** o **signo-copia** implica correlativamente la afirmación de una estructura contrapuesta. Esta no es sino la del **signo-expresión** o **símbolo-significado**.

Lo que quiere significar Cassirer con el «signo-expresión» no es más que la tesis kantiana del «conocimiento-construcción», con ciertas apostillas y modificaciones. Si el símbolo no reproduce un modelo que nos viene dado en la realidad objetiva, su función no será otra que la de modelar el objeto mismo. El símbolo tiene así un sentido activo de transformación y de libre expresión espiritual. Se pretende, dirá Cassirer, transformar el mundo pasivo de las meras impresiones, en las cuales parecía primero estar atrapado el espíritu, en un mundo de pura expresión espiritual (25).

En realidad Cassirer con su concepto de «signo-expresión» no hace sino revisar la concepción del objeto y del conocimiento, esbozando unas directrices totalmente opuestas a las que se vislumbraban en el concepto de «signo-copia». Ciertamente Kant ya había abierto la brecha a esta revisión con su doctrina del «conocimiento-construcción», pese a que el kantismo admitía todavía el mundo exterior de las cosas, objetivo e independiente del conocimiento. El dualismo persistente con que se enfrentaba el «conocimiento-construcción» obligó a Kant a un juego semántico con las preposiciones «con» y «de». A la primera le da Kant el significado de comienzo y a la segunda, de procedencia (26). En estas condiciones Kant admite el «con» y, por tanto, el sentido de «comienzo» cognoscitivo desde los objetos que excitan nuestros sentidos, produciendo representaciones. Niega, sin embargo, el «de» y con él el sentido de «procedencia» total y exclusiva del conocimiento desde los objetos. Esta negación preposicional le abre la posibilidad para un conocimiento desde unas formas condicionantes y aprióricas.

Cassirer, situándose en la línea apriorística de Kant, va más allá del kantismo porque su concepto de «signo-

(25) CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas*. Loc. cit., pág. 21.

(26) KANT, E. «Si todo conocimiento comienza con la experiencia, no todo procede de la experiencia». *Crítica de la Razón Pura*. Ed. Losada. Buenos Aires, 1968, pág. 54.

- (27) CASSIRER, E. Zur logik des Symbolbegriffs. pág. 209. Cfr. SCHAFF, A., Lenguaje y conocimiento. Loc. cit., pág. 54.
- (28) CASSIRER, E. The influence of Language upon the development of scientific thought, en The Journal of Philosophy. t. 39, n.º 12 (1942).
- (29) CASSIRER, E. Filosofía de las formas simbólicas. Loc. cit. t. I, pág. 20.
- (30) VIRCILLO, D. La fenomenologie del linguaggio nel pensiero di E. Cassirer. Loc. cit.
- (31) VIRCILLO, D. Loc. cit.

expresión» no sólo elimina la validez del «signo-reflejo», sino el mismo juego preposicional de Kant. Cassirer margina completamente el «con» y el «de» kantianos y, por tanto, todò sentido de «comienzo» y de «procedencia» del conocimiento en la experiencia. Escribe:

«En general uno debería limitarse al mundo de las formas y rechazar el mundo de la materia como metáfora necesaria» (27).

Según las coordenadas trazadas Cassirer puede concluir:

1) La sustitución del objeto-real por el objeto-intencional. Este objeto no es más que la objetivación simbólica autorrealizada por el espíritu. Escribe:

«El símbolo no es la forma en la que algo real de por sí se presenta al espíritu, sino los caminos que sigue el espíritu en su objetivación, es decir, en su autorrevelación» (28).

En este momento se lanza también Cassirer a un juego preposicional. El juego del «de» y del «para», dando a la primera preposición el significado de «pasividad» en el sentido de causalidad formal y a la segunda, el sentido de «actividad» funcional. El símbolo es «no tanto una configuración determinada del mundo, sino más bien para el mundo» (29). El símbolo viene a decir Cassirer no es el molde configurativo de una realidad conocida, sino una actividad cognoscente de la acción humana. Es cierto que el símbolo comporta cierta unidad estructurante; pero unidad en la multiplicidad y no unidad de ella; unidad en el conocer y no la del conocer (30). El símbolo tiene un horizonte principalmente práctico-operativo, porque el conocer no es entendido por Cassirer en sentido hegeliano como un conocer del ser, sino, en el sentido de Dewey, como un conocedor del hacer. Este enfoque le permite dar un giro antropológico a la epistemología de Kant, cargando el acento sobre la función del cognoscente. Esta función es la que posibilita a Cassier para definir al hombre como simbólico en términos de pura actividad creadora o constitutiva de su esencia y del mundo en que vive (31), que es, como vimos antes, el universo simbólico o casa de la cultura. En esta función encontramos también la

clave para comprender el significado del objeto-intencional cassireriano.

