



UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES.
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA.

LAS FORMAS SIMBÓLICAS EN LA TRADICIÓN HERMÉTICA.

TESIS

para obtener el grado de licenciado en Filosofía

PRESENTA

Luis Angel Olmos Delgado.

Director de Tesis

Genaro Ángel Martell Ávila.

Índice

Prefacio.

Introducción.

Tarea de la filosofía de las formas simbólicas.

CAPÍTULO I. La filosofía de las formas simbólicas.

1. Sobre el concepto de símbolo.
2. Sobre el concepto de substancialidad y funcionalidad.
3. Tiempo, espacio y número como conceptos que posibilitan la conformación de las modalidades del pensamiento.
 - 3.1 El espacio.
 - 3.2 El número.
 - 3.3 El tiempo.
4. El lenguaje.
 - 4.1 El carácter subjetivo del lenguaje.
5. El pensamiento mítico.
 - 5.1 De lo corporal a lo ideal.
 - 5.2 La espacialidad mítica.
 - 5.3 El tiempo mítico.
 - 5.4 El número mítico.
6. El pensamiento teorético.
 - 6.1 El concepto.
 - 6.2 Espacialidad teorética.
 - 6.3 Número teorético.

CAPÍTULO II. Las formas simbólicas en la filosofía de Giordano Bruno.

7. Bosquejo del ambiente de época.
 - 7.1 Breve dilucidación sobre la alquimia.
8. El método.
9. Razón y sensibilidad.
 - 9.1 La perspectiva desde el infinito y desde lo finito.
10. Espacio, vacío e infinito.

III. CONCLUSIONES. Rendimiento de la filosofía de las formas simbólicas.

11. Ver, sentir y pensar en *Las enseñanzas de don Juan*.
12. Simbolismo y sentido de realidad en el mundo maya.
13. De las neurociencias a los sistemas de interpretación simbólica.
14. Ajuste de cuentas.

BIBLIOGRAFÍA

Prefacio.

El interés de fondo que llama a escribir estas líneas no sólo es la obtención de un título y grado universitario; sino antes bien, tomar esta ocasión como el pretexto para ahondar detenidamente en temáticas, ideas, problemas e inquietudes que le atañen al que escribe, y con suerte, quizás también a los que leen. Con el propósito de darle una estructura de orden y sentido al presente trabajo se han seleccionado un par de autores que sirvan de guía a lo que nos ocupa, a saber: ¿qué expresa el simbolismo en la alquimia? Lo primero en ser tratado es que, al parecer, hay un mensaje que se intenta transmitir a partir de un medio, que en este caso es el símbolo. El primer autor que aporta brillo a nuestra propia luz natural es Ernst Cassirer, quien dedicó gran parte de su obra a entender el símbolo. Y aunque provisionalmente avanzamos líneas diciendo que: para él los modos en los que el ser humano, como manifestación espiritual, aprehende el mundo, son también medios que le sirven para aprehenderse a sí mismo. Para decirlo con otras palabras: como entendemos el mundo está íntimamente relacionado a cómo nos entendemos a nosotros mismos. Las manifestaciones de las distintas culturas han sido el medio para expresar un sentimiento consigo mismos y con su tiempo. Por lo tanto, Cassirer se dio a la tarea de indagar manifestaciones particulares de la cultura; entre ellas el mito, la religión, el lenguaje, la ciencia y la historia. La propuesta filosófica que él nos presenta -a pesar del gran número de aciertos o desaciertos que se puedan encontrar a lo largo de sus postulados y que se puedan señalar o ya se han señalado-, hace soluble la pregunta sobre los símbolos, porque sitúa a la totalidad de las manifestaciones humanas como el resultado de la expresión de una visión de mundo históricamente determinada. Es decir, que aquello que expresa la alquimia, no es sino la expresión de una visión de mundo situada en coordenadas específicas. Y que, para entender el mensaje, debemos entender también cuáles son esas coordenadas; ya que, para Cassirer, las categorías que posibilitan el conocimiento van mutando al paso del tiempo y a la vez van revelando rasgos distintos de lo real; por eso mismo habremos de hacer un esfuerzo por entender cómo ordenaban el caos sensible esas categorías. Para la segunda parte, se apoya la investigación en el sistema de categorías que Cassirer emplea, aplicadas a un autor que dedicó su vida a la indagación del simbolismo en el pensamiento oculto y místico, a saber: Giordano Bruno. Como se espera demostrar en el segundo capítulo, la obra de Bruno tiene fuertes paralelos con la tradición alquímica, que se encuentra dentro de la vasta tradición hermética. No obstante, la advertencia es clara, no se hará calzar a Bruno en la filosofía de Cassirer, sino que, la filosofía de este último sólo servirá de criterio teórico, para entender la magnitud y alcances del mensaje que

suponemos se encuentra en un pensador como Giordano que tan fácilmente puede parecerse ajeno o extravagante.

Por lo tanto, la primera parte se encarga de exponer, principalmente, la obra *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer (1874-1945), en la que se destaca el andamiaje teórico que utilizó este filósofo para comprender en un plano sistemático las distintas manifestaciones del hombre. De este modo, se comprenderán las distintas modalidades que el pensamiento toma para referirse a lo que le compete como real. Entendiendo que esas modalidades no se dan en un proceso lineal y progresivo; sino que las clasificaciones que se utilizan son para referirse a características distintivas de cierto desarrollo. Lo que tampoco quiere decir que una vez desarrollados otros modos de aprehender y relacionarse se abandonen los anteriores.

La segunda parte versa sobre la propuesta de Giordano Bruno, quien, a partir de la reformulación del orden celeste y la puesta en crisis de los argumentos aristotélicos imperantes en su época, busca una revolución que va más allá de la renuncia a posiciones de orden teórico¹. Lo que le vale una sentencia que quedará como huella indeleble en las memorias de todos aquellos que han vivido para pensar. Siguiendo su propuesta mnemotécnica, como apertura a la creación de un orden simbólico que incida directamente en la vida de aquel que lleva a cabo este arduo trabajo de creación, se intentará esbozar el alcance y magnitud de la obra del Nolano.

¹ En su logrado trabajo, *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Miguel Granada explica que la intención de Giordano Bruno a lo largo de su obra era la de una reforma moral intercedida por la reorientación de las facultades humanas por medio del ejercicio del intelecto. Incluso afirma que el filósofo que lleva a cabo la libertad de pensar y cuestionar sobre el mundo se sitúa en un plano epistemológico y ontológico superior, en comparación al ciego vulgo que no ejercita su intelecto, sino que sólo vive en las pasiones del cuerpo. El proyecto del Nolano se encuentra inmerso en los lindes entre lo político y lo religioso. Lo que supone ya ser una tarea de gran riesgo. Ejemplo de ese arduo trabajo, ha sido Sócrates, del que trágico deceso es anécdota común en la filosofía. Carl Jung, quien a lo largo de su vida se interesó por el hermetismo y el pensamiento oriental, también encuentra paralelos entre la obra alquímica y el campo moral-intelectual: “Siempre se insiste en la importancia, más aún, en el carácter imprescindible del entendimiento (*mens*) y de la inteligencia, y no sólo porque para lograr una obra tan difícil es necesaria una inteligencia más vigorosa que la habitual, sino porque, como se admitía, en el espíritu del hombre mora una especie de fuerza mágica capaz de transformar la materia. [...] Dorn establece un perfecto paralelo entre la obra alquímica y el cambio moral-intelectual del hombre. [...]” JUNG, C., *Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid, España, 2005, pág. 174.

INTRODUCCIÓN.

Tarea de la filosofía de las formas simbólicas.

A partir del giro copernicano de Kant, que consiste en dejar de buscar en el objeto las categorías que den cuenta de él, para pasar a analizar las formas puras de la conciencia que posibilitan todo conocimiento, Cassirer propone buscar esas categorías puras de la conciencia en las variopintas manifestaciones humanas, –que a partir de ahora se denominarán cultura-, que no sólo sirven para ordenar el caos de las impresiones sensibles, sino que imprimen un sello característico a esas impresiones sensibles de acuerdo a cada época. Lo que quiere decir lo mismo que: todo aquello que se nos presenta como un fenómeno, tiene esa apariencia determinada, por las formas que posibilitan que se nos presente. Sin embargo, Cassirer piensa que en esas manifestaciones se pueden encontrar rasgos particulares de conformación de lo real, que dan cuenta de modos típicos de visión del mundo. Es decir, que esas categorías que ordenan la intuición sensible son susceptibles de ser analizadas a partir de estadios de su desarrollo². Estos estadios habrán de ser analizados a pesar de la heterogeneidad y multiplicidad de su manifestación pues tienen entre sí algo en común que permite analizarlos en un estudio sistemático. Cuando Cassirer se refiere a “sistematizar” lo que intenta poner de manifiesto es la necesidad de pensar la multiplicidad de las manifestaciones humanas desde un horizonte filosófico que permita comprenderlas a todas ellas. “[...] De ahí que la ‘Filosofía de las formas simbólicas’ no pueda ni quiera ser un ‘sistema’ en el significado tradicional de la palabra. Lo que he tratado simplemente de dar son los ‘prolegómenos de una futura filosofía de la cultura’. [...]”³.

Cabe decir que esas formas de organización cultural se dan con predominio en la actividad práctica-inmediata por sobre la teórica-meditativa, aunque siempre estén presentes ambos polos en la actividad humana. Por lo tanto, no son ni un reflejo de lo interior que organiza, ni de lo exterior que es organizado, sino que surgen orgánicamente en la interacción de estos dos límites. Cassirer

² Roberto González acentúa la estructura ascendente y escalonada de la propuesta del filósofo alemán desde lo primitivo hacia lo abstracto; lo cual no deja de ser cierto, más huelga advertir que en esa aparente linealidad siempre hay encuentros de diferentes estadios de desarrollo, es decir, que las lógicas del pensamiento primitivo no se borran completamente y que tampoco se trata de lógicas estáticas hechas de una vez y para siempre, sino que hay un continuo entramado y desarrollo de éstas, y que, así como a partir de su desarrollo abren posibilidades a nuevas lógicas, conservan, también, rasgos de los procesos anteriores. “En torno al habitar simbólico y la apertura del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer” en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, D.F., UNAM, vol. 9, mayo-agosto, 2012, pp. 215-233.

³ CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975, trad: Carlos Gerhard, pág. 213.

sitúa al deseo como la facultad primera que se antepone a lo que en el psicoanálisis freudiano se llama principio de realidad⁴, es decir, que la conciencia no acepta la impresión sensible dada en su inmediatez, sino que vislumbra un deber-ser que le calce mejor a su deseo; desarrolla otro modo de aprehender la realidad. Aquí yace, entonces, la chispa de la capacidad creadora de la conciencia frente a la realidad y, una primera oposición entre yo y no-yo. Entre más se refinan y complejizan los modos de aprehensión, se hace más patente, también, la distinción entre el que actúa y sobre lo que se actúa. Cada forma peculiar en que la cultura establece esas distinciones, a opinión de Cassirer, revela los estadios de desarrollo que ineludiblemente están ligados a condiciones de vida materiales y espirituales⁵. La sucesiva emancipación de la humanidad de la naturaleza lleva asimismo un nuevo marco de relaciones que no se encuentra ya solamente en las condiciones técnico-materiales, sino que es de un orden ideal; el hombre depende de una formación cultural para hacerse apto en ese particular mundo humano.

Cassirer parece estar más cerca de la posición gnoseológica-aristotélica, en la que hay una correlación entre los sentidos y el conocimiento. Por lo tanto, hay grados en los que se conforman la experiencia sensible y el conocimiento; desde la percepción sensible, pasando por la experiencia, la imaginación, hasta llegar a la razón que es el culmen y la característica peculiar del hombre.

⁴ En el argot psicoanalítico se le conoce como *sublimación* al proceso en el que el yo insatisfecho con su principio de realidad, intenta imponer un nuevo orden que sea medio más propicio para cumplir con su principio de placer. Arnold Hauser en su libro *Teorías del arte. Tendencias y métodos de la crítica moderna*, hace una revisión del concepto freudiano de sublimación, en el que resalta lo inconsciente y lo consciente como elementos constitutivos en la sublimación; lo práctico-inmediato representa la actividad inconsciente, instintiva; por su parte lo teórico-meditado pertenece a lo consciente, lo reflexionado, cfr. pág. 51. En la obra del filósofo alemán Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, se puede encontrar una exposición en extenso referente al concepto freudiano, *principio de realidad*, cfr. pp. 144 y ss.

⁵ En este sentido es cuestionable la posición que toma María Amilburu en su trabajo “La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer” en: *Pensamiento*, National Distance Education University, no. 2009, 1998, pág. 21, quien señala que la cultura se hereda insubstancialmente, es decir que no le corresponde el mismo estatuto ontológico que le podría corresponder en todo caso a la herencia genética, y que es el hábito lo que permite adquirir las formas culturales. El problema de este argumento, a mi parecer, es que se concibe al ser humano en desarrollo en un campo neutral en el que sólo le atañen las acciones de los otros seres humanos, siendo ajeno a los objetos que le rodean, al clima específico que le corresponde a su situación geográfica, etc. No niego que a la dimensión cultural se le pueda atribuir un estatuto diferente al de los objetos materiales, en tanto que conforma la subjetividad; pero, pienso que es indispensable señalar que no se debe, ni se puede ignorar que las condiciones técnico-materiales de una época son un factor co-determinante en la conformación del espíritu. De otro modo se tendría un sesgo del concepto *cultura* que traería consigo consecuencias de dimensión importante. Para tal encomienda Marcuse distingue entre cultura y civilización; asignando a la primera una consanguinidad con el concepto de libertad y al último con el de necesidad: “[...] Esta opinión ha encontrado expresión en la distinción entre *cultura* y *civilización*, según la cual “cultura” se refiere a cierta dimensión superior de autonomía y realización humana, mientras que “civilización” designa el reino de la necesidad, del trabajo y del comportamiento socialmente necesarios, en el que el hombre no se halla realmente en sí mismo y en su propio elemento, sino que está sometido a la heteronomía, a las condiciones y necesidades externas. [...]” MARCUSE, H., *Ensayos sobre política y cultura*, México, Artemisa, 1986, trad: Juan Ramón Capella, pág. 59.

Aunque para Cassirer, la peculiaridad del hombre no se encuentra en la definición aristotélica de *animal racional*, sino en la de *animal simbólico*. Esto no significa una oposición a la concepción del Estagirita, sino una ampliación. En el polo opuesto, se encuentra la propuesta platónica, en la que el conocimiento se encuentra en un plano diferente al de los sentidos, es decir, en un plano trascendente; posición gnoseológica con la que Cassirer no empatiza. Pero, en cambio, sí encuentra en la actividad filosófica de Sócrates una cuestión de fondo en torno a la que giran sus esfuerzos, a saber: *¿qué es el hombre?* Por medio de esta indagación filosófica de corte socrático, se dispone Cassirer conocer al ser humano en su interrelación y en los productos de su actividad, en donde se dibujan los continuos límites de lo que significa ser-humano; y no sólo a pasar revista en la soledad del claustro, analizando las sombras de lo que nunca fue y que no será, porque el humano encarnado rompe continuamente los moldes que intentan apresarlo en una figura fija. Por lo tanto, la propuesta de Cassirer no deja de ser una aproximación, un intento por esclarecer, en primer momento, los factores que están en juego en la conformación de la subjetividad humana y, como segundo momento, la relación de esas subjetividades en lo que puede ser llamado realidad social; sin embargo, esta potencia se encuentra en considerar su objeto de estudio como un móvil que se desarrolla continuamente y que difícilmente se podría agotar en una definición única y estática. El reconocimiento de este límite no es un fracaso de la tarea filosófica, sino un marco de referencia que deberá estar presente, y también, en constante reelaboración. En todo caso, al no llegar a un punto último del que se puedan derivar reglas unívocas en el orden biológico, ético y político, se zanja la utilización de esta propuesta como herramienta de control y coartación de las posibilidades de desarrollo humanas; antes bien, es la invitación a explorar un campo fecundo en el que el ser humano como ser activo y creador irrumpa continuamente.

No basta, pues, con describir al humano en su aspecto físico o en su composición biológica, ni en esencia general; sino sólo a través de la interacción con él se le puede conocer. En esa búsqueda implacable de sus límites, se funda esta nueva actitud antropológica –que Cassirer retoma de Sócrates– porque, para el tábano de Atenas ya no era fundamental la constitución ontológica del mundo, -aunque sí la trató-, sino que el acento lo pone en el ámbito del ser humano; y es precisamente esta actitud la que Cassirer adopta como propuesta de aproximación, es decir, como actitud epistemológica. Posteriormente a la filosofía crítica kantiana se puede decir que se considera al ser humano como conciencia, y este concepto se convierte en fundamental y

constitutivo de él⁶. Dado ese paso es posible hablar de otro enfoque, a saber: el fenomenológico. Siguiendo estos hilos conductores, Cassirer propondrá una antropología de corte fenomenológico; se trata de antropología en tanto que investiga qué es el ser humano, pero sólo desde la interacción de sus modos de manifestación, es decir, desde sus producciones culturales que posibilitan un acercamiento a él como ser que se constituye en comunidad. Y mantiene un enfoque fenomenológico, en tanto que sigue la veta de la filosofía crítica, desde el marco trascendental que Kant ha mostrado que es fundamento y posibilidad del conocimiento. Cassirer piensa que, a pesar de los grandes adelantos de disciplinas como la etnología, la psicología, la antropología, la historia, la lingüística, etc., no se ha logrado unificar ese amplio bagaje en un abordaje sistemático⁷. La continuación y ampliación de la propuesta kantiana que pretende Cassirer busca un criterio lo suficientemente sólido que sirva para ordenar sistemáticamente las manifestaciones del quehacer humano. Cassirer no piensa encontrar un principio trascendental que fundamente el conocimiento humano, sino la forma en que las funciones cognoscitivas se hacen presentes en la cultura. Claramente su propuesta apunta a una filosofía de la cultura y no a una metafísica trascendental o bien, a una ontología. Llama a su propuesta *Filosofía de las formas simbólicas*, a la que dedica gran parte de su obra; formalmente tres tomos alrededor de 1923-1929⁸, -aunque gran parte de sus obras esbozan y rondan los mismos problemas desde diferentes aristas-, en los que se ven correr ríos de tinta y años de su vida como investigador de la cultura.

Cassirer sigue el planteamiento del idealismo alemán consistente en que el espíritu, como manifestación de la naturaleza, se revela a sí mismo en la objetivación de formas que le permiten

⁶ La diferencia entre la *Filosofía de las formas simbólicas* y la psicología radica en la vena crítica de la primera, es decir, que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia de la conciencia y, la última las explica en su aparecer empírico, desde el marco causa-efecto. Cfr. CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pp. 65 y ss.

⁷ “[...] se habla de un hombre entendido ya como voluntad, ya como razón, ya como sensibilidad, ya como libido, ya como fin en sí, ya como puente tendido, etcétera. Reportando como producto final, la visión de un hombre fragmentado en sus partes.” GONZÁLEZ, R. “En torno al habitar simbólico y la apertura del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer” en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, D.F., UNAM, vol. 9, mayo-agosto, 2012, pág. 223. Una vez más la opinión de este autor abre la pauta para considerar que el abordaje desde un solo frente trae consigo una visión sesgada que no repercute solamente en los resultados teóricos de las distintas disciplinas que intentan entender al hombre, sino que en el orden práctico-regulativo también se ve reflejada la insuficiencia de no llevar a cabo una visión de conjunto.