2) También concluye Cassirer la sustitución del conocimiento-receptor por el conocimiento-creador. En este encuadre debemos entender el sentido del símbolo como «creación para integrar el ser» (32) y como «instrumento en virtud del cual un contenido de conciencia se constituye y define completamente» (33). El símbolo es una «fuerza de creación», una «fuerza originaria», un «esfuerzo intelectual constructivo» que brinda «cohesión al constante flujo de los contenidos de conciencia» (34) y la «visión objetiva o teórica del mundo» (35).

En este momento ya nos vemos capacitados para comprender mejor el sentido cassireriano de «universo simbólico». Cassirer lo define con las expresiones de «sistema», «red», «medio artificial». El universo simbólico es, por una parte un **artificio** humano y, por otra, una **energía** autónoma del espíritu objetivada en la cultura y a través de la cual la esencia de los fenómenos adquiere un significado determinado, un contenido ideal propio (36). El símbolo aparece como una forma apriórica de conocimiento.

### III.—Dualismo semiológico.

El tercer dualismo que se transparenta en la filosofía de Cassirer es la distinción entre signo y símbolo. En la **Filosofía de las formas simbólicas** usa Cassirer los términos **signo** y **símbolo** indistintamente. En la **Antropología filosófica**, por el contrario, emplea diferencialmente el término «signo» y el término «símbolo», conexas los a una lista de expresiones contrarias respectivamente. Las notas precedentes parecen mostrarnos la inequívoca oposición a la teoría gnoseológica del reflejo y la superación del dualismo de Kant hacia un monismo epistemológico, según las directrices del neokantismo. Pero con la distinción en la **Antropología** entre signo y símbolo, asociando al primero con el conocimiento-copia y al segundo con el conocimiento-expresión, la cosa no es tan sencilla como podría suponerse al principio. En la **Antropología** la unidad del principio espiritual creador tiene que plantearse

(32) CASSIRER, E. **Filosofía de las formas simbólicas**. Loc. cit. t. I, pág. 53.

(33) CASSIRER, E. *Ibid.*, pág. 27.

(34) CASSIRER, E. *Ibid.*, pág. 31.

(35) CASSIRER, E. **Antropología filosófica**. Loc. cit., pág. 202.

(36) Una más amplia exposición de estos conceptos puede leerse en CASSIRER, E. **The influence of Language upon the development of scientific thought**. Loc. cit.

- (37) MASULLO, A. *La ricerca dell'unità fondamentale nella filosofia di Cassirer*. Il Pensiero; 1-2 (1968).
- (38) ROVATI, P. H. *Funzione e significato della struttura temporale in Cassirer*. Il Pensiero; 1-2 (1968).
- (39) VIRCILLO, D. Loc. cit.
- (40) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 226.
- (41) CASSIRER, E. *Ibid.*, pág. 218.

en función del hombre inserto en la estructura objetiva de la cultura y de la civilización. Entonces el sujeto, definido "trascendentalmente, no es sino la sombra de la objetividad del objeto y «su unidad, precisamente porque es sólo una sombra, es en sí inaprehensible» (37). Ciertamente la lucha de Cassirer contra el dualismo metafísico termina por perder la misma realidad del hombre, porque, reducido su ser al conocer y el de la realidad a realización simbólica, se queda en mera forma espiritual de sus mismos objetos culturales e históricos (38). En este contexto una correspondencia del logos, como pensamiento del ser, con el ser mismo en cuanto principio del mismo logos, resulta gratuita y no demostrada (39).

### Analogía signo-símbolo.

En un principio el signo y el símbolo tienen un mismo fondo común: el de su «estructura lógica». Aplicable igualmente a los dos es no entender por estructura lógica —las consideraciones anteriores lo apoyan— un aspecto meramente formal del signo y del símbolo, sino un carácter material; es decir, el logos entendido como expresión y como razón o pensamiento. Ni el signo ni el símbolo son en Cassirer notaciones de tipo algebraico o logístico capaces de entrar en una combinatoria lógica. Signo y símbolo son estructuras fundamentales del pensamiento. Las «relaciones simbólicas» de que nos habla Cassirer no son en modo alguno conexión formal de elementos factoriales, sino una interdependencia significativa de «formas» con contenido. El arte, dice Cassirer, constituye un «universo de discurso» (40) en el que, por un proceso de selección que es, al mismo tiempo, de objetivación, se convierte el signo o el símbolo en una «perspectiva» en la que la realidad se «revela» en una forma particular, la de una «unidad y continuidad profundas» (41).

El signo y el símbolo condensan y concentran en cierto modo las percepciones sensibles subsumiéndolas bajo esquemas de simplificación conceptual con el fin de proporcionarles un sentido objetivo. El signo y el símbolo no se inclinan aquí ni del lado de la expresión pura, exclusivamente formalizada, ni del lado de la imitación absoluta, sino del lado del significado, a medias siempre entre lo

subjetivo y lo objetivo. El arte, dice Cassirer, ni es «pura-mente representativo ni meramente expresivo»; es, sencillamente, simbólico, en un sentido nuevo» (42). Si así no fuera, precisará más tarde Lévi-Strauss, el arte no tendría carácter de signo (43). El signo y el símbolo transparentan semiológicamente la realidad. Cómo y en qué medida o bajo qué perspectivas, son ya aspectos y matices en los que el signo y el símbolo tienen un valor diferente.

### Ambivalencia signo-símbolo.

Para Cassirer el signo y el símbolo tienen ambos un valor, pero un valor distinto. Schaff (44), en una topografía del signo, nos muestra como el símbolo es la última derivación dicotómica de aquél; una subclase de los signos sustitutivos. Define luego el símbolo según el «uso intuitivo ordinario» como signo sustitutivo material, convencional y representativo-sensorial de una idea abstracta. Sobre esta base critica la tipología semiótica de Husserl y la teoría simbólica de Cassirer por contradecir el uso corriente de la misma palabra «símbolo». Se reduce, dice Schaff, todo el simbolismo cassireriano a una «facultad pretendidamente innata del hombre de simbolizar, de crear realidad mediante símbolos».

Sin espacio ahora para justivalorar la apreciación de Schaff hay que decir que, pese al funcionamiento interdependencial del signo y del símbolo, la separación que hace Cassirer está en línea con la teoría actual de que el símbolo es más que el mero signo (45), porque rebasa el estrecho horizonte representativo-convencional, que le atribuye Schaff. El símbolo remarca sobre el mero signo un estrato significativo-ideal, en virtud de un complejo proceso asociativo (46).

Cassirer en la **Antropología** delimita perfectamente los campos semánticos del signo y del símbolo. Al primero le corresponden las notas de representación, copia, retención, compendio, imitación, envoltura del pensamiento. Al símbolo lo caracteriza como fuerza cohesiva, forma-unitaria, ley de estructuración, esfuerzo constructivo, integrador y significativo. El signo y el símbolo valen así para niveles distintos del discurso. El signo es una **señal** que, por una parte tiene «sentido único y fijo» (47), por ser un

- (42) CASSIRER, E., *Ibid.*
- (43) LEVI-STRAUSS, C. *Arte, lenguaje, etnología*. Ed. Siglo XXI. México, 1968, pág. 97.
- (44) SCHAFF, A. *Introducción a la semántica*. FCE. México, 1966. pág. 189-196.
- (45) GOMBRICH, E. H. *Freud y la Psicología del Arte*. Barral Ed. Barcelona, 1969.
- (46) WHEELWRIGHT, P. *Metaphor and Reality*. Bloomington, 1962. SEBAG (*Marxismo y estructuralismo*. Ed. Siglo XXI. México, 1969. pág. 115) mantiene la distinción, aunque recubre los niveles del signo y del símbolo bajo el término unitario de «función simbólica». Desde esta base, se opone a diferenciar signo y símbolo por el grado de «arbitrariedad» del primero. Lo que distingue a ambos es que, mientras la unidad significante del signo procede de un «campo no organizado», en el símbolo la unidad significativa surge de someter a un nuevo principio de organización unidades ya significativas.
- (47) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 64.