⁸ Los años que separan estos tres tomos reflejan, no sólo el sostenido interés por problemáticas muy particulares sino, también, un proceso de sedimentación intelectual. En 1944 se publica *Antropología filosófica* como un intento por esclarecer y presentar una versión resumida de los tres tomos de *Filosofía de las formas simbólicas*, así como un ajuste de cuentas con el propio desarrollo intelectual que el autor alemán ha tenido en ese largo trecho. El libro se publica originalmente en inglés y en él se pueden ver en amplio panorama los trazos generales que bordean las obras anteriores, por lo que, esta obra de madurez también servirá de eje central en la exposición del capítulo dedicado a Ernst Cassirer.

dar cuenta de lo real. El aporte de Cassirer consiste en ampliar el análisis fenomenológico de la subjetividad hacia manifestaciones como el arte, el lenguaje, el mito y las ciencias, los rasgos de parentesco de esas manifestaciones con el momento histórico de la conciencia, y el valor de cambio que tienen ellas entre la conciencia que conoce y el objeto que se le aparece. Estos diferentes caminos que el espíritu horada, -a pesar de su heterogeneidad-, posibilitan que él mismo reconozca a través de sus creaciones simbólicas sus propias determinaciones como conciencia. Si bien el acento de esta filosofía está en la estructura que es común a la multiplicidad de manifestaciones humanas; de fondo no busca el origen último de esas, sino su concordancia en la función. “[...] Ella no busca –dice Cassirer- una unidad de *fondo* entre lenguaje y religión, sino que debe preguntarse si entre ambos, como productos enteramente independientes y peculiares, puede descubrirse una unidad de *función*. [...]”⁹ La unidad, en todo caso, yace en el alma humana, -en tanto que es quien produce el abanico de manifestaciones que le permiten apropiarse del mundo-, y en los procesos por medio de los cuales aprehende las intuiciones sensibles. Llegado a este punto, Cassirer aclara que, para llevar a cabo tal empresa, es necesario recurrir a ciencias descriptivas que aporten un panorama amplio del curso de la cultura a través de la historia. Así como el médico necesita de la anatomía como disciplina descriptiva –entre otras disciplinas más-, para comprender la relación de función que guardan los diferentes órganos entre sí. Su propuesta no se limitará simplemente a hacer una descripción y clasificación de dichas manifestaciones culturales. Se propone integrarlas en una visión de conjunto, desde cuyo horizonte se pueda dar cuenta de ellas. El presupuesto del que parte esta filosofía es que hay unidad en las manifestaciones de la naturaleza humana y que el abordaje para encontrarla no es a partir de una definición ontológica, sino funcional¹⁰.

Una de las ventajas del enfoque de Cassirer es que el interés por lo que sea el hombre y el universo adquiere distintos grados de profundidad en el mito, el arte, la historia, la religión y el derecho. Por lo que no es un asunto solamente teórico, sino que también es de interés práctico-regulativo. Cassirer piensa, por ejemplo, que a partir de la propuesta astronómica de Copérnico se sientan las bases para hacer una nueva antropología de corte racional-abstracto; ya que la antropología

⁹ CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas. II, El pensamiento mítico*, México, FCE, 1972, pág. 311.

¹⁰ Funcional es entendido como un conjunto de relaciones de una realidad. Para una exposición amplia de la historia de este concepto se puede consultar la obra FERRATER, J. *Diccionario de filosofía. Tomo II*. Madrid, España, Alianza, 1979, pp. 1297-1301. Y la exposición en extenso de este concepto se encuentra en el apartado 2 de esta obra. Por el momento baste aclarar que la definición de orden funcional explica las relaciones dentro de un conjunto, y la ontológica describe los elementos de ese conjunto.

primitiva estaba cimentada en una racionalidad mágico-religiosa; pero niega la posibilidad de que se pueda definir de una vez y para siempre al ser humano como si se tratase de una *proposición geométrica*. Por eso, el interés de indagar en la lógica de la religión y del mito, en la que se concilian varias contradicciones que no podrían ser acatadas por una lógica formal ortodoxa. Lo que permite hablar del ser humano desde una óptica más amplia. En paralelo al esfuerzo notable de este autor se pretende entender lo que es el símbolo en los diferentes momentos de la historia en los que el espíritu humano se ha dado la tarea de elaborar condiciones de posibilidad específicas que le revelen matices de lo real existente.

CAPÍTULO I. La filosofía de las formas simbólicas.

1. Sobre el concepto de símbolo.

Para Cassirer, la vida de todas las especies se encuentra limitada a la existencia finita. Lo que quiere decir que cada miembro de la especie debe comenzar de nuevo a configurar su mundo y aprender a vivir en él. Pero esto no sucede para los miembros de la especie humana; pues con la conquista simbólica han logrado vencer la muerte y la finitud. Por medio del símbolo, los seres humanos son capaces de transmitir sus experiencias, sus modos de ser y de hacer en el mundo. Por lo tanto, participar de esta especie significa, también, ser heredero de un modo de expresión que es capaz de ir más allá de lo que una vida individual permite y de las experiencias de mundo que han estado presentes en tiempos remotos. El símbolo hace del mundo natural, mundo humano. Con la inauguración del reino simbólico, el ser humano no sale de la naturaleza como quien, tripulando una nave espacial, sale de la atmósfera terrestre; sino que, a partir de los elementos ya existentes en el orden natural, -por obra de su peculiar actividad espiritual-, alcanza un nuevo sentido de realidad. Esta actividad significativa abre la posibilidad de utilizar las impresiones sensibles para expresar nuevos sentidos. Es decir, el ser humano desborda la impresión sensible y funda nuevas condiciones de posibilidad; habilitando así un campo más amplio en el cual el espíritu torna de la pasividad a la actividad de su propia producción.

“[...] Por medio de la actividad simbólica –dice María Amilburu- el hombre confiere el sentido, y aunque no pueda dar el ser en términos trascendentales, sí puede dotar de sentidos nuevos a las cosas, convirtiéndolas en algo distinto sin necesidad de alterarlas físicamente. Y así, por ejemplo, puede tomar una piedra y convertirla en “arma” o en “frontera”, en “adorno” o en “regalo” sin necesidad de ejercer ninguna acción física que la modifique. [...]”¹¹

Las formas simbólicas de las que se vale el ser humano no son una herramienta como un clavo o un martillo, -aunque estas herramientas también puedan ser consideradas condiciones de posibilidad en un sentido material-, que por medio del trabajo físico alteran lo material y le dan una nueva forma. El quehacer de estas formas no tiene que ver con la manipulación material, sino con la alteración de la forma intelectual, es decir con el significado. La cultura, -entendida como este

¹¹ AMILBURU, M., en “La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer” en *Pensamiento*, National Distance Education University, no. 2009, 1998, pág. 18.

conjunto de mediaciones espirituales-, por lo tanto, no es un espacio aparte en el que suceden los fenómenos humanos. No hay un afuera de la visión cultural, en tanto que no es un lugar; sino antes bien, debe ser considerada como una función de percepción, esto es una visión particular de la que el espíritu participa. De este modo, el espíritu se autodetermina según una regla que él mismo se impone para ordenar lo que se le presenta como real. El ser humano está sujeto, sobre todo, a las determinaciones que él como conciencia determinante se da a sí mismo en forma de cultura. Las formas simbólicas son el esfuerzo libre, -en tanto que él mismo se da la regla para determinarse-. que el espíritu imprime a sus facultades para ordenar su sentido de mundo.

Para Cassirer, el carácter racional que se le ha atribuido al humano es insuficiente para entender la totalidad de sus manifestaciones. En cambio, le parece que la actividad simbólica de éste da cuenta con mayor fidelidad de ese orden de manifestaciones sin reducirlo a uno solo. “[...] El lenguaje y la ciencia –dice Cassirer- son abreviaturas de la realidad; el arte, una intensificación de la realidad. El lenguaje y la ciencia dependen del mismo proceso de “abstracción”, mientras que el arte se puede describir como un proceso continuo de “concreción”. [...]”¹². Si bien, tanto la intensificación como la abreviación son el producto de un proceso de identificación de elementos simples, es decir, un análisis; y la re-elaboración de un conjunto que muestre los rasgos que se han considerado importantes, es decir, una síntesis; ambos tienen de fondo la reflexión como punto de apoyo para posibilitar modos más elevados de aprehensión. La actividad simbólica abarca manifestaciones como las explicaciones mítico-religiosas en las que frecuentemente pueden encontrarse formulaciones confusas o contrapuestas; o excedentes de sentido en que algunas proposiciones lógicas rebasan los términos que las contienen, como en las metáforas del lenguaje literario. Este amplio abanico de manifestaciones forma parte de la cultura. Las señales se refieren únicamente al mundo natural; una representación para un significado. Los símbolos no tienen un significado rígido, estático; sino que son totalmente flexibles y permiten abarcar diferentes representaciones. El símbolo es infinitamente dúctil, va de la representación universal a la multiplicidad. Es la llave al mundo propiamente espiritual; pues funda, a partir de las intuiciones sensibles, un nuevo reino que adquiere sentido para aquel que, como él, participa de esa peculiar actividad significativa; y que, como centro regulador de las impresiones sensibles, yacente en la conciencia, les imprime su sello característico a toda representación sensible.

¹² CASSIRER, E. *Antropología filosófica. Essay of man*, México, FCE, 1945, pág. 214.

Para que el conocimiento sea posible, es necesario que se distinga entre posibilidad y actualidad. Y es el símbolo el que, como perteneciente al orden ideal, permite ir más allá de las impresiones sensibles¹³. “El símbolo es una configuración libre –dice González- que se ha derivado de la capacidad creadora y autónoma del espíritu. [...] El espíritu es su propia actividad, o mejor dicho, el espíritu es en su actividad propia. [...]”¹⁴. A partir de este rebasamiento, el ser humano redefine constantemente la cadena causal de los fenómenos y de él mismo como perteneciente a cadenas causales. La autarquía propia del espíritu es lo que le posibilita esa capacidad creadora que le distingue; lo que trae consigo la apertura al campo práctico-moral. Gracias a la imaginación simbólica el ser humano rebasa el ámbito de lo inmediato, fundando así, el campo espiritual. Esta actividad consiste no sólo en reproducir los elementos intuidos sino en re-crearlos, en hacerlos claramente distinguibles del resto y, además, les adiciona la posibilidad de nuevos significados. La inmediatez del lenguaje expresivo o táctil no limita la potencia creadora del símbolo; a partir de los elementos sensibles que posee, ordena, da sentido y hace mundo.

Para horadar la superficie de la apariencia sensible, se requiere un esfuerzo. Las vías que el espíritu sigue para alcanzar esa meta no son siempre las mismas; y al alcanzarla revela los puntos de fuga que ha seguido. El concepto abstracto de la elaboración científica; y la percepción estética del arte dan cuenta de esa capacidad de incidir en la realidad con distintos filos, así como de la versatilidad y hondura de la actividad humana. Si bien proceden de distintos modos, cada una de estas manifestaciones exalta un aspecto de lo real, sin embargo, no la abarcan ni agotan en su totalidad. Las formas simbólicas que cada grupo cultural desarrolla vienen a ser, pues, la objetivación de las potencialidades del espíritu; es decir, el terreno en el que se pueden encontrar las pisadas que el espíritu ha dejado en su despliegue y los ecos mudos de las voces que no han logrado concretizarse; en fin, los logros y desavenencias que han ocurrido. Pero, para acceder a ellos, hace falta el constante ejercicio de interpretación.

Las formas simbólicas son mediaciones que posibilitan el tránsito del espíritu por las condiciones de posibilidad que ha descubierto y se ha dado a sí mismo para aprehender el mundo. Ya sea por

¹³ La distinción que se hace aquí pertenece al orden teórico-expositivo; dado que toda impresión sensible se halla mediada ya por la actividad simbólica. Es decir, las condiciones de posibilidad de la intuición sensible están sujetas a un marco socio-histórico y, por lo tanto la posibilidad-significado construida por la conciencia es el sello que el espíritu imprime a sus representaciones.

¹⁴ GONZÁLEZ, R. “En torno al habitar simbólico y la apertura del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer” en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, D.F., UNAM, vol. 9, mayo-agosto, 2012, pág. 219.

la lejanía del tiempo o por la habitualidad del uso de esas formas, el espíritu comienza a concebirlas como producciones independientes y autónomas. El olvido del origen de esas formas no limita el ulterior desarrollo de nuevas formas simbólicas; pero tampoco restringe la vuelta de tuerca a la pregunta por el origen de esas formas, que es justamente lo que intenta hacer la *Filosofía de las formas simbólicas*. Es el concepto de *preñez simbólica* del que Cassirer se vale para explicar que los modos de la percepción sensible están llenos de sentido, es decir que los elementos presentes en esa intuición guardan cierta tensión entre sí, y que es precisamente esa tensión la que hace surgir un excedente de la simple apariencia sensible: como la gota de savia que mana del tronco de un árbol, así mana el sentido en la percepción. Gracias a estas tres facultades se hace posible la conformación de una realidad articulada: expresión, representación y significación. Por lo tanto, el concepto de símbolo va adquiriendo distintas dimensiones en el devenir de la cultura; no tanto por los diferentes objetos a los que se refiere, como sí por los intereses y relaciones que envuelven a la humanidad para dirigir sus fuerzas intelectuales en el mundo.

2. Sobre el concepto de substancialidad y funcionalidad.

La importancia en el presente trabajo de realizar un análisis de estos conceptos dentro de la obra de Cassirer radica en que son hilos conductores de las modalidades del pensamiento. Es decir, que permiten entender el plano en el que la conciencia enmarca las relaciones de lo real existente. Además de que, *grosso modo*, permiten hacer una primera clasificación de los principios operantes dentro de ciertas lógicas de organización. Para aclarar estos conceptos se hace uso de lo que Cassirer denomina pensamiento mítico y pensamiento teórico. La antítesis de estas formas particulares de conformación de lo real no tiene que ver con la diferencia de las categorías que posibilitan esa conformación, -como se verá más adelante son las mismas categorías, pero en diferentes estadios de desarrollo-, sino con el *modo* que emplean para ordenar lo caótico de las intuiciones sensibles, esto es funcional o substancialmente.

La característica peculiar del pensamiento mítico es la fusión de las formas lógicas con cuerpos materiales, es decir, los referentes para cualidades o facultades son siempre cuerpos concretos. El caso opuesto se observa en el pensamiento teórico en el cual se piensan leyes abstractas, independientes de los cuerpos; es más, los cuerpos y sus cualidades particulares son el resultado de esas leyes. Ambas modalidades del pensamiento forman una totalidad de relaciones referenciales:

para el pensamiento mítico, ese conjunto de referencias emana siempre de las relaciones concretas de lo corporal. Y para el pensamiento teórico esas relaciones son ideales y se desvelan en los cuerpos en tanto que son la estructura interna de los mismos. Para aportar una tipificación más, Cassirer afirma que, en el pensamiento teórico se hace uso de una operación crítica, -del juicio sintético-, en la que se asignan diferentes estatutos a los elementos de esa totalidad, para después relacionarlos entre sí como unidad de lo diverso; es decir, tienen unidad en tanto que hay un juicio lógico que los relaciona entre sí. En cambio, en el pensamiento mítico la operación que se lleva a cabo -el juicio analítico- parte de la continuidad material de los elementos de esa totalidad, es decir, de la unidad conceptual; sus elementos son subsistentes en sí mismos, en tanto que corporalmente se encuentran en el mismo plano del ser.

La diferencia entre el modo substancial característico del pensamiento mítico y el modo funcional presente en el pensamiento teórico radica en la distancia que toma la conciencia de la intuición sensible, elevándose ambos -aunque con resultados diferentes- a la creación de su propio campo de dominio. En el distanciamiento del pensamiento teórico, se hace patente, cada vez con mayor claridad, el polo de la unidad trascendental de la apercepción, que unifica y posibilita la continuidad lógica de las intuiciones sensibles. Cassirer nos ofrece esta lectura kantiana que, a efecto de acentuar las diferencias entre las modalidades del pensamiento, resulta provechosa para entender el tránsito de una forma substancial a una funcional:

“[...] Mientras que el pensamiento teórico a medida que avanza va desarrollando más definidamente la forma de la ‘unidad sintética’ como una ‘unidad de lo diverso’, estableciendo pues una *correlación* de lo uno y lo múltiple, el pensamiento mítico sólo conoce una relación *alternativa* entre ambos. [...] La unidad *funcional* de la conciencia, a la que tiende el pensamiento teórico, postula la diversidad para franquearla simultáneamente, para disolverla en la forma pura del pensamiento. El modo mitológico substancialista de pensar unifica lo plural o bien pluraliza lo uno. Aquí sólo hay coincidencia o divergencia, pero no esa peculiar unión de lo diverso que se efectúa en la síntesis puramente intelectual de la conciencia y en su específica forma lógica de unidad, en la ‘unidad trascendental de la apercepción’.”¹⁵

No quiere decir que en la intuición sensible mítica no esté presente la unidad trascendental de la apercepción, sino que aún no se diferencia, ni es reconocida por la conciencia. Por eso, para el

¹⁵ CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. II, El pensamiento mítico*, México, FCE, 1972, pág. 209, en Nota 23 a pie de página.

pensamiento mítico la unidad de lo diverso, como punto de partida epistemológico, no se encuentra fundamentalmente en un principio lógico-trascendental, -como sí sucede de hecho en el pensamiento teórico-, sino en uno intuitivo-material. Cabe aclarar que para Cassirer este tránsito de la conciencia en el reconocimiento de las condiciones de posibilidad de su experiencia, y su consiguiente idealización de las leyes que rigen el orden material es un proceso largo que presenta diferentes etapas localizables en las manifestaciones culturales. Teóricamente se hace esa distinción para fines de claridad en la exposición, pero, de facto, se dan como una amalgama en la que los procesos pueden sucederse o antecederse.

3. Tiempo, espacio y número como conceptos que posibilitan la conformación de las modalidades del pensamiento.

Como ya se ha señalado, Cassirer se vale del marco trascendental kantiano, en el que los objetos no aparecen a la conciencia ya dados en-sí, sino que la conciencia en un acto autónomo y espontáneo aprehende los objetos en la intuición sensible, pasándolos por el tribunal de legaliformidad (*Gesetzmäßigkeit*) perteneciente a las categorías trascendentales del entendimiento y a las intuiciones puras de la sensibilidad. Para que la conciencia pueda disponer de las intuiciones sensibles en ese marco de referencia necesita presuponer la idea de orden¹⁶. Este *principio de razón*, es decir, la idea de orden en lo sensible es introducida por la conciencia para unificar lo diverso de la experiencia en un todo sistemático. La apertura al mundo no es simple percepción ciega, sorda y muda; sino que ésta requiere de un esfuerzo espiritual para hacerse una imagen más o menos nítida de lo que se le aparece. Esta posición que la conciencia adopta es decisiva, en tanto que son las coordenadas que posibilitan las condiciones sobre las que se puede construir mundo. Espacio, tiempo y número no sólo posibilitan la experiencia de la conciencia, sino que también son el marco de posibilidad de los objetos que se le presentan. Fuera de este marco no habría ni objeto ni experiencias posibles para la conciencia. A partir de algunas patologías que afectan la percepción

¹⁶ Esta idea de orden corresponde al concepto de esquema; “[...] Sin embargo, hay una diferencia tajante y de principio entre “esquema” e “imagen”, pues la imagen es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva, mientras que el esquema de conceptos empíricos es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura a priori en y por el cual se hacen posibles las imágenes, [...]” CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pág. 194. Por lo tanto, esta idea de orden difícilmente puede ser descrita desde las imágenes a las que ha servido como marco de posibilidad, aunque el continuo desenvolvimiento del lenguaje arremete constantemente esta empresa.

se revela que, si se rompe ese entramado de relaciones, cambia a su vez el modo en que se articula la experiencia de la conciencia.

Para Cassirer, conocer es diferenciar las impresiones sensibles en distintos estratos de causas y efectos. Es ir más allá de la percepción sensible: “[...] El concepto de causa y efecto ha de “esquematzarse” en la intuición, ha de crearse un correlato y una contraimagen espacial o temporal. [...]”¹⁷; por lo tanto, la idea de causalidad es producto de una síntesis intelectual, en tanto que debe unir en sí misma diferentes representaciones y encadenarlas en una idea particular. Logrando, así, tener puntos de referencia en el intrincado aparecer de las intuiciones sensibles, como si se construyera a sí misma un mapa vivo y lleno de sentidos. Esta idea de causalidad no da cuenta del ser de las cosas; sino que responde al acontecer y esto lo hace bajo el criterio de reglas fijas de sucesión y cambio. Las cualidades que la conciencia percibe de un objeto no dependen simplemente de la intensidad con que se presentan, sino de la capacidad que tiene la conciencia para encontrar la legaliformidad de dicho objeto. De aquí que el concepto de verdad se encuentre empapado constantemente de estratos empíricos en los que la conciencia aprehende diferentes grados de legalidad en sus representaciones. La forma particular que adopta la conciencia para la conformación de la intuición es un posicionamiento espiritual; lo que quiere decir que la modalidad de la lógica operante en la conciencia influye en la representación que tiene del objeto.

Una vez que la conciencia conoce, que aprehende las causalidades y efectos, comienza a agrupar las intuiciones sensibles en distintos ámbitos del ser. A unos les confiere el estatuto de fundamental y necesario; y a otros sólo el de dependencia y contingencia. Para decirlo de otra manera: todo particular que se presenta a la intuición sensible es uno y existe; pero le es asignado un lugar, una objetividad, porque se lo considera perteneciente a un todo universal. No cabría pensarlo fuera de ese todo. De no calzar habría que repensar ese particular y asignarle un ámbito en el todo, o bien, replantear el alcance del todo para que ese particular tuviera un lugar asignado.

Las representaciones adquieren un carácter de orden, objetividad y universalidad en tanto que son despojadas de su contingencia para ser determinadas según un marco específico. Este marco no revela lo trascendente de las cosas representadas, sino que da cuenta de cuáles son los criterios que se utilizan para dar unidad a ese conjunto de representaciones que se le presentan a la conciencia. Los criterios que le permiten hacerse una imagen del mundo son el factor de permanencia, de

¹⁷ CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975, trad: Carlos Gerhard, pág. 50.

constancia y legalidad lógica. Las impresiones sensibles deben ajustarse a esos criterios para quedar adosadas a la estructura lógica operante. La búsqueda de semejanzas en las impresiones sensibles permite, tanto al pensamiento mítico como al teórico, la creación de conjuntos ordenados y fijos en los que se agrupan los objetos de lo real existente.

Cassirer piensa que el cuerpo humano es el primer punto de referencia de las distinciones de lo existente; esto es, el núcleo fenomenológico de la conciencia. A partir de él y la distinción de sus partes se vacían en el lenguaje las relaciones lógicas que le permiten aprehender el mundo de los objetos y su relación con ellos, como “cerca”, “lejos”, “aquí”, “allá”, etc¹⁸. Las formas de aprehensión que utiliza están posibilitadas por los conceptos puros de espacio, tiempo y número. Para decirlo de otra manera; en la conformación lingüística hay una relación analógica con el esquema trascendental que opera en la conciencia. Si bien los términos lingüísticos que la conciencia emplea para aprehender lo *exterior*, son al mismo tiempo las categorías puras que posibilitan esa experiencia, se encuentran matizados en la exposición empírica del lenguaje; es decir, no son reflejo fiel de esas categorías puras, sino que, en tanto que están cargados de contenido sensible, adquieren el sello distintivo del *modo* y del estadio de desarrollo en que se encuentra la conciencia. Se puede ver aquí, cómo no hay una aprehensión mecánica, sino que el *producto final* que utiliza la conciencia para referirse al mundo es dinámico y se encuentra en constante construcción.

En el pensamiento mítico no hay una distinción tan acabada de los estratos que lo conforman como sí la hay en el pensamiento teórico, -recordemos que en el primero hay una idea de continuidad material, y que las distinciones son siempre en ese plano corporal, por lo que los estratos presentes están fundidos más íntimamente que en la abstracción lograda en el pensamiento teórico-. Pero se puede apreciar la riqueza de sus formas en el relato mítico, en la imagen cósmica y en las prácticas de vida. Ya que, en estas manifestaciones, las categorías no quedan como simples formas vacías, sino que están ya ordenando el ámbito de lo real, intentando incorporar cada rincón de la experiencia sensible en la lógica operante. La astrología como sistema teórico en el que se ordenan

¹⁸ “[...] El yo no es ninguna substancia cósmica que aisladamente pueda ser pensada como existente, separada de todas las demás cosas en el espacio, sino que recién alcanza su contenido, su ser-para-sí, al saberse en un mundo con otras cosas, distinguiéndose de ellas dentro de esa unidad. [...]” CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pág. 112. Esas distinciones lingüísticas que le valen a la conciencia para representarse la experiencia *exterior* también le sirven para diferenciar más claramente su experiencia *interior*.

los elementos del cosmos es una *conquista espiritual* del pensamiento mítico. Esta conquista parte también de la percepción senso-espacial de lo existente, como lo hace la expresión lingüística; sólo que en sus manifestaciones particulares se aprecia el revestimiento que el espíritu da a esas nuevas formas de aprehensión. Para el pensamiento mítico los astros tienen gran influencia en la vida de la humanidad, ya que se encuentran en el mismo plano material. Recordando que el *modo* característico de este tipo de pensamiento, el substancialista, es en el que los límites entre lo ideal y lo material no están bien definidos. A partir de la antítesis luz-oscuridad y día-noche como intuiciones sensibles se conforman las ideas de espacio y tiempo. Pues representan polos en los que se pueden enmarcar un conjunto de funciones lógicas y representaciones sensibles.

3.1 El espacio.

Las condiciones de posibilidad de la intuición sensible articulan conjuntamente el sentido de realidad; sin embargo, serán estudiadas separadamente para favorecer la claridad de la exposición. En la Antigüedad, la construcción geométrica estaba íntimamente relacionada con el problema de la existencia; por lo que las condiciones de posibilidad de la teoría geométrica se encontraban, por decirlo de alguna manera, limitadas por la posibilidad de la existencia y las teorías en torno a ella. Por lo tanto, el espacio no corresponde únicamente a los datos ofrecidos por la vista; antes bien, es el modo en que los datos de los sentidos se ordenan en función de un conjunto de relaciones que se pueden vaciar en distintas representaciones y conceptos.

Las distinciones lingüísticas de lo espacial reflejan el desarrollo de la conciencia, su autoconocimiento. Dichas distinciones se valen de cualidades percibidas y sentidas, traducidas a relaciones espaciales. No quiere decir que sean un simple reflejo de dichas relaciones, sino que esa organización y distinción es producto de juicios que se encuentran orientados por una idea sistemática de orden. En principio, la determinación expresiva de los espacios parte del punto de aquél que hace tal distinción; paulatinamente es posible hablar del todo, sin necesariamente usar la referencia particular del *yo* como referente espacial. El centro particular del núcleo fenomenológico se ve remplazado posteriormente por un centro ideal abstracto. El proceso de distinción espacial de los objetos y su continua designación por medio del lenguaje es un camino necesario para que se reconozca ese esquematismo espacial trascendental operante en la conciencia. En el aumento de

la especificidad que logra el lenguaje en la designación espacial, es que logra también especificar las delimitaciones de su *yo* mismo, de lo otro y de su *yo* frente a otros *yo*es.

La espacialidad primitiva no funciona abstractamente; es un espacio de actividad inmediata, vivo. En esta concepción de espacialidad la conciencia manipula objetos; esto exige sólo la continuidad de la acción en una serie de pasos que se adquiere por hábito. La representación de un objeto rebasa la simple manipulación, ya que exige situarlo dentro de un conjunto ordenado desde el cual cobre un sentido particular que lo haga distinguible de los otros objetos. Por lo tanto, Cassirer sitúa la percepción del espacio mítico entre la percepción sensible y el espacio geométrico. La razón de ello se debe a que, la percepción del estadio primitivo, es una fuerza productiva espiritual que conforma la intuición sensible en un marco determinado, pero aún no se deslinda de la co-determinidad de las intuiciones sensibles, hasta llegar a una pura idealidad. En la representación del espacio cosmológico está presente ya la idea de un todo organizado que le da sentido a cada uno de los elementos presentes. La verdadera separación entre contenido y forma se lleva a cabo cumplidamente en el pensamiento abstracto de la geometría. Tanto para la conciencia mitológica como para la certeza sensible se requiere siempre de un referente en la intuición sensible. En la expresión lingüística mítica la conciencia presenta una amalgama curiosa entre las intuiciones senso-espaciales con las que se refiere al mundo y la idea de sacralidad. Esta idea, según Cassirer, posee un carácter de delimitación que consiste en retroceder frente a una determinada espacialidad que es considerada como diferente e inaccesible.

3.2 El número.

La postura crítica kantiana reconoce que hay relaciones que permanecen en las distintas representaciones, funcionando como fundamentos lógicos. Las relaciones pertenecientes a una de las categorías que posibilitan la experiencia son el número y la medida. El número homogeniza lo diverso de las intuiciones sensibles en un filamento abstracto para el que no son relevantes esas apariencias sensibles; en cambio sí lo son la sucesión y contigüidad como reglas a las que se sujetan las intuiciones sensibles. En algunas de las manifestaciones primitivas documentadas sucede lo mismo que con las cualidades del espacio; esto es, que no hay una distinción clara entre el objeto y la forma ideal que lo posibilita. Ejemplo de ello, a opinión de Cassirer, son los pitagóricos, para quienes el número viene a ocupar el lugar del objeto. Es decir, que conciben el número como

fundamento ontológico y no como una posible vía epistemológica que dé cuenta desde una arista particular. Ni la exaltación de las características sensibles de los objetos, ni la ontologización del número como fundamento rozan la pregunta por el principio de posibilidad que les da cabida. Esto no significa una deficiencia en la capacidad de entender el mundo. Las distintas formas en las que este proceso se lleva a cabo resaltan otras cualidades de la función de numerar. Por ejemplo, se acentúan los rasgos característicos de cada particular y se pueden reconocer amplios conjuntos de particulares, sin la necesidad de referirlos al número abstracto. Se podría decir que las formas de numerar que están co-determinadas con la intuición sensible son más coloridas, en tanto que brillan por sus particularidades concretas. Su magnitud es un rasgo distinguible a primera vista. Y por el otro lado, una vez que la ciencia abandona las representaciones de la experiencia sensible para expresarse, y da entrada al lenguaje abstracto del número, alcanza un nuevo grado de sistematización.

3.3 El tiempo.

Se ponen a prueba las intuiciones sensibles a partir de criterios como la permanencia o fluidez, lo idéntico o variable, lo fijo o lo cambiante. Y a partir de esas consideraciones se les asigna un lugar dentro de la totalidad. En la categoría del tiempo, esta prueba de legalidad temporal se lleva a cabo constantemente. Por ejemplo, cuando comprobamos si algo realmente pasó por el efecto que queda presente como una huella. Para Cassirer, hay estadios en los que para la conciencia no basta la contemplación de lo dado; intenta conocer, remontarse al pasado o extenderse al futuro sobrevolando las formas que ha creado para aprehender el mundo. Desde el presente, y con el batir de las alas de su conformación temporal, extiende su territorio al antes y al después. El acaecer, acción y pasión son, también, criterios que sirven a la conciencia para realizar la distinción de la temporalidad.

Cassirer tipifica la temporalidad en el pensamiento mítico; según él, en las explicaciones mitológicas el aspecto que más resalta es la temporalidad, a pesar de que en cuanto al contenido sean disímiles o presenten elementos dispares. El acento está puesto en la génesis, en la procedencia, que no se hace desde la repetición de leyes abstractas aplicadas a un pasado remoto, sino que aquí basta con el acaecer como marco de referencia universal. Esa génesis, a opinión de Cassirer, adquiere un carácter de sacralidad. Lo sagrado, entonces, no sólo es una delimitación

espacial, sino que también su origen temporal le asigna esas características que lo hacen resaltar del resto de los elementos de la totalidad. En la consideración temporal, indicar un momento trae consigo la relación de las otras dos formas temporales; por lo tanto, siempre hay una tensión entre presente, pasado y futuro.

4. El lenguaje.

El lenguaje, según Cassirer, exige una actitud espiritual en la que los modos de manifestación de la conciencia están regulados por el uso de las categorías. No se trata de un reflejo cristalino del objeto como en un espejo de agua, sino que el lenguaje palpita y vive como un organismo, tampoco es simplemente una herramienta. Por lo que se puede decir de su estructura, es una forma compleja de la que se pueden distinguir diferentes elementos, tanto biológicos, como arquitectónicos, aunque un análisis de este tipo no agota la riqueza de esta manifestación. En su forma viva se encuentra siempre como una corriente continua que fluye y se sedimenta en capas; cristalizando en nuevos elementos que sirven para expresar la experiencia sensible. Por lo tanto, si la finalidad del lenguaje no es reproductiva, sino constructiva y productiva, entonces habrá que considerar cómo se desenvuelve en los distintitos grupos humanos. Por un lado, están las manifestaciones lingüísticas que buscan la riqueza de la expresión y, con ello, la danza infinita de sus elementos; por el otro lado, están las que intentan atrapar en elementos fijos, de una vez y para siempre aquello a lo que se refieren. Las primeras corresponden a los conceptos lingüísticos, poéticos y míticos y las segundas a los conceptos lógicos y matemáticos.

“[...] El sonido –dice Cassirer- no “designa” ningún rasgo específico de la realidad “objetiva” sino que es más bien una mera emanación de los estados íntimos del ser que habla y la descarga inmediata de su tensión dinámica. [...]”¹⁹; por lo tanto, no basta con determinar los elementos materiales o técnicos del lenguaje, sino que su esencia está en la resolución de la tensión interna ante la necesidad de ordenar algo y asignarle un nombre que lo distinga y fije en la experiencia.

Cassirer parte de la identidad entre hablar y pensar, que se encuentra en el uso del término *logos* en los griegos, para resaltar cómo los sistemas de referencias que se usan para ordenar lo real

¹⁹ CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pág. 133.

implican una actividad, así como también una visión de mundo; y que no son un mero capricho azaroso, sino que responden a las necesidades y condiciones de la vida social. Es decir, que el lenguaje media entre lo infinito-indeterminado y lo determinado-finito, creando una relación entre dos reinos; el primero corresponde a lo sagrado que está más allá del nombre, y el segundo a lo diferenciable que puede ser nombrado. En un primer momento, los nombres son la exaltación de rasgos de las intuiciones sensibles que los humanos tienen de ellas; y el nombre no sólo designa, sino que guarda una relación directa con su referente. Paulatinamente, el nombre se usa como criterio para ordenar un conjunto de rasgos característicos, como caso del nombre de los colores, del que después se distinguen diferentes matices. Así posteriormente se utilizan los elementos lingüísticos como órganos teóricos producidos por él que le sirven para construir marcos epistemológicos y entender la realidad. Por lo tanto, los nombres resaltan un momento de atención espiritual sobre el objeto; y esta exaltación conforma un mundo particular lleno de referencias y sentidos. Sin embargo, no es sino hasta la formación de la oración donde se alcanza la tensión máxima de los elementos lingüísticos, pues se establece un continuo de relaciones que ponen de manifiesto un sentido de orden en las cosas. Con esto se juega el sentimiento de pertenencia al mundo espiritual, a la cultura. Se gana también el reconocimiento de los momentos y las reglas que han permitido configurar ese mundo. Permitiendo así, la entrada y convivencia de los hablantes de un idioma a un mundo de sentido particular. El lenguaje, pues, es una de las llaves de entrada a ese mundo de conformación del sentido de realidad; en tanto que las formas que usa para ordenar dirigen las fuerzas anímicas y construyen todo ese aparejo de sentidos.

El límite entre el mundo animal y el humano se encuentra en el lenguaje proposicional en contrapartida al meramente emotivo. Sí bien la mayoría de las proposiciones humanas llevan en sí mismas un núcleo sentimental que alimenta su forma viva y guía su sentido, en los enunciados matemáticos se alcanza la expresión lógica libre de tintes sentimentales. Y este largo tránsito del espíritu en sus formas de expresión lo lleva al reconocimiento de la creación de su propio mundo. Por medio del establecimiento de un relato histórico que da cuenta del origen al punto desde el que se construye ese relato en el que hay elementos que resaltan es que la conciencia se construye un sentido histórico; es decir un conjunto de enlaces y relaciones que establece para elaborar un cierto tipo de conocimiento. Lo que los seres humanos buscan expresar no son las meras representaciones sensibles que perciben; sino que las expresiones, a opinión de este autor, tienen un carácter persuasivo; es decir, que buscan inclinar el ánimo de los otros humanos, crear sentido.

La expresión lingüística, para Cassirer, es un retrotraerse del deseo de asir un objeto y satisfacer el deseo de poseerlo; es más una preparación del espíritu hacia una forma más elaborada que le permita acceder a un mayor grado de aprehensión. Por eso, en las expresiones lingüísticas se pueden observar rasgos de su deseo primario de asir; es decir, huellas de su aprehensión física-sensorial. Este tránsito de lo inmediato a lo mediato, de lo físico a lo conceptual, de lo sensible a lo ideal se puede rastrear en el desarrollo de los conceptos que sirven para designar; así también, se podría entender la relación orgánica que mantienen entre sí.

4.1 El carácter subjetivo del lenguaje.

Comentando la obra de Humboldt, Cassirer dice:

“[...] Cada individuo habla su propia lengua pero, precisamente en la libertad con que se sirve de ella, adquiere conciencia de una compulsión espiritual interna. Así pues, el lenguaje es por doquier intermediario; primeramente entre la naturaleza infinita y la finita, luego entre uno y otro individuos: en y por el mismo acto hace posible la unión y surge también de ella. [...]”²⁰

El lenguaje, pues, es una forma particular de expresión espiritual que en su forma viva destella la actividad creadora del espíritu. Externaliza ese ímpetu interior para comulgar de infinitos modos con lo que se le presenta, demostrando así la versatilidad que tiene para emplear sus formas de aprehensión. Permite, pues, el vínculo de las interioridades, en eso que les es común como conciencias lingüísticas en el mundo. Lo que quiere decir que, el lenguaje no se constituye sólo y únicamente en la subjetividad, sino que nace en la relación intersubjetiva; por y en ella es que va alcanzando grados de objetividad. Esto es un agregado más para entender la idea de verdad empírica que se mencionó en el apartado 3. Es decir, el concepto de un objeto no se construye en el solipsismo, sino que, para alcanzar el grado de objetividad, debe ser validado por el tribunal de legaliformidad de las otras conciencias. Es una construcción continua y propia de la comunidad, de la pertenencia a un grupo, de la cultura.