- (48) *Ibid.*, pág. 66.
- (49) *Ibid.*, pág. 86.
- (50) *Ibid.*, pág. 57.
- (51) LEVI-STRAUSS, C. *Arte, lenguaje, etnología*. Loc. cit. 80.
- (52) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 57.
- (53) *Ibid.*, pág. 109.
- (54) LEVI-STRAUSS, C. Loc. cit., pág. 79.
- (55) Recordemos que Heidegger ha calificado el lenguaje como «morada del ser». (*El ser y el tiempo*. FCE. México), E. LLEDO ha subrayado, en una hermenéutica de Heidegger, que si el lenguaje es la «casa del ser», no es «casa de los seres», «morada de la realidad», «puente que une al hombre y a su mundo» (*Filosofía y lenguaje*. Ed. Ariel. Barcelona, 1970, pág. 129).
- (56) Cassirer en este punto echa mano de la Psicopatología para rechazar todo sensualismo que ponga en tela de juicio la comprensión de lo abstracto. Cfr. *Filosofía de las formas simbólicas*. Loc. cit., t. III; IV y *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 91. Igualmente puede consultarse a GOLDSTEIN, K. - GOLDSTEIN, A. *Human Nature in the Light of Psychopathology*. Harward University Press. Cambridge, 1940.
- (57) CASSIRER, E. *Antropología filosófica*. Loc. cit., pág. 73. El concepto de «hablar» y de «hacer hablar» ha adquirido una importancia relevante en el estructuralismo actual. Mientras en Lacan el «hablar» o, más concretamente, el «yo hablo» constituye una búsqueda de plenitud para el hombre que habla, es decir, que con los símbolos que enuncia se hace hombre al descifrar en ellos su historia inconsciente hasta entonces en blanco (LACAN, J. *Ecrits*. Ed. Senil. París. 1949), en Foucault se convierte en una

«mosaico de datos» (48) y una «repetición» de éstos (49) y, por otra parte, restringido al horizonte de «señal-para» (50), toma un valor meramente «operacional». El símbolo, por el contrario, como «forma-interna» y «ley-de-estructuración» aporta ese algo de más, un «avance del conocimiento», dirá Lévi-Strauss, refiriéndose a la obra de arte (51). El símbolo tiene un sentido «funcional-designador» (52) y se convierte en un «esquema-estructural» que ordena y organiza los hechos (53), añadiendo realidad a la misma realidad (54).

La función del signo es la «representación» y la del símbolo la «subsunción». El símbolo, sea lenguaje o arte, mito o religión, no imita el orden acabado de las cosas, sino que subsume aquella realidad bajo un concepto de clase. De esta manera el símbolo no se queda en una simple estructura organizativa, sino en una «estructura dinámica»; no se reduce a un atomismo racional, sino que marca una conceptualización global. Mientras el signo es una referencia a un objeto-dado y, como tal referencia, expresa siempre una imagen única y uniforme del mundo, el símbolo es una cierta manera de «morar» en el objeto (55) y, por esta razón, tiene sentido intencional. El signo es explicativo-descriptivo; el símbolo, explorativo-comprensivo. Contra toda teoría sensualista, que apoyaría una exclusividad del signo (56), Cassirer defiende el símbolo como algo que «hace hablar» (57), desde su morada objetiva, las impresiones sensibles un lenguaje universal y abstracto. La cosa no es ya lo que «es» en la representación del signo, sino la variabilidad designativa que esconde el símbolo.

#### IV.—A modo de conclusión.

La serie de preguntas que habíamos formulado al comienzo podrían reducirse ahora a ésta: ¿Si el símbolo es una «red simbólica», crea la realidad o es simplemente un intermediario organizador?

Schaff piensa que ésta es una cuestión que acerca y aleja a la vez a Cassirer de Humboldt. Con Humboldt considera Cassirer la visión del mundo como una creación del universo simbólico en un sentido apriórico. Sin embargo

se aparta de la tesis humboldtiana al hacer incapié más sobre el carácter creador del símbolo que sobre su sentido de intermediario. Hasta aquí la interpretación de Schaff, que consideramos incompleta por parcial.