En los elementos lingüísticos la conciencia acentúa rasgos que le parecen más relevantes para sus fines. Prueba de ello es la multiplicidad de lenguas que se encuentran alrededor del globo y que representan visiones particulares de ver el mundo, ya que las necesidades y fines que rodean a los

²⁰ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje*, FCE, México, 1971, pág. 109.

pueblos no son las mismas. Hay, pues, una relación entre las impresiones sensibles y el momento de atención que tiene la conciencia en ellas. Más cuando se presentan impresiones exuberantes que asaltan a la conciencia provocando la exaltación sensual; se abre la necesidad de invocar por medio de nombres específicos a esos fenómenos, objetivándose así la imagen y nombre de los dioses y los demonios que, pertenecen a un estrato distinto de la naturaleza y que serán llamados *dioses del instante*.

En la creación estética, el espíritu asume la imagen y la palabra como órganos que han sido producidos por él mismo y que pueden ser utilizados libremente en la creación de nuevas formas de significado, de nuevos sentidos. En este terreno se establecen múltiples lazos de relaciones entre esos dos elementos que alimentan continuamente el desarrollo y la fecundación de nuevas posibilidades de experiencia para la conciencia.

4.2 Del signo al símbolo.

El tránsito de la aprehensión sensible a la abstracta es también el tránsito del señalar al significar. Este proceso está atravesado por tres etapas diferenciadas, a saber, mímica, analógica y simbólica. A través de esas etapas la conciencia se desembaraza progresivamente del vínculo de la intuición sensible, para fundar su propio reino y reafirmar su actividad creadora. No sólo en el lenguaje son reconocibles estas etapas; también en el arte o en las ciencias están presentes. El lenguaje es un producto híbrido entre lo sensible y lo intelectual, por más que se puedan hacer distinciones teóricas de sus elementos. Así, pues, todos los elementos sensibles como los inteligibles que conforman la expresión lingüística se retroalimentan para alcanzar nuevos estadios de expresión. El signo, en un primer momento, pertenece a las formas de expresión intuitivas; es una forma espiritual que se vale de la imitación para aprehender los objetos. Las primeras expresiones de las que se vale la conciencia para expresarse están ligadas a relaciones corporales. Incluso para expresar cosas de carácter más abstracto hace uso de esas primeras formas de expresión. Posteriormente puede utilizar sólo algunos rasgos de la intuición sensible; es decir, analogías, para referirse a sus representaciones; encontrar concordancias entre distintos objetos y realizar asociaciones.

En el lenguaje está presente un fenómeno, la paronimia, consistente en que dos representaciones distintas pueden ser designadas con una misma palabra. La conciencia se vale de esta ambigüedad

para acceder a un estrato más elaborado de expresión, -que es la significación-, perteneciente propiamente al terreno espiritual productivo, por lo tanto, es un paso importante en la delimitación del yo y del mundo. Por medio de la significación, la conciencia inaugura el campo simbólico, que es un medio más dúctil para expresar cosas que no se encuentran en el mundo natural o que por sus características no son fáciles de expresar. En este campo valen las distinciones de la fase de expresión intuitiva, sólo que ahora su sentido es ampliado y matizado. Las nuevas representaciones simbólicas que la conciencia adquiere en este nuevo terreno le permiten estratificar su experiencia más allá de los límites materiales.

5. El pensamiento mítico.

El pensamiento mítico no es la suma azarosa de elementos heterogéneos, sino un modo de organización espiritual originario en el que sus elementos parecen poco diferenciados, en comparación a las sofisticadas distinciones del pensamiento teórico. Como actividad espiritual creadora, delimita lo dado en un campo específico, situándose con ello en una región espiritual propia. La conformación lingüística es una de las vías que sirven para delimitar un círculo de significación dentro del caos, es decir, ordena un conjunto de imágenes reconocibles y distinguibles dentro de las cuales se puede actuar y dirigirse. Pero, en este estadio, las palabras no son sino elementos substanciales, es decir que los nombres valen tanto como aquello a lo que se refieren. Así pues, hay nombres que revelan la objetivación de las leyes cósmicas y el conocimiento de éstos posibilita la capacidad del dominio sobre esas leyes. El nombre, pues, es equivalente al alma o al cuerpo; es substancial.

Lo que se presenta como dado objetivamente, en el mundo mítico, es una configuración hecha por la conciencia en la que lo *exterior* y lo *interior* adquieren un matiz característico; desde el cual se puede hacer el abordaje para entender cómo organiza los elementos de la totalidad y en qué lugar se sitúa a sí misma. Lo que quiere decir que el modo particular de ordenar las intuiciones tiene repercusiones en cómo se teje el sentido de realidad de la conciencia. A este respecto comenta Cassirer: “[...] El mito no constituye un sistema de credos dogmáticos. Consiste, mucho más, en acciones que en meras imágenes o representaciones. [...]”²¹; de lo que cabe deducir, pues, que todo

²¹ CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Essay of man*, FCE, México, 1945, pág. 123.

ese sistema de vida moldea y nutre las conciencias que en él yacen, así como las conciencias hacen surgir de sus interrelaciones nuevos modos de relacionarse; y que si a los ojos de la lógica-racional parecen carentes de sentido es porque, en principio, surgen del sentimiento y necesidades más íntimas de la humanidad y no de un anhelo por coincidir con un sistema lógico. En esta confrontación se revela, pues, la riqueza de ambas lógicas de pensamiento²². Intentar enderezar esas prácticas con el bastón de la razón es caer en un equívoco e ignorar que lo que para una lógica formal puede parecer un contra-sentido, un obstáculo; para una lógica como la mítica esa coincidencia de opuestos es el germen vital que alimenta la riqueza de sus producciones.

Hay una distancia muy estrecha entre la representación y la cosa, casi nimia entre lo interior y lo exterior. Por lo tanto, la imagen vale tanto como el objeto. Aquí el campo perteneciente al *pensamiento abstracto* tiene un valor objetual. Por lo que, la identificación con animales o plantas totémicas no es sólo una referencia abstracta, sino necesariamente una correspondencia material y esencial. Las castas, las ocupaciones y toda actividad social están insertas y regidas por el origen y la correspondencia material. Las relaciones causales, pues, se encuentran cifradas por pequeños guiños de similitud material, de cercanía espacial o de pertenencia. En tanto que se puede pensar a esta modalidad de pensamiento como un materialismo radical, una de las consecuencias que de él derivan es un tropo definido en el que hay jerarquías determinadas; y que cualquier acción que se haga está siempre inscrita en relaciones bien delimitadas.

A partir de la observación de las regularidades que se encuentran en la naturaleza, el pensamiento mítico concibe la idea de un orden que debe regir esos cambios²³. Pero antes de ser presupuesto ese orden como ideal, es declarado como perteneciente a la dimensión de las cosas concretas. Es decir, el presupuesto ontológico del pensamiento mítico es la consanguinidad de todo lo real

²² Roberto González atribuye esta incompatibilidad de lógicas al principio de no-contradicción que él sitúa en la tradición filosófica griega: “[...] esta idea antropológica [...] cuya fuente arranca desde los griegos, y se encuentra montada en el corcel de la lógica de la “no contradicción”, la cual no tolera ni admite en absoluto la racionalidad de las manifestaciones culturales tales como el mito o la religión, mucho menos la magia, pues todas estas manifestaciones pasan –desde Platón– como discursos u opiniones enteramente absurdas y contradictorias, carentes de fundamento. [...]” GONZÁLEZ, R. “En torno al habitar simbólico y la apertura del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer” en: *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, D.F., UNAM, vol. 9, mayo-agoto, 2012, pág. 222.

²³ Cassirer piensa que el mito no es la metáfora de la naturaleza; sino que el mito echa mano de las formas sociales para producir una narración, es decir una forma de expresar la cultura y las particularidades del ser humano bajo el velo predominante de los elementos naturales. “[...] No es la naturaleza sino la sociedad el verdadero modelo del mito. Todos sus motivos fundamentales son proyecciones de la vida social del hombre mediante los cuales la naturaleza se convierte en la imagen del mundo social; refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones. [...]” CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Essay of man*, FCE, México, 1945, pág. 123.

existente; lo que quiere decir que la totalidad del ser se sitúa en una sola región. El ser humano, pues, como perteneciente, también, a esta región, no ocupa un lugar privilegiado sobre cualquier otro ente concreto; comulga con la naturaleza y es sólo una parte de esa gran sociedad. La mixtura de los elementos materiales y la correspondencia causal que se les atribuye en la totalidad permite flexibilidad en la asignación de causas para un efecto particular. Es decir, no hay una vía causal única, en tanto que los elementos pertenecen a un todo fluido y continuo. De aquí que, en la práctica de la magia y en el pensamiento alquímico, se crea que se pueden crear cosas a partir de la mezcla de elementos con cualidades específicas o que se puedan resaltar otras tantas cualidades de los cuerpos por agregación o sustracción. Es decir, que se puede alterar la cadena causal de la naturaleza. Con esto, el ser humano se desplaza del lugar de igualdad que le correspondía en la naturaleza, para convertirse en un actor dentro de la trama del acaecer. También está presente la creencia de que, la disposición de las fuerzas cósmico-espirituales pueda encontrarse más concentrada en algunos cuerpos como el de los magos, sacerdotes, caciques y guerreros. Lo cual se debe a las características específicas que sus cuerpos tienen para manifestar con una intensidad superior esas cualidades que, cabe señalar, son concebidas como substancias y no como meros atributos accesorios. Esto se puede expresar, -desde nuestro horizonte conceptual-, como la materialización de las cualidades espirituales o bien con la fórmula inversa: la espiritualización de la materia.

El acento en el pensamiento mítico está puesto sobre la cualidad y no sobre la cantidad; esto es, en la relación de la cosa y sus *atributos*. La parte de un cuerpo, por lo tanto, mantiene esos atributos aun siendo separada del conjunto. Este tipo de vínculo basado en la identidad material es característico de la magia y el vudú, en cuyas prácticas se puede dañar o beneficiar a alguien a partir de la posesión y manipulación de algo que le pertenecía.

5.1 De lo corporal a lo ideal.

Dentro del plano ontológico, desde el principio del pensamiento mitológico, el ser humano se concibe en igualdad con las plantas, animales y minerales. Su *yo* no se distingue del resto de las cosas, por lo que si existe alguna idea de alma se refiere al cuerpo como representación de ella. Al respecto dice Cassirer: “[...] Visto vivencialmente, desde el punto de vista de la conciencia, es seguro que no conocemos el alma sin el cuerpo ni al cuerpo sin el alma, pero esa unidad de lo

conocido, por otra parte, de ningún modo indica una unidad de conocimiento. [...]”²⁴; aunque parezca paradójico ha sido necesario hacer una distinción en los campos de estudio de lo físico y lo psíquico; y esta disociación indudablemente ha acarreado reducciones considerables en la comprensión del fenómeno humano. Sin embargo, el verdadero problema no se encuentra en que el alma y el cuerpo se estudien separadamente, sino en creer que en lo fáctico-real también se encuentren escindidos.

Conforme las maneras para apropiarse de las cosas yacientes en la naturaleza se van refinando, también se comienzan a esbozar con mayor claridad los límites entre lo interno y lo externo, es decir, la idea de alma deja de ser una cosa entre las cosas para concebirse como principio característico del humano. Sólo en este intento de apropiación de lo externo, el ser humano exalta sus facultades, ampliando así las condiciones de posibilidad para actuar en la naturaleza; pero no todo lo deseado cede a sus intentos de aprehensión, sino que se revelan gradualmente nuevos límites que le exigen una reelaboración de sus formas. Cassirer piensa que la conciencia estética, es la primera en dar cuenta de este proceso, puesto que concibe como fallida la tarea de apropiarse del objeto deseado. Deja la acción, para remitirse a la contemplación. Reconoce que su representación no es el objeto mismo, sino una imagen, una ilusión; pero se satisface en la contemplación de aquello que no es lo que primero orientaba su deseo, sino que esto nuevo que se le manifiesta a la conciencia estética está hecho por y para sí misma.

A partir de este proceso, eso que parecía ajeno y externo a la conciencia va adquiriendo cada vez más un tinte humano, puesto que le ha teñido ésta con sus formas espirituales, haciéndolo más familiar a un modo de aprehensión dentro de prácticas comunes, es decir, propias de un grupo que comparte objetivos y necesidades. El *yo* se constituye, pues, en la comunidad, es decir en la identidad que se ejercita en el trato con sus similares, como si reflejándose en múltiples espejos conociera con mayor nitidez la totalidad y límites de su propia forma; en esta pertenencia a un grupo se da con mayor riqueza el conocimiento de sí mismo. El *yo* no se contrapone a cualquier cosa que se le presente, o al menos no lo hace del mismo modo; sino que busca las antípodas necesarias que le sirvan para revelarse a sí mismo en el otro. Por lo tanto, ser humano, como concepto, no tiene una definición rígida y estática. Ese concepto se encuentra enmarcado en toda

²⁴ CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pág. 119.

una red de relaciones que tensionan los límites entre los *yoes*, y que son fundamento de la comunidad y del funcionamiento interno del cuerpo social. La organización social, al igual que las creencias religiosas y astrológicas son los productos refinados de su forma peculiar de relacionarse con el mundo y entre ellos mismos. Un ejemplo de la amalgama que alcanzan estos saberes es la astrología babilónica, en la que el elemento mítico y el matemático alcanzan una de las expresiones más acabadas de la Antigüedad. Lo que quiere decir que la sociedad en su infinita manifestación de formas es una rica fuente de la que emanan aguas de profundidades antiquísimas de las que se nutren las nuevas formas de la cultura.

Cassirer piensa que, del reconocimiento de principios actuantes en la naturaleza, se pasa al reconocimiento de principios similares que actúan al interior de la vida de los hombres. Es decir, se reconoce el campo moral como un campo análogo pero independiente de la naturaleza; con esto se comienza a diferenciar también el interior como independiente del exterior. Las distinciones del reino natural sirven para diferenciar el mundo espiritual, tanto como las distinciones de este último sirven para especificar más el mundo biológico. La existencia social es organizada, pues, a partir de las categorías que sirven para fincar los límites entre el *yo* y el *no-yo*. Con esto se resalta también la antítesis entre sagrado y profano, como dos polos distintos de una misma realidad.

La distinción que se mencionaba en los apartados 3.1 y 3.3 referente a lo sagrado y lo profano atraviesa la totalidad de los elementos del pensamiento mítico. A este respecto, señala Cassirer, el concepto de Dios es una *conquista espiritual* en la que se disuelve toda antítesis posible. Y la conciencia alcanza la aprehensión de su ser espiritual, así como el sentimiento de unidad espacial universal; pero para llegar a tal cima debió haber pasado antes por múltiples distinciones. Del mismo modo que hace herramientas que se adaptan a sus miembros, también las representaciones de sus dioses se adaptan a sus posibilidades espirituales. La conciencia se sirve de antítesis como día-noche y luz-oscuridad para resaltar cualidades diferentes que le sirvan como delimitación ontológica. Aunque, bien asegura Cassirer, a pesar de que no estén enunciadas explícitamente las antítesis, basta con uno de los dos elementos de éstas para que la conciencia lleve a cabo las distinciones. La enunciación de las antítesis, entonces, daría cuenta del desarrollo de una fina abstracción.

La exaltación de una cualidad antitética es el origen de la relación profano-sagrado. Esta nueva significación le asigna también una distinción de estatuto al orden material; es decir, queda

delimitado como algo especial dentro de la totalidad. Según Cassirer, esta distinción es reconocible en distintas narraciones mitológicas. En estas se hace presente, aunque no siempre explícitamente, una diferenciación entre regiones espaciales. Lo que quiere decir que esas regiones se conciben como ontológicamente diferentes. Los puntos cardinales no son solamente orientaciones en el espacio que sirvan para guiarse, sino formas vivas que manifiestan el orden de lo sagrado y lo profano. En contraposición a la tesis aristotélica consistente en que las cosas ocupen un lugar natural, Cassirer se adhiere a la opinión de que, al menos en esta modalidad de pensamiento, la cualidad material de la cosa le asigna ese estatuto al lugar que ocupa. Y no sólo eso, sino que la apariencia sensible no es un conjunto azaroso de accidentes que acompañan a la esencia, sino que todos y cada uno de sus rasgos particulares son una manifestación precisa y esencial.

Las instituciones sociales hacen valer estas distinciones de la conciencia, consagrando nuevos marcos referenciales como el templo, el estado y la familia, delimitando y diferenciando así lo existente a través de la lógica operante. Esta determinación que la conciencia se da a sí misma adquiere un carácter jurídico-religioso en el que se basa el concepto de propiedad privada. Esto muestra cómo la idea de espacialidad cargada con un sentido religioso sirve como rectora de la organización civil.

5.2 La espacialidad mítica.

Cassirer piensa que hay una distinción primigenia en la conciencia mítica entre lo sagrado y lo profano; la primera es inaccesible y la segunda accesible. Esta antítesis originaria se hace presente en las distinciones lingüísticas que sirven para referirse a la idea de sacralidad; mientras más se acentúan esas distinciones en los elementos lingüísticos, más nítidas se presentan las distinciones para la percepción espacial. Conforme se amplían los elementos lingüísticos que sirven para señalar lo profano y lo sagrado avanza la conciencia mítica en la asimilación de esos dos reinos a su orden simbólico. Esta categoría pura de la conciencia teje finamente un entramado de hilos en el que se puedan reconocer y homogenizar elementos de las representaciones sensibles, para así ser distinguidos y ordenados. Razón de ello dan cuenta los asentamientos de antiguos grupos que se guían por las significaciones sagradas que atribuyen a las diferentes regiones del globo y los astros.

En las elaboraciones míticas, que responden a la pregunta por el origen, surgen la teogonía y la cosmogonía como respuesta; pero no problematizan la idea de origen, sino que la conciben como un principio material primero del que todo emana y a partir de él se elabora una narración que da cuenta del orden existente.

La astrología está empapada de un sentido mítico-mágico y ha surgido, precisamente, en un mundo en donde todo está plagado de vida, donde cada elemento está conectado en un orden que palpita y se puede sentir en sus diferentes manifestaciones. Este conjunto ordenado representa un elevado intento por elaborar un sistema racional que dé cuenta de las relaciones que entranan la existencia. La astronomía, por otra parte, sugiere un marco de reglas abstractas en el que ya está presente el simbolismo geométrico que actúa sobre los entes concretos.

5.3 El tiempo mítico.

En la concepción del tiempo mitológico las configuraciones materiales presentes en la naturaleza son las que muestran los ritmos e intervalos; no hay un solo ritmo que sirva para medir a los otros, sino una multiplicidad de ritmos distintos, ciclados en otros más amplios, como las estaciones del año que, por la variación y constancia, revelan ciertas regularidades. El tiempo es entendido, en principio, como vida; y para tejer un campo de relaciones que den cuenta de ello, la conciencia echa mano de elementos lingüísticos análogos a los que utiliza para la representación espacial. Por analogía de los ciclos observados en la naturaleza se intentan entender los ritmos que se presentan en el ser humano y se consagran ciertos ritos como momentos necesarios para permitir el paso de un modo de ser a otro nuevo. Los astros muestran un carácter más sostenido de regularidad, es decir, un marco de legalidad que delimita lo real. Por lo tanto, en la observación de estos ciclos como regentes de la totalidad del ser se sitúa al humano suscrito a dicho marco. El acaecer del tiempo también afecta a los dioses; por lo tanto, es algo que, a causa de su bestial fuerza, es experimentado como fatalidad. Sólo con el desarrollo posterior del espíritu podrá ser comprendido dentro de un marco teórico y explicado conceptualmente. Con el desplazamiento de la legalidad del macrocosmos al microcosmos-humano se inicia también la objetivación de formas éticas, religiosas y jurídicas que pueden ser objeto de análisis de los momentos que ha transitado el espíritu. Con la inicial multitud de principios que rigen el orden de la totalidad, nacen las concepciones politeístas que entifican esos principios en formas reconocibles; por lo tanto, la

llegada al monoteísmo es una conquista espiritual, que logra el desembarazo de la multitud de intuiciones sensibles y el establecimiento de un punto fijo del que todo emana, de un solo principio. Sin embargo, análogamente a la pregunta por el origen espacial ocurre lo mismo en la pregunta genealógica del tiempo, a saber, que se fija un punto del cual todo emana, pero no se pregunta por la idea de principio originario.