Efectivamente, existen textos cassirerianos en los que el sentido creador del lenguaje y de las otras formas simbólicas es inequívoco. Escribe Cassirer:

«El hecho de que esta **mediación** —ya sea a través de los **signos y símbolos** intelectuales del conocimiento puro— pertenezca necesariamente a la esfera de lo espiritual, se puede ver fácilmente sobre cualquier forma que **nos venga dada**. Todo contenido espiritual está ligado necesariamente para nosotros a la **forma de la conciencia**... Este proceso se plantea siempre que la conciencia no se limita a tener un contenido significativo, sino que **lo crea** (58).

En otra ocasión añade:

«¿Existe un **material** de lo real antes de la aparición de toda configuración e independientemente de ésta? MarcWogau cree, con razón, que se debe responder negativamente a esta pregunta, si se parte de los supuestos que he establecido en mi **Filosofía de las formas simbólicas**» (59).

Si esto sucede en la **Filosofía de las formas simbólicas** y en **Le langage et la construction du monde des objets** (60), en la **Antropología** el símbolo cede su poder creador a la función de intermediario; es decir, el símbolo como «urdimbre complicada de la experiencia» que se interpone como «medio artificial». La realidad física «**retrocede**» en la misma proporción en que va adueñándose de ella la actividad simbólica como **descubrimiento**.

Notemos que Cassirer habla aquí de «retroceso» de la realidad física y de «descubrimiento» de ésta por la urdimbre complicada del símbolo. Toda una terminología que induce a pensar en que el hombre no puede alcanzar directamente —antes ha empleado la palabra «mediación»— el mundo de las cosas, sino que se ve obligado a traspasar la barrera y la puerta a la vez del «sistema simbólico» o espacio de las formas de conocimiento. La «red simbólica» constituye una forma de mediatización.

Si atendemos, independientemente del contexto, a las expresiones sueltas que leemos en la **Antropología** —«sis-

lectura del vacío que produce el hombre al retirarse de las significaciones pasadas (FOUCAULT M., **Las palabras y las cosas**. Ed. Siglo XXI, México, 1971).

- (58) CASSIRER, E. **El concepto de las formas simbólicas en la construcción de las ciencias del espíritu**, en **Esencia del concepto simbólico**. Oxford, 1956, pág. 176. Los subrayados son míos.
- (59) CASSIRER, E. **Zur Logik des Symbolbegriffs**, pág. 209. Cfr. SCHAFF. Loc. cit., pág. 54.
- (60) CASSIRER, E. **Le langage et le monde des objets**, en **Psychologie du langage**. París, 1933.

tema» y «red simbólica», por ejemplo— cabe decidirse por un significado de estructuración creativo-orgánico del símbolo. Pero, si integramos aquellas expresiones en su contexto relacionándolas con otras, como «medio artificial» y de no poder ver «cara a cara» la realidad física, parece que se puede inferir, al menos en la **Antropología**, el sentido más humboldtiano de símbolo-intermediario.

Realmente la filosofía de las formas simbólicas es un juego dialéctico por superar el dualismo en la triple dimensión que hemos señalado, sin conseguirlo. Sólo desde este horizonte es posible proponer una lectura de Cassirer que siga no un orden histórico-deductivo, sino la articulación de la «lectura de su discurso». Desde allá, desde ese dualismo radical por superar, pero no superado, podremos entender las tesis doctrinales que plantea Cassirer: objetivismo y subjetivismo en el arte; razón pura y razón cultural; pensamiento histórico y pensamiento filosófico, por ejemplo y para citar algunas.

Conviene advertir también que, aunque admitamos el sentido del símbolo-intermediario, no debemos pensar que Cassirer llega a la concepción del símbolo —principalmente refiriéndose al lenguaje— en un sentido esencialmente mediador. Cassirer margina el aspecto de «ergon» que pueda encerrar el lenguaje, cargando el acento casi exclusivamente en el sentido de «energeia». De esta forma se pierde el significado del símbolo como obra con propia subsistencia, olvidando, como ha puesto de manifiesto Jakobson, que la palabra no es sólo un símbolo universal que encara el futuro, sino además un «icono» que nos retrotrae a experiencias tenidas y un «índice» de vivencias presentes.

En realidad nuestro esquema sobre el enfrentamiento del **signo** y del **símbolo** cassirerianos no ha sido más que un esfuerzo —conseguido o no, ésta es otra cuestión— por fijar estos conceptos como claves semánticas, con el fin de que, como resultado de su interjuego, se tenga un croquis indicador y orientador para desvelar el sentido subyacente de la filosofía simbólica de Cassirer.