Es tarea del historiador hacerse cargo tanto de los vestigios materiales como de los ritos que acompañan a las instituciones políticas y religiosas, asegurando así la memoria del hombre sobre sí mismo y su autoproducción. Y debe evitar ver las huellas de las culturas anteriores como petrificaciones que carecen de vida; antes bien, debe entender que en ellas palpita el espíritu creador y los ecos de voces que puede intentar escuchar e interpretar. Pero esta memoria no es nítida ni abarca la totalidad de las experiencias sensibles acaecidas, y más aún, no está depurada de las propias experiencias del historiador que intenta reconstruir el pasado; por lo que también debe hacerse cargo de esa postura epistemológica que le es propia. Cassirer reconoce que la labor del historiador es de un carácter metodológico diferente al de las ciencias teóricas; y huelga decir que no concibe una historia emancipada de la contingencia propia del que la hace, sino todo lo contrario: “[...] Si el historiador consiguiera borrar su vida personal, no por esto lograría una objetividad superior; por el contrario, se privaría a sí mismo del verdadero instrumento de todo pensamiento histórico. Si yo apago la luz de mi propia experiencia personal, no podré ver ni juzgar la experiencia de los demás. [...]”²⁵. La historia es una obra más del espíritu en la que intenta conocerse a sí mismo a través de una clave de interpretación. Pero para llevar a cabo tal tarea, el espíritu individual debe recorrer él mismo las huellas que la cultura le revela por medio de esas creaciones.

5.4 El número mítico.

“[...] El número demuestra ser el medio de unión que entrelaza las distintas facultades de la conciencia, que funde en una unidad las esferas de la sensación, de la intuición y del sentimiento. [...]”²⁶; en el pensamiento mítico, el número, no sólo da unidad a la conciencia, sino que, en tanto se encuentra sumergido en una visión materialista radical, no dirige sus esfuerzos a la

²⁵ CASSIRER, E., *Antropología filosófica. Essay of man*, FCE, México, 1945, pág. 275.

²⁶ CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. II, El pensamiento mítico*, México, FCE, 1972, pág. 193.

fundamentación del campo ideal-abstracto, como sí lo hace en el pensamiento teórico. Por lo tanto, las designaciones de un número a una representación, en esta modalidad de pensamiento, se encuentran en el orden ontológico. Es decir, si hay dos cosas que tienen como valor el mismo número, también comparten una similitud esencial. El número es un medio que sirve para expresar las sutilezas de la experiencia sensible; principalmente las que corresponden a los significados de orden religioso, asignando a esas representaciones un valor específico.

En la astrología se hace uso del número-estructura, en tanto que la magnitud corresponde a cierta densidad ontológica sedimentada por las relaciones espacio-temporales en que se encuentran los seres humanos y las cosas. Por lo tanto, desde esta modalidad del número se puede hablar de cierta determinación y jerarquía que guarda la totalidad. Cada número particular, pues, contiene características específicas que son capaces de interactuar entre sí. Esta modalidad del número acentúa principalmente semejanzas entre los números, antes que describir procesos o leyes. Poco a poco se desembaraza del contenido sensible para hacerse afín a los contenidos de orden ideal-abstracto. La correspondencia numérica de las cosas pesa más que las similitudes de apariencia, lo que da cuenta del papel epistemológico protagónico que comienza a tener el número sobre la percepción sensible.

6. El pensamiento teórico.

La época que corresponde al pensamiento de Giordano Bruno no se puede tratar puramente desde el pensamiento mítico o desde el teórico; es una época de transición y cambios de paradigmas, tanto en el campo científico como en el religioso. Por eso, hemos optado por hacer mención en los apartados siguientes de un esbozo general del pensamiento teórico; para situar en el medio la época que corresponde a Bruno, señalando las raíces que se alimentan del pensamiento mítico y las primeras ramas que asoman prístinamente a la modalidad teórica.

En esta modalidad del pensamiento se ha alcanzado la claridad y profundidad lógicas de las categorías que han servido como posibilidad de todo conocimiento. Es decir, que se ha diferenciado entre las impresiones sensibles y las leyes que rigen esas impresiones hasta llegar al conocimiento objetivo. Esto se ha logrado tras la postura crítica, que establece que el conocimiento es posible gracias a condiciones racionales de posibilidad independientes de la experiencia que sirven como

base a diferentes posturas epistemológicas. La filosofía crítica trascendental es la que permite ese giro de tuerca en el que no se pretende ya conocer ingenuamente los objetos, sino primero preguntarse por las condiciones de posibilidad de ese conocimiento. Por lo tanto, todo conocimiento está cimentado en esos hilos trascendentales, pero sólo la razón humana es capaz de llevar a cabo un intento de representar esos hilos por medio de elementos conceptuales. La percepción misma, pues, debe ser estudiada bajo la óptica de la filosofía crítica; ya que no es un mero agregado azaroso de relaciones, sino su punto de partida y de llegada²⁷. Tanto los objetos de la experiencia empírica, como los objetos matemáticos están tendidos, sujetos y entramados en los hilos trascendentales de la conciencia; y es esta red firme de las categorías puras la que se reconoce con la filosofía crítica.

Sin embargo, los sistemas de organización y explicación científicas no dejan de ser sistemas simbólicos que dan cuenta de lo real; posición epistemológica que debe ser reconocida y acatada por el quehacer científico, gracias a lo cual el científico asume que encontrará encajar los fenómenos, por muy complejos que éstos sean, en una explicación sistemática y universal; con el pensamiento como herramienta de medida demostrará las reglas de su método y la eficacia sobre las observaciones ordinarias y las explicaciones cualitativas. Pero, para que esto sea posible, habrá hecho falta un camino largo del espíritu, así como condiciones materiales y culturales que permitan elaborar esos productos tan refinados del quehacer humano. Las ciencias aún no descansan en fundamentos sólidos y quizás nunca lo hagan; pero es tarea innegable que esos cimientos deban ser pensados rigurosamente antes de cualquier intento por construir nuevos niveles de conocimiento. “[...] En efecto, toda ciencia particular va acuñando en su progreso medios conceptuales cada vez más sutiles y peculiares y va aprendiendo al propio tiempo a comprenderlos cada vez más como lo que son, esto es, como símbolos intelectuales. [...]”²⁸; a la par que se desarrollan las ciencias y el espíritu que las ha producido, se comprenden también que estos elementos que han servido para incidir de modo particular en lo real son formas simbólicas.

Tanto la historia como la geometría y la física están guiadas por los hilos trascendentales de los cuales está tejido el espíritu humano; hilos que se asumen como universalmente válidos en la

²⁷ “[...] Ciertamente que cada perspectiva que el pensamiento alcanza resulta dependiente del “punto de vista” específico, del horizonte intelectual desde el cual se llegó a ella. Sin embargo, los diversos tipos de perspectiva no se suceden fortuitamente, sino de acuerdo con una legalidad inmanente; [...]” CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones, pág. 552.

²⁸ CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975, trad: Carlos Gerhard, pág. 172.

construcción de elementos teóricos que versen sobre lo real. La “cosidad” a la que se refieren estas disciplinas queda fundada desde terrenos más profundos en los que se les confiere una unidad de corte intelectual. En el caso de la geometría, su construcción se hace independientemente del contenido sensible al que ésta pueda referirse, y utiliza sus elementos ideales como fundamento axiomático sobre el cual operar. A partir de esos elementos que dentro de un conjunto de relaciones se retroalimentan a sí mismos, el espíritu encuentra que también él puede re-evaluar y re-elaborar los elementos que se ha dado a sí mismo para entender su condición interior.

Las propiedades de un objeto, desde la perspectiva de la ciencia, son producto de relaciones bien definidas, aunque la mayor parte de las cualidades presentes en el objeto no tienen valor absoluto en la aprehensión de las reglas ya que son consideradas accidentes. Lo que sostiene, pues, el pensamiento teórico, no son las intuiciones sensibles, sino las relaciones racionales que permiten explicar qué sea eso que se le presenta como fenómeno. Aquí yace el germen de la pregunta por la forma de preguntar. Es decir, la modalidad teórica del pensamiento no se contenta con alcanzar una representación que sirva para explicar un origen, sino que busca las reglas generales que son posibilidad para ese origen. Al no haber una determinación original de la que emane todo, sino un orden ideal que explique ese devenir, la conciencia se sitúa en un campo no-determinista que amplía los límites de la posibilidad; esto es la germinación del campo ideal-abstracto del pensamiento. La ciencia es, pues, una de las altas ramas que han crecido de las raíces de estadios anteriores y que transmiten savia para alimentar ese nuevo modo de configurar mundo.

6.1 El concepto.

Para la lógica tradicional, el concepto es una representación general que acentúa los rasgos homogéneos de los cuales han de participar las cosas que dentro de él se agrupan, y quedan fuera aquellas que no poseen esos rasgos. Los conceptos, pues, agrupan representaciones tanto subjetivas como objetivas, es decir, se pueden referir tanto a intuiciones de la experiencia exterior como a las del interior. El pensamiento encuentra puntos fijos en la experiencia que le permiten orientarse por medio de los conceptos; éstos no son unidades aisladas, sino conjuntos de relaciones, es decir, un conglomerado de sentido. Por lo tanto, su comprensión y claridad radica en el lugar que ocupan dentro de la unidad. Lo que quiere decir que, no es un punto de partida absoluto, sino antes bien,

la puesta en escena de las condiciones que posibilitan la aprehensión del mundo; y es de esperarse que se puedan analizar a partir de las modalidades de pensamiento que les han dado origen.

El concepto es la síntesis de contenidos según una regla; de igual modo, la percepción muestra una unidad de sentido que se alcanza gracias a una regla de orden. A esa unidad previa a los abordajes analíticos, es decir, a esa forma de vivencia de la percepción se la puede llamar *concepto natural del mundo*. Todo concepto, así como todo dato de la percepción no es una unidad aislada, auto-subsistente en sí misma, sino que es un entramado de relaciones y tensiones. Por lo tanto, el concepto reúne los elementos cartografiados que permiten asir con mayor seguridad la intuición. No es, simplemente, una colección de imágenes que entran en un conjunto, sino la capacidad misma de dar forma, de separar, seleccionar y ordenar.

Pero no todo es luz en el concepto; en tanto que enmarca sólo dentro de sí las coincidencias de una serie de particulares, le es imposible hablar de las contingencias que “no-son” relevantes para la identificación de un particular dentro de ese rango. Ilumina unas áreas, dejando otras en tinieblas; una vez que deja de considerar sólo el campo de lo real para abrirse a las zonas de la posibilidad, ensombrece las regiones de la imposibilidad. Cuando el concepto se refiere a lo posible y desde ahí construye relaciones entre elementos, no es ni verdadero, ni falso hasta que no haya comprobado si hay valores que, en efecto, existan y se puedan aplicar a esas relaciones posibles. Ese ejercicio de proyección hipotética fija trazos entre el punto de partida y el punto de llegada; por lo que, en todo concepto palpita esa fuerza interna que le ha sido otorgada y que lo dirige, como el viento en alta mar hincha las velas del barco, empujándolo hacia cierto puerto. El concepto busca constantemente nuevas rutas que le revelen nuevas aguas por las que navegar. Por lo tanto, no sólo se encarga de hacer mapas de lo conocido, sino de inventar nuevas rutas.

6.2 Espacialidad teórica.

El paso del espacio intuitivo al espacio matemático es un suceso, del cual no se puede señalar un punto preciso en el que haya ocurrido; sin embargo, este viraje revela el paso del estudio de la naturaleza al estudio del espíritu. A diferencia de la idea de orden general que funciona en el número y por medio de la cual se puede desarrollar la serie y la posición de todos los números; el

concepto de espacio está siempre en relación con lo dado y, por lo tanto, se encuentra sintetizando elementos de una índole más heterogénea.

A partir de la consideración de las relaciones espaciales como leyes abstractas, se funda un campo de tamizaje que sirve para distinguir finamente los más variados conjuntos de relaciones; dice Cassirer: “[...] el espacio constituye en cierto modo un sistema originario ideal de coordinación, un plano común de referencia, al que pueden trasladarse las determinaciones concretas más diversas, para llegar, gracias a esta transposición, a empezar a distinguirse entre sí mismas. [...]”²⁹; así pues, todo ser existente debe medirse según las reglas operantes del concepto de espacialidad.

6.3 Número teórico.

Posteriormente al giro epistemológico de la modalidad teórica del pensamiento se hace posible trazar una forma ideal que sea criterio para determinar lo infinito-indeterminado y enmarcarlo en un orden discursivo que dé cuenta de él. Se deja atrás el número-cosa, -el cual se encuentra sujeto a los límites de lo real existente-, para dar paso al advenimiento del número-función, -libre de la correspondencia empírica del acaecer de las cosas-; y con esto llega también la ruptura del orden determinista-ontológico del primero, para ver el surgimiento de los nuevos límites abstractos-rationales del último. La pregunta por el “qué” y el “cómo”, es respondida desde un horizonte de magnitudes; es decir, desde el “cuánto”, situando a las representaciones en un orden de relaciones fijas.

En la matemática, la razón utiliza los elementos que ha construido, es decir, los símbolos como material de trabajo. Estos elementos y sus relaciones pertenecen al orden ideal y no al de las cosas. Por lo tanto, los nuevos descubrimientos, a lo largo de la historia de la matemática, alteran el orden de las relaciones y tensiones que los posibilitaron; esto demuestra que no son un reino estático e independiente a la vida de la conciencia, sino que acompañan y muestran las capacidades que tiene para crear y retroalimentar un sistema de relaciones ideales.

²⁹ CASSIRER, E., *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975, trad: Carlos Gerhard, pág. 54.

CAPÍTULO II. Las formas simbólicas en la filosofía de Giordano Bruno.

Como se señaló en el prefacio, para entender la propuesta filosófica de Giordano Bruno es necesario situarlo en las coordenadas de la época a la que pertenece, así como realizar un breve esbozo sobre lo que es la alquimia. De este modo se intentará mostrar la cercanía que hay entre este saber y la filosofía del Nolano. En consecuencia, los siguientes apartados se dedican a dicha empresa.

7. Bosquejo del ambiente de la época.

En este apartado no se da un paso atrás en el amplio mapa que se ha trazado del devenir cultural occidental según lo entiende Cassirer, sino que se hace un breve esbozo sobre la época en la que Giordano Bruno (1548-1600) escribe. A pesar de lo rico y variado de los cambios en esa época - aunque muchos de esos cambios no sean rupturas abruptas con las posturas anteriores; sino antes bien reformulaciones de sus antecesoras- se hará mención sólo de aquellos que se consideran de importancia para entender la propuesta filosófica de Bruno. La escolástica medieval se había encargado de describir arduamente los lindes del ser, fundamentando su ontología en el sistema aristotélico-tomista. Entre las consecuencias de esta concepción ontológica, se encuentra la hipóstasis en sentido descendente y jerarquizada que determina el valor de cada ser. Las tres grandes regiones ontológicas son: Dios, el alma y el mundo; la primera es inaccesible para la razón humana, y las otras dos, sólo parcialmente pueden ser penetradas, en la medida en que los humanos participen de la gracia divina.

Tanto en las grandes colecciones de Historia Universal, como en las de Historia de la Filosofía y en las de la Ciencia, se alude a Copérnico como padre del moderno sistema heliocéntrico del Universo. Su aparición conlleva una efervescencia en múltiples ámbitos del quehacer humano, entre ellos la relativización del lugar privilegiado de la humanidad en el orden de la naturaleza, el tambaleo de la institución religiosa que se apoyaba en las concepciones cosmológicas aristotélico-tomistas y, la revaloración de la estructura ontológica del Universo. No es gratuito, pues, que con esta enorme ola embistiendo el espíritu de tantos seres humanos, algunos de ellos se inclinaron por buscar nuevos puntos de partida epistémicos que les ayudasen a situarse en su nueva condición. Entre tantos de esos espíritus, se encuentra Giordano Bruno, quien sirviéndose de los postulados

copernicanos intenta reconocer el verdadero orden cosmológico y llevarlo a sus últimas consecuencias. Caído el telón, indicando así el cierre del acto en donde se representaba la falsa imagen del Universo que, por tantos siglos había sido aceptada, Bruno veía abrirse el escenario por Copérnico, desenmascarando así, tanto a los actores como los artilugios que habían servido para crear la ilusión. La nueva tarea es la de devolver a la humanidad la “verdadera” imagen del mundo y los distintos modos de hacerse en él; lo que claramente atenta contra los actores y el teatro. En esta situación, surge la necesidad de hacerse de nuevos elementos que ayuden a dar cuenta de ese orden emergente de lo real. Lo que no es una tarea fácil, pues, abierto el Universo hasta el infinito y disueltas las barandas que tantos siglos sostuvieron firme a la humanidad y a su mundo, hace falta un ímpetu lo suficientemente potente como para que no retroceda frente a la infinitud, sino que encuentre los modos de hacerle frente desde su finitud.

Otro de los grandes giros realizados en la época que describimos es la aceptación de una Razón común para todo hombre, en cada una de las naciones, culturas y épocas. Esto implica que la Razón ya no sea entendida como un almacén en donde se encuentra la verdad, ni como la adquisición de contenidos, que luego se utilizan como herramientas en el mundo, sino como una facultad, una fuerza y actividad vital que ayuda en el descubrimiento del mundo. La Razón, pues, se convierte en un punto de partida común, que ya no responde al “dónde” y que no es “algo”, sino que se encarga del “cómo”.

La idea de totalidad también es repensada en esta época y, -paralelamente al giro realizado por la Razón-, deja de entenderse como una suma de partes que luego se pueden describir, para comenzar a entenderse como un conjunto de relaciones actuantes en una pluralidad. En clave de la filosofía de las formas simbólicas, esto es el paso de una visión substancial a una funcional. La Filosofía busca un nuevo concepto de verdad; una nueva forma de filosofar que ya no opere con esquemas rígidos de deducción, sino formas más flexibles que le permitan operar con mayor libertad. El cambio está en el alejamiento de la búsqueda del principio fundamental que se aplica en la deducción de todo particular, dándole mayor importancia a la observación de los fenómenos particulares, de la cual se obtienen los principios rectores, a saber, la inducción. La intuición sensible puede describir lo que se le presenta, sin necesariamente aprehender en profundidad la esencia de ello. Este proceso no significa un paso atrás en la posibilidad de conocer, sino antes bien, el reconocimiento de un límite y, de un nuevo punto de partida. El conocimiento busca un

terreno fértil en la observación de las relaciones intrínsecas a los fenómenos, dejando de lado la utilización de los principios trascendentes. “[...] De la lógica de los conceptos claros y distintos el camino nos lleva a la lógica del origen y de la individualidad, de la pura geometría a la dinámica y a la filosofía natural dinámica, del mecanismo al organismo, del principio de identidad al de infinitud, al de continuidad y al de armonía. [...]”³⁰; los modos de explicación de mundo dejan de ser estáticos y geométricos, para correr en pos de la dinamicidad y del devenir constante.

En filosofías como la de Bruno, se revela que las instituciones no actúan como meros apéndices que guiados azarosamente conforman un orden social, sino como órganos rectores que intencionadamente moldean a su provecho a los hombres. Detrás de este análisis se encuentra el espíritu escrutinador, autónomo y punzante del filósofo que, tan incómodo y peligroso resulta para aquellos que son beneficiados por la fantasía imperante³¹. Por lo que Bruno echa mano no sólo de la reformulación de las metáforas que funcionaban para crear la fantasía, sino también de la capacidad creadora de la imaginación en la interpretación de ese mundo que se habita. Con Bruno, la filosofía reconoce una nueva relación entre sensibilidad y entendimiento; cambiando la direccionalidad descendente, -respecto a la posibilidad de conocer- por una diagonal. Es decir, que según el ángulo en que incida la propia luz natural, será la imagen que proyecte en el entendimiento. Tanto la naturaleza, como el entendimiento, son manifestación de esa totalidad que tienen en sí mismos el principio activo y creador; por lo tanto, la naturaleza no es un “algo” inerte que sólo esté ahí para ser conocido, sino que vive y se desenvuelve orgánicamente. Así pues, dentro de este orden, se hace posible la perfección al interior de la totalidad y, ya no como venida de afuera, en forma de gracia divina.

7.1 Breve dilucidación sobre la alquimia.

Tradicionalmente se ha concebido a la alquimia como el antecesor primitivo de la química en donde se describen de manera precaria las posibles manipulaciones químicas que las personas

³⁰ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972³, pág. 53.

³¹ “[...] No era, en verdad, a la nueva cosmología a la que las autoridades eclesiásticas se opusieron con todas sus fuerzas, puesto que, como hipótesis puramente matemática, lo mismo podían aceptar la copernicana que el sistema tolemaico. Pero lo que no toleraban, porque amenazaba los pilares del sistema eclesiástico, era el nuevo concepto de la verdad anunciado por Galileo. Junto a la verdad de la revelación se presenta ahora una verdad de la naturaleza, autónoma, propia y radical. [...]” CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, FCE, México, 1972³, pág. 60.

especializadas en esa materia eran capaces de realizar. En una visión de este tipo, se omiten los principios de los que partían los postulados epistemológicos de aquellas gentes y, juzgados desde un horizonte epistemológico diferente, se les dota de cierto halo de ingenuidad en el que sus azarosos hallazgos sólo son un tenue intento por desentrañar los secretos del orden natural. Por lo que en esta sección se hace un breve esbozo de los principios, medios y fines que envolvían al llamado *arte regio*.

En un antiguo documento que es conocido como la *Tabla Esmeralda*, que tradicionalmente se atribuye a Hermes Trismegisto, se encuentran enunciados principios que revelan la *Gran Obra*; entre esos principios destaca uno de particular interés, que versa sobre el paralelismo de dos regiones: “lo de abajo es igual a lo de arriba”; en clave de la filosofía de las formas simbólicas, digamos que se trata de un modo de pensamiento en el que se hace presente una visión substancialista radical, es decir, que ontológicamente todo pertenece a un mismo plano del Ser, y que las diferencias encontradas sólo son de grado, dado que en los infinitos modos en que se manifiesta el Ser se revelan, así mismo, algunas de las infinitas aristas de él³². En la asunción de las contradicciones que representa una postura de este tipo, surge también la necesidad de nuevos elementos que puedan dar cuenta de ese entramado entre lo inmutable y lo contingente. Lo que abre el reconocimiento de una nueva vía que ya no es únicamente la descendente hegemónica, a la que todo queda supeditado y que corresponde con la idea de destino inmutable, y en ocasiones fatal; hacía la aceptación de un camino en el que es posible la participación, desde la contingencia, en el desplegarse del Ser. Para decirlo con otras palabras, si bien la alquimia reconoce a los astros como regentes de sumo grado en el entramado ontológico, dota al mismo tiempo, a lo más “inerte” de ese entramado de un papel activo; por lo tanto, no es gratuito que haga uso de la metáfora de los elementos metálicos y sus transformaciones como uno de los medios simbólicos que le servirán para expresar ese nuevo sentido de realidad. “[...] por lo que se refiere al principio activo y espíritu

³² En su trabajo, Titus nos ofrece esta hermosa imagen de un tejido en donde se revela el entramado de la visión alquímica: “Lo fundamental para esta visión no es ya la naturaleza de las cosas, que puede medirse o contarse y que está supeditada a causas y circunstancias temporales, sino sus propiedades esenciales, que, utilizando el símbolo de un tejido, podemos representarnos como los hilos verticales de la urdimbre con los que se entrelazan los hilos horizontales de la trama, que es la que da al tejido su consistencia y trabazón: los hilos de la urdimbre simbolizan el contenido inmutable o <<esencia>> de las cosas, mientras que la trama representa su calidad material, determinada por el tiempo, el espacio o condiciones semejantes.” BURCKHARDT, T., *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Paidós, España, 1994, pág. 39.

o alma del universo, nada hay tan imperfecto, manco y defectuoso y tan despreciable, por último a ojos de la opinión, que no pueda ser principio de grandes operaciones; [...]”³³

En el orden humano, se habla de una “luz natural” que ilumina la oscura materia, y que intenta iluminarse a sí misma. Para pensadores de la talla de Jung, por ejemplo, la alquimia sería uno de los primeros intentos por señalar mediante símbolos esa región oscura de la cual surge el alma como conciencia, y que él llama inconsciente; aunque siglos antes Giordano Bruno se atrevía a ir más lejos en sus aseveraciones, pues ese origen oscuro e indeterminado no sólo es tal para la conciencia, sino para todo cuanto hay. De tal modo que, así como hay un principio activo, a saber, la luz natural, que actúa sobre otro pasivo, la materia o las cosas; también así en el macrocosmos se encuentra la conciliación de la contradicción entre luz-oscuridad, activo-pasiva, masculino-femenina, etc. Por lo tanto, una vez que el ser humano se asume en esta condición de finitud-limitada frente a la infinitud-ilimitada, asume también que su luz natural, en tanto que principio activo, es la medida que tiene como condición de posibilidad epistemológica. Este punto de partida concibe que lo iluminado por sí tiene un paralelismo con el orden de la totalidad, pero que su acceso es de un grado distinto; sin embargo, bajo esa especie de limitación sigue conociendo la totalidad; para lo cual, se vale de la imaginación productiva como facultad que enuncia más allá de la apariencia sensible, y por ello, construye en el terreno de la luz natural sus propias formas simbólicas³⁴. Eso motiva el modo discursivo que adopta la alquimia, pues, se hace asequible sólo para aquellos espíritus preparados para ahondar en el mundo del sentido simbólico. Esta forma vedada no sólo resguarda a los pensadores –que deben situarse en un grado más alto que la opinión vulgar, para entender cómo se entraman esos hilos en formas institucionalizadas que luego se atan a las personas para imponer parámetros de vida-, sino que, de este modo se mantiene al margen de la tergiversación de sus posturas por parte de la opinión de las masas. Esta figura, se puede encontrar en forma de *héroe* a través de distintas obras literarias:

³³ En *Sobre Magia*, BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 248.

³⁴ “Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos ‘primitivos’.” STRAUSS, L., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1999, pág. 13; como se señalaba en el apartado sobre el lenguaje del capítulo anterior, en los elementos lingüísticos se van volcando sutiles diferencias que sirven para distinguir más claramente tanto los fenómenos externos, como los internos.

“[...] En el mito del héroe el objeto del descenso está caracterizado de manera muy general por el hecho de que en ese dominio peligroso –profundidad de las aguas, caverna, bosque, isla, castillo, etc.–, habrá de encontrarse el <<tesoro difícilmente accesible>> -joya, virgen, elixir de vida, superación de la muerte, etc.- [...]”³⁵

Un ejemplo claro de personajes que realizan travesías a través de varios estadios, tanto geográficos como de desarrollo espiritual, para llegar a cierta perfección o fin, cumpliendo arduas tareas, pueden ser el Dante de la *Divina Comedia*, o el Ulises de *la Odisea*.

Para la alquimia, pues, el alma es un espejo donde se reflejan los procesos del orden universal, así como también lo es la naturaleza. Sólo que para el alma humana existe la posibilidad de arremeter con sus fuerzas en la cadena causal de ese orden microcósmico. El conocimiento de estos procesos, paralelo a la práctica de asemejarse con ese orden superior, trae consigo la potenciación de la fuerza activa yacente en cada manifestación; lo que no es asunto menor, pues representa una perfección en los grados del ser.

8. El método.

Las tradiciones hermética y neoplatónica distinguen tres estratos del universo: el arquetípico-divino, el matemático-celeste y el natural-físico; hilos conductores con los que Bruno hilvana su postura. En cada estrato habitan especies de grado ontológico diferenciables, más no por eso son ajenas las especies superiores a las inferiores o viceversa, sino que estos estratos interactúan entre ellos de modo complejo³⁶. Dentro de esta urdimbre de estratos, los elementos pertenecientes al estrato matemático-celeste son intermediarios entre los dos extremos restantes; por lo tanto, son un

³⁵ JUNG, C., *Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid, España, 2005, pág. 219.

³⁶ En su obra *Los grandes iniciados*, Eduardo Shure, reconoce tres estratos que son estudiados por ciertas disciplinas, pero que en su afán individualista se vuelven miopes a la visión de conjunto. Más que romantizar un período anterior con juicios de valor, lo que se busca resaltar es la visión holista que ese tipo de pensamientos comparten; no se cierra la posibilidad de que los saberes de nuestro tiempo puedan configurarse de tal modo que, con la profundidad que han alcanzado esbozen un amplio panorama de lo que nos rodea y podemos conocer. “[...] La iniciación antigua reposaba sobre una concepción del hombre a la vez más sana y más elevada que la nuestra. Nosotros hemos disociado la educación del cuerpo de la del alma y del espíritu. Nuestras ciencias físicas y naturales, muy avanzadas en sí mismas, hacen abstracción del principio del alma y de su difusión en el universo; nuestra religión no satisface las necesidades de la inteligencia, nuestra medicina no requiere saber nada ni del alma ni del espíritu. El hombre contemporáneo busca el placer sin la felicidad, la felicidad sin la ciencia, y la ciencia sin la sabiduría. La antigüedad no admitía que se pudiesen separar tales cosas. En todos los dominios, ella tenía en cuenta la triple naturaleza del hombre. [...]” SHURE, E., *Los grandes iniciados*, México, ed. Olimpo, 1970, pág. 81.

medio más apto para vincular la interacción entre el estrato divino y el natural. Bruno hace una distinción entre causa y principio –en su obra *Sobre la causa, principio y unidad*- que viene a bien para entender el entramado de los estratos y la interacción que hay entre ellos:

“TEÓFILO.- [...] El punto es principio de la línea, pero no es su causa; el instante es principio de la operación [pero no es su causa]: el reposo es principio y no causa del movimiento; las premisas, siendo principio de la argumentación no son [sin embargo] su causa. Por esto principio es un término más general que causa.”³⁷

Causa y principio son elementos constitutivos de algo que se presenta como real, pero sólo son momentos de ello en cuanto se relacionan con otro elemento. Es decir, el punto es principio en relación a la línea, pero ninguno de los dos elementos es más perfecto que el otro; esto aplica para los otros ejemplos a los que alude Bruno. Así pues, dentro del planteamiento del Nolano, los procesos observables en el mundo físico pueden ser tanto causas como efectos del divino, según la relación que se haga con otros elementos; y del mismo modo para los otros estratos. Caso excepcional es el de Dios, que es causa y principio primeros, del cual sólo podemos apreciar las tenues olas y la espuma de aquello que es origen primero. En clave de las formas simbólicas, encontramos en este postulado un primer principio del cual poco o nada se puede saber, pero que funciona como ancla para sujetar el aparejo ontológico que de él se deriva.

La labor de la humanidad es reconstruir y reconducir sus capacidades tanto sensibles como intelectuales. Esto es, la toma del papel activo en un nuevo orden ontológico donde todos y cada uno de los elementos predicán constantemente al Ser; no sólo en el orden teológico, el social o el político, sino en la especulación filosófica, es decir, en el orden de lo Universal³⁸. Bruno llama a este tipo de actor “mago”; ya que los filósofos sólo se dedican a parlotear sofisticadamente sobre innumerables asuntos; este nuevo actor no basa su quehacer únicamente en el lenguaje lógico-gramatical de aquellos escolásticos de los que Bruno intenta alejarse, sino que lo cimienta en el lenguaje matemático-celeste, correspondiente al estrato intermedio. Este conjunto de elementos no se reduce únicamente al empleo de números, sino que es denominado así por las figuras, caracteres,

³⁷ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 77. Los corchetes con texto en su interior se presentan así en la edición consultada.

³⁸ Ignacio Gómez comenta en la *Nota introductoria a la causa*: “El filósofo, cuando deja de hablar por los codos, y convierte a todo su cuerpo en espejo de esta Unidad-Palabra, el filósofo entonces, en las peripecias por las que le conduce el laberinto del vestigio infinito, no es sino mago, comprometido en un universo mágico, del que la materia universal es el talismán incoado. [...]” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 69.

sucesiones, tiempos y movimientos que están asociados a distintas disciplinas emparentadas con la matemática como la geometría, la música, la aritmética, la astronomía y la óptica; ésta última es de importancia sobresaliente en la metodología que desarrolla Bruno, -y no sólo él, ya que la época se encuentra inmersa en las exploraciones en torno a la perspectiva en las artes plásticas-, pues, para él el sentido de la vista juega un papel preponderante en la conformación de los elementos que sirven para conocer³⁹. Los tres estratos de que se compone el Universo están relacionados con tres tipos de magia; sólo la magia matemática, -también llamada filosofía oculta por Bruno-, puede ser utilizada para el bien o para el mal, es decir, para causar un maleficio o un beneficio, según sea empleada por el mago. La capacidad creadora de la imaginación garantiza cierta flexibilidad en la producción de elementos múltiples que sirvan como materiales de construcción a la actividad cognoscitiva; en su mayoría son elementos figurativos, aunque no excluyen la creación de elementos abstractos, sonoros o afectivos. Así como la naturaleza siempre produce elementos para manifestar su infinita abundancia, así el sentido interno del ser humano ha de encontrar el eco de aquella fuerza creadora divina que le permita interactuar con los tres estratos. Y es la imaginación, la facultad que le permite producir ese mundo, y en la que se cimienta el método de Bruno.

“Tal como lo entendían los alquimistas, la *imaginatio* es, efectivamente, una llave que abre las puertas de los secretos del *opus*. Ahora sabemos que aquí se trata de la formación de imágenes y de la realización de las cosas <<más grandes>>, que el *anima*, en representación de Dios, imagina creadoramente y *extra naturam*, esto es, no dados en nuestro mundo empírico, por lo tanto un *a priori* de naturaleza arquetípica. El lugar o medio de tal realización no es ni la materia ni el espíritu, sino ese reino intermedio de realidad sutil, que puede ser expresado suficientemente sólo mediante el símbolo. El símbolo no es ni abstracto ni concreto, ni racional ni irracional, ni real ni irreal; es siempre ambas cosas: es *non vulgi*, es el privilegio aristocrático *cuiuslibet sequestrati* de alguien separado, apartado, predestinado y elegido por Dios desde el principio del tiempo.”⁴⁰

³⁹ Dice Bruno en *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas para todos los géneros de invenciones, disposiciones y memoria*: “[...] Pues todas las cosas como quiera que ellas representen y signifiquen, son llamadas y llevadas, por el sentido a la [condición de] especie comprensible y, por último, los géneros de todas las especies sensibles son contraídos en visibles, es decir, en las más vigorosas y eficaces de las especies; pues es la vista el más espiritual de todos los sentidos. [...]” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pp. 348, 349. Y “Siendo diferentes las claves de visión: una simple, otra compuesta, otra recta, otra oblicua, tanto más segura será la visión en el acto de la imaginación o fantasía, [...]” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 377.

⁴⁰ JUNG, C., *Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid, España, 2005, pág. 190. Jung también señala la facultad imaginativa como piedra fundamental de la tradición hermética y al símbolo como el elemento híbrido por excelencia que permite la interacción de distintas regiones del Ser. Aunque, para él, las imágenes arquetípicas que, con sus

La imaginación es el medio por donde se cuele la luz matinal del Entendimiento Universal, la fuerza creadora del Universo. Esta facultad organiza tanto los elementos obtenidos por los sentidos, como los producidos por ella misma. Por lo tanto, la memoria, como producto de la imaginación, no es un lugar estático en donde se coloquen representaciones, sino un continuo móvil, que media entre lo temporal y la eternidad. La imaginación-memoria es la morada de la finitud y tiene un papel preponderante en los postulados cognoscitivos de Bruno, pues, dado que es el filtro de los sentidos, ordena la forma en que se conoce y, por lo tanto, lo que se conoce. Se podría decir que la memoria es el lenguaje de la imaginación. Este arte-método de la memoria bruniana permite el acoplamiento paralelo de los tres estratos; lleva a cabo la exploración de múltiples vías que, a su vez, le revelan al practicante nuevas condiciones de posibilidad y nuevas relaciones dentro del conjunto que se le presenta como real, permitiendo al mago obrar con mayor claridad en el mundo. El mago no cambia el mundo, lo reinventa con su arte interpretativo; lo reorganiza y lo hace habitable de un modo particular.

Las raíces del arte mnemotécnico se encuentran en Simónides, quien en una ocasión hubo de reconocer los cuerpos de sus invitados que, tras el colapso de su vivienda quedaron sepultados y tan desfigurados que nadie podía reconocer los cuerpos; por lo que, debió de recordar el lugar que ocupaban los comensales en la mesa para poder distinguirlos. De este modo, surgió la idea de situar imágenes de objetos o palabras en un lugar que pudiera ser fácilmente recordado. Así, la escolástica permeó sus técnicas pedagógicas con este modelo para facilitar a los oradores una exposición ordenada de sus discursos; pero con la invención de la imprenta, el arte mnemotécnico perdió popularidad y se le atribuía poca utilidad. Caso parecido a la narración sobre la invención del lenguaje escrito, pues se advirtió que esto traería consecuencias negativas en las facultades de la

respectivas variantes particulares, se crean en los individuos tienen como telos la unificación entre la conciencia y la inconsciencia. Esto revela tres aspectos importantes del hilo tendido por la tradición hermética. El primero es que cada individuo crea sus propias representaciones, delimitadas ampliamente en un marco arquetípico, por lo tanto, no hay una sola vía definida ni una fórmula general que se aplica a todos los casos, sino que en la riqueza de la experiencia empírica se alcanza la máxima perfección de la creación de esas representaciones. El segundo, ampliando la propuesta de Jung, que las imágenes creadas por la facultad imaginativa no se refieren únicamente a los elementos de la conciencia, sino que también sirven para representar el orden entramado de los estratos de la realidad, que difícilmente se pueden explicar con discursos lógico-gramaticales. Y tercero, el carácter de extranjero, de aquél que se encuentra alejado de ese orden de realidad por medio de los elementos que ha desarrollado. Paralelismo curioso con el Zarathustra de Nietzsche, que se aleja del pueblo para después volver con un nuevo sentido de realidad; y que es el trazado de un alejamiento necesario para observar con otra perspectiva lo que le compete como horizonte de realidad, pero que exige un ajuste de cuentas con aquello de lo que se alejó. Así, pues, los símbolos que pretenden crear los alquimistas representan el orden universal de los procesos y las posibles vías de unificación, tanto del macrocosmos, como del microcosmos.

humanidad. Bruno distingue la memoria en natural y artificial; ésta última se desarrolla por medio de ejercicios y puede constar de lugares e imágenes, o bien, corresponder a temas, cosas y a palabras. Así pues, los elementos de la memoria sirven para relacionar las intuiciones sensibles con las ideas; en este arte convergen la realidad de la naturaleza y lo lógico del pensamiento, por ello es un terreno híbrido ricamente fértil en donde se cosechan dulces frutos. Esta configuración espacializada de la mente, -que se logra con el arte mnemotécnico-, reordena las impresiones de las cosas; es la espacialización del sentido interno. Este espacio-memoria es susceptible de ser habitado por múltiples entidades, tanto divinas como demoníacas. Así se convierte el mago en recipiente del orden Universal y se configura a sí mismo constantemente⁴¹.

Con su método mnemotécnico Bruno desarrolla una nueva forma de medir lo que se le aparece como fenómeno. Así, no sólo reconstruye su mundo interno; sino que el reflejo del externo cambia y es proyectado distintamente. Esta nueva visión de mundo, respecto a la aristotélica, es un nuevo ordenamiento de las facultades humanas que permite abarcar el amplio infinito que se abre posterior a los postulados de la estructura heliocéntrica y el infinito Universo. Bruno utiliza la metáfora del espejo para ilustrar este proceso, pero se trata de un espejo que se rige por una regla interna que ayuda a ordenar lo que se le aparece; la imagen resultante de esa reflexión en el espejo es una amalgama que disuelve la contradicción dicotómica entre sujeto y objeto, pues, se trata de un concepto-imagen que resulta de la configuración interna del espejo. El fenómeno perceptivo del mago es producido por el ordenamiento de sus facultades. En Bruno, el mago inventa su visión, lo que representa una alternativa a pensarse como conciencia o personalidad. Así como surge la imperante necesidad de repensar el orden cosmológico Universal, también Bruno propone repensar el orden epistemológico; acoplada por el arte mnemotécnico, la constitución ontológica de los tres estratos se armoniza en un rayo único de luz. Los cielos, pues, son representación y portadores de los valores morales, así como de las especies que son susceptibles de habitar en conjunto con la humanidad y, por consiguiente, de interactuar entre sí.

⁴¹ “Así pensaban los iniciados antiguos. Los más grandes de entre ellos vivían y obraban en consecuencia. La verdadera iniciación era una cosa bien distinta a un sueño huero, y mucho más que una simple enseñanza científica; era la creación de un alma por sí misma, su germinación sobre un plano superior, su floración en el mundo divino.” SHURE, E., *Los grandes iniciados*, México, ed. Olimpo, 1970, pág. 82. Esta tarea requería ardua atención y empeño en todo el proceso, para que no quedara en meras especulaciones. Dentro del simbolismo que se utiliza para representar este proceso se suelen utilizar dos flores que se entrelazan y crecen juntas simbolizando el trabajo conjunto del orden espiritual y el material en la producción de un organismo vivo, dinámico.

El entendimiento intenta reducir todo a elementos simples y asequibles. Es decir, nombrar, dar forma racional que sirva para distinguir lo multiforme que se le presenta. Por el contrario, las figuraciones permiten la comprensión de los distintos estratos de realidad de las ideas que han dado origen a toda especie presente en el orden de lo real⁴². Cuando el mago tiene esto presente, elabora elementos en los que se encuentran distintos niveles de comprensión; son estos elementos vías posibles para el conocimiento y producción de múltiples vínculos. Bruno tiene predilección por las escrituras figurativas, pues piensa que son más ricas, en tanto que presentan en unidades concretas las relaciones de los tres estratos. Y divide a esas imágenes en distintos géneros: de las cosas y de las palabras o de la voz; ambas invitan al aparecer, invocan la presencia, ya sea por fórmulas, encantamientos, conjuros o por la representación gráfica. Dice Bruno en *Sobre la composición...* “La imagen, por último, difiere de la similitud en que comprende una energía, énfasis y universalidad mayores; pues hay más ser junto a la imagen que junto a la similitud. Pues la imagen se aproxima más que la similitud a la univocidad. [...]”⁴³. Generalmente las cosas se representan por su apariencia, pero aquellas que no tienen una apariencia visible debido a su conformación natural, se deben representar con elementos similares que por cierta cercanía o analogía indiquen la presencia del elemento deseado. Razón de ello es que las imágenes de las cosas tengan ventaja sobre las de las voces o las palabras. Entre los elementos más importantes para el arte-mnemotécnico de Bruno se encuentra el signo, que es algo que se usa para designar tanto ideas, como sombras de ideas, es decir, cosas presentes en el estrato natural. El sello es una forma abreviada del signo que sirve para designar algo; es una unidad de experiencia comprimida en una manifestación, que resalta ciertos caracteres particulares de aquello a lo que se refiere. Los sellos son diagramas que la imaginación elabora como unidades de vinculación mágica para el arte de la memoria. Las especificaciones de los sellos brunianos tienen claramente una relación con los números de los cabalistas y hermetistas que en este momento no se analizarán. Baste decir que el primer sello corresponde con la región terrestre; el segundo corresponde al cielo y está relacionado

⁴² Dice Giordano en *Sobre la composición de imágenes, signo e ideas...*: “Las imágenes, los sellos y los caracteres contribuyen a la acción, a la percepción y a la significación, ya física, ya matemática, ya lógicamente. Pues la naturaleza ha dispuesto hacer salir la especie definida de una materia indefinida por medio de la idea y forma presente e ínsita. [...]” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 349. Así pues, Bruno, considera a la apariencia como manifestación prístina de la esencia, es decir, la forma vuelve a la materia indeterminada una especie asequible intelectualmente. Posición que, a opinión de Cassirer, es característica de las modalidades substanciales del pensamiento.

⁴³ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 348.

con las casas del zodíaco; el tercero es una cadena que representa los estratos de los seres y el pensamiento que encadena los estratos.

Para Bruno, la lengua hermética por excelencia es la jeroglífica⁴⁴; pues presenta con mayor nitidez la urdimbre de los tres estratos; por lo tanto, su arte es figurativo y no discursivo. “En esta arte todas las cosas solemos emplearlas bajo el nombre de imágenes, llámense ora notas ora signos ora indicios ora más cómoda y apropiadamente de otra manera, [...]”⁴⁵. Los demonios y los dioses son irreductibles a conceptos, por lo tanto, el variado juego de sus disfraces y rasgos particulares ayuda a distinguirlos. La elaboración de estas imágenes requiere una atención minuciosa que el mago debe desarrollar⁴⁶. Esa representación y clasificación de los demonios y los dioses es la puesta en escena de esos nuevos elementos simbólicos que sirven para referirse a otros aspectos de lo real. Aunque se realizara un estudio enciclopédico de esas manifestaciones, no se las podría agotar en formas definidas, pues, no son sólo formas estáticas; antes bien, son actividad, movimiento y cambio. Del mismo modo, son tan variadas las especies de espíritus que se pueden vincular con esas manifestaciones y los tipos de vínculos que se pueden realizar, que los estudios enciclopédicos más amplios no agotarían tan variadas especies. Esas manifestaciones son condiciones de posibilidad que el mago puede apropiarse. Más no basta con nombrar, con figurar a los demonios, se debe encarnarlos, hacerse en y con ellos. El universo todo es vínculo posible; por lo tanto, el mago debe reconocer los huéspedes en las cosas que le rodean y aprender a vincularse con ellos. Las presencias-huéspedes son catalizadas por el mago-hospedería y convertidas según el ente al

⁴⁴ Comenta Shure respecto a los jeroglíficos: “[...] Esta manera de escribir enigmática y concentrada estaba basada en un dogma fundamental de la doctrina de Hermes, según el cual una misma ley rige el mundo natural, el mundo humano y el divino. Aquel lenguaje, de una concisión prodigiosa, ininteligible para el vulgo, tenía para el adepto una elocuencia singular, puesto que por medio de un solo signo evocaba los principios, las causas y los efectos que de la divinidad irradian en la naturaleza ciega, en la conciencia humana y en el mundo de los espíritus puros. Gracias a aquella escritura, el adepto abarca los tres mundos de una sola mirada.” SHURE, E., *Los grandes iniciados*, México, ed. Olimpo, 1970, pág. 117. Aquellas inscripciones egipcias adoptan tres niveles de significación, a saber, claro-sencillo, simbólico-figurado y sagrado-jeroglífico; los adeptos debían conocer las claves de lectura que les permitiesen acceder a esos tres niveles.

⁴⁵ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 348.

⁴⁶ En el proceso de iniciación, después de graves pruebas que el aspirante debía sortear se le permitía observar ciertas imágenes en grandes muros; cada una de ellas estaba acompañada de letras, números y una versión oral de un sacerdote que ayudarían a construir una clave de lectura cuando se presentasen nuevos símbolos o se quisiera expresar algo en esa característica manera velada. “El novicio se hallaba lejos de comprender todo lo que oía de extraño y de nuevo; pero desconocidas perspectivas se entreabrían ante él a las palabras del pastóphoro, ante aquellas hermosas pinturas que le miraban con la impasible gravedad de los dioses. Tras cada una de ellas, se entreveía por relámpagos de intuición toda una serie de pensamientos y de imágenes súbitamente evocadas. Sospechaba por la primera vez la *parte interna* del mundo por la cadena misteriosa de las causas. [...]” SHURE, E., *Los grandes iniciados*, México, ed. Olimpo, 1970, pp. 86, 87

que se incorporan. “[...] Lo que resulta claro por el hecho de que un mismo alimento en el perro se hace substancia y semen de perro; en el hombre, de hombre; [...]”⁴⁷. La magia, pues, se encarga de los múltiples vínculos de los espíritus; estos se clasifican igual que los estratos, a saber, en físicos, matemáticos y metafísicos. Los vínculos son la predicación mágica del Universo. Es la utilización de los elementos que pueden ser descubiertos y utilizados en su esencialidad, para así, escribir profundamente en las entrañas del Universo. Para que tal procedimiento sea posible se necesita un agente, la materia y la aplicación. En este apartado se ha descrito la aplicación, que es el método; y brevemente se han descrito algunos de los elementos que juegan en ese procedimiento. En el siguiente apartado se describe al agente, al mago. Y en el último se describe a la materia.

9. Razón y sensibilidad.

En *Del Infinito, el Universo y los Mundos* a Bruno, que se encuentra personificado en Filoteo, se le pregunta en dónde está la verdad; a lo que él responde: “En el objeto sensible [está solamente] como en un espejo, en la razón por modo de argumentación y discurso, en el entendimiento por modo de principio y conclusión, en la mente [está] en su propia y viva forma.”⁴⁸. Primero: la verdad se expresa siempre en su apariencia sensible. La razón, en segundo lugar: es dialógica y por este medio descubre la verdad de la cosa. Tercero: el entendimiento es teleológico, en tanto que dirige y fija el curso del carácter dialógico de la razón; es decir, sólo en la expresión particular del ejercicio dialéctico de la razón se logra descubrir la verdad. Y, por último: se refiere a la forma ideal de la mente como la que tiene un grado superior a los otros estratos. El proyecto gnoseológico de Bruno parte de la premisa de la analogía entre el entendimiento humano con la Luz creadora Universal. La Luz creadora Universal tiene su correlato como entendimiento, en el ser humano, como mente humana. La Luz que substancialmente infunde todo cuanto hay, también ha sido dada a la humanidad y es esa Luz la que inflama los cuerpos como alma. Es decir, la luz natural humana observa todo lo externo como ajeno, pero aquello que observa es el reflejo de la inmensa potencia creadora que en distintas especies se refracta de una manera particular. “[...] Conviene, por consiguiente, que haya previamente algunos principios y semillas de donde nazca la ilimitada

⁴⁷ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 342.

⁴⁸ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 171.

abundancia de las imágenes y las cosas imaginables.”⁴⁹. En este pasaje Bruno no solamente se refiere al origen de las ideas del entendimiento, sino, platónicamente, a las ideas metafísicas que posibilitan que toda cosa exista. Esas semillas, pues, no fecundan igual en todos los territorios finitos que se encuentran en el Universo; así pues, la Vida y el Entendimiento se encuentran en todos, pero florecen de distinta manera en cada una de las tierras. Esos principios se manifiestan diversamente en cada una de las partes que componen el Universo y, como cada órgano de un cuerpo, ejercen funciones específicas. De la Unidad Universal a la infinita producción de especies; y de la Unidad del Entendimiento al conocimiento de esa infinitud de especies, hay caminos paralelos; pues punto de partida y de llegada son el mismo; pero, para realizar tal empresa deben atravesar la multitud y reencontrarse. Para la Mente Divina lo conocido y el que conoce son lo mismo, no hay moneda de cambio que interceda en tal operación. A este respecto, un intelecto finito y limitado, crea especies para comprender lo que se le presenta. Por lo tanto, el mago es la medida del universo; pero para llegar a ser tal, primero debe enderezar su juicio y mensurar adecuadamente la infinitud.

El entendimiento busca recorrer las huellas de la intuición sensible e ir más allá de ellas; para ello crea un sistema de reglas que le permita transitar entre los elementos a los que se refiere. En el entendimiento se encuentran ciertos principios: el de secuencialidad o causalidad, el de identidad y el de relación. Con la alusión a un razonamiento de orden matemático, Bruno intenta mostrar que estos principios se encuentran como posibilidad del conocimiento.

“[...] Primeramente, que es uno, dos, tres, cuatro; en segundo lugar, que uno no es dos, que dos no es tres, que tres no es cuatro; en tercer lugar, que uno y dos son tres, que uno y tres son cuatro: hacer esto es hacer todas las cosas, decir esto es decir todas las cosas, imaginar, significar y retener esto hace aprehender todos los objetos, entender todo lo aprehendido, recordar todo lo entendido. [...]”⁵⁰

El número, la cantidad y la medida, en tanto que especies, sólo sirven para referirse al Ser-Unidad desde un ángulo, pero, en sí mismos no son el Ser-Unidad. Así, pues, los estratos de conocimiento por medio de los cuales conocemos, sólo nos revelan ciertas características de la realidad. El entendimiento es un acto de coincidencia entre las especies ideales-internas y las especies

⁴⁹ En *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas...* BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 356.

⁵⁰ En *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas...* BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 335.

materiales-externas; de esta actividad participan todas las manifestaciones en grado distinto⁵¹. El ser de razón, como lo es el ser humano, por su propia constitución de compuesto no puede apreciar ni la esencia, ni la substancia, sino sólo las cosas compuestas que se le presentan con un tenue esbozo de esa sustancia universal. El entendimiento cobra cierta dimensión asequible cuando a partir de esas tenues sombras logra referirse a sí mismo; entonces se conoce, desde, con y a través de su propia actividad. El entendimiento no es ninguna de esas cosas, de serlo, no podría ser ninguna otra; desde la negación se refiere a esas cosas, por lo tanto, él mismo es contradicción y negación. Los elementos que emplea la razón pretenden ser universales, en tanto que de ellos se debe inferir lo particular; intenta reducir lo que conoce a formas simples para franquear la multiplicidad. A cada sentido corresponde el develamiento de un carácter de lo real; sin embargo, los datos que se obtienen por medio de los sentidos no son constantes y se presentan de manera heterogénea. Esta labilidad de certeza, ambigüedad y multiplicidad de presentaciones, a opinión de Bruno, es una característica que despierta en la razón las especies interiores que son necesarias para llevar a cabo el trabajo discursivo que devela la verdad; la apariencia que se les aparece a los sentidos no es gratuita, pues estimula el trabajo intelectual de las facultades. Por eso, el mago que se convierte en hospedería de demonios y que crea vínculos con ellos cambia su organización perceptual y descubre nuevos ángulos de lo real, es decir, se conforma una nueva visión del mundo, lo reinterpreta, porque es capaz de entender más ampliamente la esencialidad de las cosas; y de este modo puede obrar con rectitud⁵².

⁵¹ “Tradicionalmente, se consideró que los llamados <<actos mentales>> -a veces calificados de <<psiquismo>>- eran propios sólo de la especie humana. Va siendo cada vez más común extender tal <<psiquismo>> a especies no humanas y, al límite, a todos los organismos. Este es un paso importante en el reconocimiento de que la tesis de la dualidad cuerpo-mente es insostenible. Sea cual fuere la complejidad de los llamados <<procesos mentales>> en los seres humanos, no puede haber sino una diferencia de grado entre ellos y los de muchos organismos no humanos. [...]” FERRATER, J., *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid, España, 1983², pág. 44. En un discurso más cercano a nuestro tiempo encontramos un paralelo con la propuesta bruniana concerniente a atribuir procesos intelectuales más allá de la especie humana. Aunque Ferrater se limita a hablar de organismos, para Giordano Bruno es plausible que se trate de toda manifestación material, pues la idea-forma, es la que da concreción a la materia-indeterminada, e inversamente, la materia objetiva la forma. Así pues, estos son dos polos de un mismo centro que se co-determinan, puesto que sólo son modalidades de la misma expresión.

⁵² Dice Bruno en *Sobre magia*, “Asimismo cualquier mago que quiera realizar obras semejantes a la naturaleza ha de conocer principalmente el principio ideal, la quiddidad específica de la especie y a continuación lo numeral en relación con el número, lo individual en relación con el individuo. De aquí que aquella fábrica de imágenes y porción de la materia así conformada ejerzan, no sin causa evidente, sino por la virtud del mago y la asistencia de la filosofía, maleficios y medicinas, empleando esas cosas que poseen alguna comunicación o participación con la cosa que se ha de maleficar o curar, y de esta manera la obra se contrae y limita a un determinado individuo.” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 249.

9.1 La perspectiva desde el infinito y desde lo finito.

Principalmente en *Del infinito...* y en *Sobre la causa...* Bruno discurre acerca de la constitución ontológica del Universo; para ello se vale de argumentos que hacen eco de *La docta ignorancia* de Nicolás de Cusa.

“Filoteo.- [...] Los movimientos, pues, que hay en el universo no tienen ninguna distinción de arriba, abajo, aquí, allí, con respecto al universo infinito, sino con respecto a los mundos finitos que hay en él, tomados dichos movimientos según las extensiones de los innumerables horizontes mundanos o según el número de los innumerables astros, donde la misma cosa, según el mismo movimiento, se dice venir de arriba o de abajo con respecto a distintos puntos de vista. [...]”⁵³

Toda distinción se hace siempre desde un punto fijo, finito; desde la perspectiva de la infinitud no hay tales distinciones, sólo valen para lo finito y no son puntos estáticos, sino cambiantes. Bruno distingue dos movimientos: el de la finitud y el de la infinitud; el primero sólo actúa en el marco de la temporalidad, el segundo lo hace en la eternidad. Por lo tanto, los cambios observados desde el primer tipo de movimiento son apreciados como interacciones entre cuerpos; y los observados desde el segundo tipo de movimiento son interacciones de esencias. Para decirlo con otras palabras, el primer tipo de movimiento es accidental, o de segundo orden; el segundo es esencial o de primer orden. Esa naturaleza Sutil-Infinita es lo que da unidad y perfección a todo cuanto en ella habita; en función de los diferentes modos en los que se manifiesta revela su infinita riqueza. Así, pues, sólo los finitos son movidos y alterados por otros finitos; esos movimientos y alteraciones son la concreción finita del Infinito. Las finitudes concretas tienen un centro propio que corresponde a sus coordenadas espacio-temporales y es la manifestación de la Unidad Esencial. Ese estatuto particular concreto de cada centro esencial posibilita que los finitos no se afecten mecánicamente, dado que su centro es móvil y por ello los grados de intensidad con los que se afectan varían. El mago en el que Giordano Bruno piensa utiliza el arte de la memoria para dar forma al interior esencial de sí mismo; pues, gracias a su punzante entendimiento de los estratos ve más allá de la apariencia sensible⁵⁴. Sin embargo, vale tanto la perspectiva del ser humano, como la de la hormiga,

⁵³ BRUNO, Giordano, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, España, Alianza, 1993 pp. 139, 140.

⁵⁴ En el caso de la tradición hermética, el conocimiento de la *materia prima* se inicia a través del cuerpo y sólo a través de él y con ayuda de su entendimiento logra reconocer el lugar que ocupa en el Universo como manifestación concreta de él. “La montaña en la que se encuentran la materia prima es el cuerpo humano, porque la <<reducción>> a la materia prima se realiza metódicamente partiendo del conocimiento corporal, que debe iniciarse desde el interior, antes de que el hombre pueda percibir el alma psíquicamente y no a través de los sentidos. [...]” BURCKHARDT, T., *Alquimia. Significado e imagen del mundo*, Paidós, España, 1994, pág. 94.

la del sol o la de las estrellas, porque a pesar de su magnitud no dejan de ser una de tantas concreciones del Infinito. Los sentidos no pueden dar cuenta del Infinito, pues este último no es objeto de los primeros en su totalidad. Por eso, sólo el entendimiento puede atreverse a ir más allá de lo que los sentidos constatan; para ello requiere ciertos elementos referenciales que delimitan el amplio abanico de posibilidades. La finitud del entendimiento humano exige un hilo conductor que lo oriente en la laberíntica oscuridad del Universo; y esto lo logra por medio de imágenes, conceptos, representaciones, etc.

10. Espacio, vacío e infinito.

En *Sobre el infinito...* Bruno discute las tesis aristotélicas referentes a estos tres conceptos que dan título a este apartado. El lugar para Aristóteles es la superficie de un cuerpo, es el límite de un cuerpo. Por lo que el lugar donde se encuentra el Universo está delimitado por sí mismo, y fuera de él nada corporal hay; Dios es inmaterial, no está en ningún lugar ya que al no ser cuerpo no tiene tal condición, aun así, contiene todo lo material y extenso. Lo que parece un contrasentido si no se admite, entonces, que Dios es el límite externo de todo, y a su vez, material. Y de ser así, ¿qué hay más allá de ese límite? Si la respuesta es nada, la pregunta siguiente es: ¿qué es la nada? Si se dice que la nada es el vacío; la pregunta vuelve a surgir: ¿qué es el vacío? Dejemos que Bruno responda: “Nosotros no decimos que el vacío sea como lo que es simplemente nada, sino que es llamado vacío todo lo que, teniendo extensión, no presenta resistencia sensible; ya que comúnmente no aprehendemos la existencia del cuerpo si no es por la propiedad de la resistencia; [...]”⁵⁵. Así, pues, el vacío es, en tanto que tiene extensión, y sólo es la imperfección de los sentidos la que nos orilla a pensarlo como ausencia. Bruno rescata esta distinción de los estoicos en el mismo diálogo aducido anteriormente, quienes señalaban al mundo como algo corporal, lleno y finito; y al universo como aquello que es vacío e infinito y, contiene al mundo⁵⁶. Esta vuelta de tuerca del concepto *vacío* le permite a Bruno pensar el infinito como un continuo en el que los aparentes

⁵⁵ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 187.

⁵⁶ Dice Ignacio Gómez en una de las notas introductorias: “Hablamos de un lugar físico, no de un lugar que sea *exclusivamente* lo que lógicamente se le pide que sea. [...] Parásito de la definición hace Aristóteles al lugar; Bruno, por el contrario, poniendo el lugar en continuidad con el infinito, invierte los términos y es a la definición a la que hace parásito del lugar. [...]” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pp. 19, 20.

espacios vacíos son condensaciones sutiles que no son perceptibles para las condiciones sensibles humanas. Más aún, le permite homogenizar el espacio infinito, ya que tanto un punto en él como otro, tienen la misma capacidad de contener tanto cuerpos como mundos⁵⁷. Y nada impide que, así como está construido nuestro mundo, existan infinidad de mundos más allá de nuestro horizonte visible.

Bruno pone a la divinidad en cada una de las partículas del Universo; ya no como algo que actúa desde fuera, sino como un principio inmanente. Así, pues, la materia, en tanto principio pasivo que recibe las formas está empapada de ese principio activo y creador del Entendimiento divino. Por lo tanto, la totalidad de elementos que conforman el Universo tienen vida, es decir, alma, y es esta la que les da fundamento y sostén. Bruno se vale de la metáfora del universo como un espejo viviente, -en *Sobre la composición...*-, donde asegura que las cosas materiales que percibimos son el reflejo de las ideas divinas⁵⁸. Dichas ideas van degradándose según son asumidas en los distintos estratos ontológicos, hasta llegar a ser asimiladas por la razón humana, pero de un modo perenne, -es este el gran límite que pone Bruno al conocimiento humano-. Así, también, sucede en la asimilación de los componentes que cada organismo requiere para perseverar en su ser, pues, asumen la forma de la especie que los contiene. El Ser no es, esencialmente, movimiento o cambio y no se encuentra limitado como lo están los cuerpos particulares, pues, dado que es una sola alma la que atraviesa el vasto infinito, participa de toda manifestación. No se trata de dos regiones separadas, sino que cada manifestación particular funciona como una caja de resonancia en donde reverberan las notas primordiales que emanan de un solo punto. El estrato físico depende de un estrato superior-ideal; el primero es caracterizado, -en una metáfora más-, por las tinieblas-materia y, el segundo por la luz-forma. Según sea el grado de la mezcla entre estos ingredientes se producen las diferentes

⁵⁷ GOYCOOLEA, R., “Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno” en: *Aparta rei*, no. 12, 2000, [s.pp.]. Resalta la importancia que tuvo en la ciencia pensar el espacio como homogéneo, pues, permitió a los científicos teorizar y comprobar sus postulados suponiendo condiciones de igual magnitud tanto en un lugar como en otro. También comenta que, a partir de que este nuevo paradigma de espacio homogéneo se hace presente, en la arquitectura de Roma, que los palacios y templos ya no ocupen un lugar jerárquico en la ciudad, sino que se comienzan a distribuir junto al resto de los edificios. Aquí se pueden ver las fuertes repercusiones que tienen las ideas de Bruno, cuando piensa un espacio continuo y substancial, pero también la pauta que abre a los científicos para pensar el espacio como una construcción teórica.

⁵⁸ “Las ideas son causa de las cosas antes de las cosas, los vestigios de las ideas son las propias cosas o lo que [es] en las cosas, las sombras de las ideas son [procedentes] de las propias cosas o posteriores a las cosas, de las cuales se dice que son con tanto menor derecho que las propias cosas que salen del seno de la naturaleza, cuanto las cosas mismas [son con menor derecho] que la mente, la idea y el principio efectivo, supernatural, substantífico, superesencial.” BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 342.

especies; por ello, en cada concreción material se llevan a cabo distintos procesos y reacciones. En *Sobre los vínculos...* Bruno insistirá en este último punto: “La razón por la que no a todos los hombres les sucede lo que a aquella niña [de Nápoles] se halla en que no todos tienen la misma complexión y temperamento ni admiten la misma cualidad de espíritu. [...]”⁵⁹. Razón de ello es que el mago deba reconocer sus propias cualidades físicas y espirituales. Y que, tanto Ignacio Gómez de Liaño, -comentador de la obra de Bruno-, como el que escribe y, quizás muchos otros, encuentren paralelismos entre la visión de mundo bruniana y la tradición hermética. Bruno alude al siguiente ejemplo, -que se encuentra presente en *Sobre la causa...*-, para hablar de aquello que subsiste a las infinitas especies y las múltiples formas que adopta esa esencia:

“[...] Y así como la madera no tiene de por sí ninguna figura artificial, mas puede tenerlas todas por la operación del carpintero, así la materia de que hablamos no posee forma alguna natural por sí misma y en su naturaleza, mas las puede tener todas por la operación del agente activo [que es un] principio de la naturaleza. [...]”⁶⁰.

La materia primordial que no está ceñida a ninguna forma necesita de un agente para adquirir una forma definida. Y así como el carpintero, por medio de su actividad, le da una forma a la madera, también el mago puede orientar su condición a otra forma. Sin embargo, aunque la madera se convierta en silla, mesa, herramienta o juguete, no deja de ser madera; lo mismo sucede con todas las especies que en el crisol de la naturaleza se desenvuelven. La materia sin forma no puede ser percibida por el intelecto finito del ser humano, como ya se ha demostrado; por ello, todo disfraz o nombre que le pone a esa nebulosa y escurridiza esencia no hace más que esbozarla lejanamente.

⁵⁹ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 278.

⁶⁰ BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño, pág. 103.

III. CONCLUSIONES. Rendimiento de la filosofía de las formas simbólicas.

Sin duda, podrán quedar muchas más preguntas ahora que al inicio de esta investigación. Se ha hecho este recorrido para dar respuesta a la pregunta que nos ha ocupado. Sin duda los caminos para andar la pregunta son infinitos, pero el que nosotros hemos elegido suponía conocer las herramientas teóricas y conceptuales de un autor, cuyo tratamiento esencial se encuentra en el concepto de símbolo; para que, empapadas un poco de la experiencia conceptual del autor de las formas simbólicas, la propuesta fervorosa del Nolano le diese el temple a las últimas palabras escritas que cierran el segundo capítulo, -más no culminan con la inquietud y el asombro que despiertan-, creí necesario articularlas del modo que se encuentran aquí presentes. De antemano le pido una disculpa al lector, si se omiten algunos aspectos que le pudieran parecer relevantes o poco desarrollados en el texto; más quedo abierto, en tanto que forma orgánica viva y racional a discutirlos en calidad de no-verdades, sino de especulaciones y aproximaciones, como creo que nos han enseñado estos autores.

No tengo dudas de que existen paralelismos en el modo de comprender el mundo de Cassirer y el de Bruno; el primero concibe toda manifestación humana como la huella indeleble de una tendencia a un orden más elevado que el de la simple reproducción; piensa en la creación simbólica como ese reino propiamente espiritual que intenta crear sus propias formas de aprehender el mundo. Por su parte, Bruno ve en toda manifestación del Universo la posibilidad de acceder a la red de vínculos entramada y, así mismo desarrolla un aparato epistemológico que le permite comprender, explicar y actuar en ese mundo. En ese sentido creo que la propuesta de Bruno, respecto a la tradición hermética de la que es heredero, -si bien, tiene su centro rector en la aceptación de un principio originario-, sitúa la acción en la inmanencia. Lo que no me parece asunto menor, pues con ello abre las condiciones de posibilidad de las facultades humanas a un terreno de invención, en el que no están dadas de una vez y para siempre, sino que son susceptibles de desenvolverse, vincularse y encarnarse de infinitos modos. Para decirlo con otras palabras: la postura de Bruno, en tanto que involucra a la razón, la sensibilidad y la imaginación, ata con fuerza ese nudo que nos proporciona un sentido de realidad y, nos hace responsables del trenzado que hacemos de los hilos. Y que, como se ha dicho, no hay un único método para llevar a cabo tal empresa, por lo tanto, exige que el conocimiento de la constitución de esos hilos lleve necesariamente a una “buena aplicación”. En ese sentido, creo que ese es el trazado del simbolismo de la tradición hermética; delinear un orden

ontológico con elementos híbridos, es decir, símbolos; sin embargo, es tarea de cada uno, desarrollar el método.

En cuanto a este último momento, -el método-, me parece por demás revelador que, desde nuestro horizonte de época, aquellas categorías trascendentales de la intuición que describió Kant, en la *Crítica de la razón pura*, sean trastocadas por un sentido de época y una tradición, -la de Bruno-, en la que es posible espacializar el sentido interno y, con ello articular una nueva relación entre pensar-sentir-percibir. No es gratuito, pues, que Giordano se encargue de las especulaciones en torno al espacio, al infinito, el Universo y el vacío. Pues ya Cassirer advierte, en su momento, que las ciencias, las artes, el lenguaje, entre otras tantas manifestaciones humanas llevan en sí el germen del desarrollo espiritual de la humanidad; y caracteriza -como se intentó mostrar en los primeros capítulos- ciertos rasgos particulares que tienen que ver con estas categorías kantianas, a saber, espacio, tiempo y número. Lo que nos lleva a un par de pensadores contemporáneos, a saber, Benjamín Valdivia en *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos* y Roger Bartra en *Antropología del cerebro*; quienes, desde dos horizontes distintos, más no por ello ajenos -las neurociencias y la filosofía- se han dedicado a estudiar el nuevo orden que se articula en la cultura de medios masificados y cómo podemos interpretar nuestro mundo, desde el arreglo de las categorías kantianas que nos ha presentado Cassirer. Otro ejemplo de estas miradas categorizantes es Miguel León Portilla en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, quien hace un análisis de cómo articulaban el sentido de realidad aquellos pueblos propios de las tierras que ahora habitamos. O *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento* de Carlos Castañeda, en donde de igual modo se relatan las peripecias y trabajos que debe llevar a cabo aquél que pretenda ser un chamán y ver-sentir-pensar el mundo con otros ojos⁶¹. Entre otros tantos ejemplos que seguramente se podrían enumerar. A este respecto, la propuesta filosófica de Cassirer ha sido una herramienta fundamental en la comprensión de esas categorías que subyacen a las expresiones humanas.

El curso del trabajo hasta aquí presentado es el resultado de cómo se ha centrado la atención del que hoy escribe en un período de tiempo particular, pero que necesariamente está atravesado por la experiencia de muchos otros, -de quienes inevitablemente habrá trazas a lo largo, ancho y profundo de todo el texto-. Como el sendero que se forma tras andar cierto tiempo un camino, estas

⁶¹ Dedico un apartado a cada uno de estos apuntes que someramente menciono aquí. El aparato conceptual de Cassirer puede servir para comprender otros horizontes de desarrollo de lo simbólico.

páginas dibujan los rincones, recovecos y callejones visitados tiempo atrás. Más espero esto sea la estela de un camino del porvenir, de choques, fricciones, enriquecimientos y descubrimientos, bajo un mismo cielo estrellado; en donde la marcha del tiempo no hace sino dimensionar más esos pliegues adquiridos hasta ahora, de agregar densidad a la experiencia que siempre se escapa, pero que deja huella.

11. Ver, sentir y pensar en *Las enseñanzas de Don Juan*.

En *Las enseñanzas de Don Juan* (1968) el escritor y antropólogo peruano Carlos Castañeda (1925-1998) relata sus experiencias con un indio yaqui de nombre Juan Matus. La obra se encuentra envuelta en un halo de misterio, fantasía y realidad; coquetea con las notas de campo de un joven antropólogo y con la agilidad literaria de un soñador veterano. Sin embargo, no es nuestra tarea definir esos lindes tan difusos, sino desentrañar de esta producción humana la propuesta de un nuevo orden simbólico. Dice Octavio Paz en una nota introductoria a esta obra:

“[...] Como destrucción crítica de la antropología, la obra de Castañeda roza las opuestas fronteras de la filosofía y la religión. Las de la filosofía porque nos propone, después de una crítica radical de la realidad, otro conocimiento, no-científico y alógico; las de la religión porque ese conocimiento exige un cambio de naturaleza en el iniciado: una conversión. [...]”⁶²

La obra de Castañeda propone una nueva forma de conocer, una nueva mirada de lo real. Esta nueva forma de conocer también exige un nuevo sujeto; quien, para llegar a ser tal, debe atravesar un arduo y sinuoso camino. Uno de los vehículos de acceso a esa nueva comprensión de lo real es el uso de varias plantas con propiedades alucinógenas, porque sumergen al practicante en un estado de percepción particular, al que Carlos denomina no-ordinario. Esos vehículos sólo sirven para facilitar al practicante la entrada a ese mundo plagado de nuevas significaciones; por eso, a don Juan le interesa que Carlos describa con precisión algunos detalles de sus experiencias con el uso de las plantas. Esos relatos que Carlos hace a don Juan denotan la atención y la capacidad del practicante para leer el sentido de esa experiencia no-ordinaria. Don Juan selecciona rasgos particulares de cada experiencia para mostrar a Carlos los relieves a los que debe prestar atención en las próximas incursiones a esos estados. Por lo tanto, el uso de las plantas alucinógenas, -entre

⁶² CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar, pág. 12.

ellas la *datura innoxia* o yerba del diablo, la *lophophora williamsii* o peyote y un hongo llamado *psilocybe mexicana*-, se utilizan como llave de acceso a otro horizonte de realidad y, la guía del brujo maestro da la clave de interpretación de los estados no-ordinarios. Una vez comprendida la clave de interpretación se vuelve innecesario el uso de las plantas para leer los rasgos experimentados en esos estados. Parafraseando a Octavio Paz: esos momentos de ruptura con el sentido de mundo habitual proporcionados por los alucinógenos tienen una doble función; la primera se refiere a la crítica de la realidad que se nos presenta como ordinaria y estable, la segunda es la presentación de un nuevo orden de eso que se nos aparece ordinariamente como real.

El caso de Castañeda es interesante porque él mismo se adentra en el proceso de transformación que se le exige al practicante. En este libro, Carlos intenta desentrañar el orden de los conceptos que sustentan las enseñanzas y los momentos que don Juan le transmite vivencialmente. Desde el comienzo del libro, Castañeda reconoce que el aparato antropológico occidental le es insuficiente para traducir las experiencias que el acompañamiento de don Juan le ha proporcionado. En este intento por trasladar a palabras las enseñanzas de don Juan, Castañeda advierte el nudo problemático de la traducción. Tanto don Juan como Carlos hacen un esfuerzo por volcar en un discurso inteligible el método-medio-camino a seguir; el primero lo hace para comunicarse con su aprendiz y, este último, para contarnos su experiencia en un marco discursivo ordenado⁶³. Sin embargo, la dificultad implícita en la elección del camino adecuado yace en la disposición del practicante; y es justo esto lo que distingue al verdadero sabio de aquel que sólo anda a tientas. En palabras de don Juan, por mano y letra de Castañeda: “[...] Cualquier cosa es un camino entre cantidades de caminos. Por eso debes tener siempre presente que un camino es sólo un camino; si sientes que no deberías seguirlo, no debes seguir en él bajo ninguna condición. [...]”⁶⁴. Primero, el camino es medio, tránsito, método, no finalidad. Segundo, brunitivamente, -si se nos permite la expresión-, todo cuanto existe es vínculo posible. Desde las notas interpretativas de Cassirer se nos

⁶³ “[...] La estructura, según la determino, se compone de cuatro conceptos que son las unidades principales: 1) hombre de conocimiento; 2) un hombre de conocimiento tenía un aliado; 3) un aliado tenía una regla, y 4) la regla se corroboraba por consenso especial. [...]” CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma aquí de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar, pág. 226. Del hombre de conocimiento hablaremos más adelante. Me permito hacer la equivalencia entre método, medio y camino, ya que esta etapa se encuentra enmarcada en tres momentos, a saber, el aliado o medio-planta revela su orden interno una vez que ha sido consumida por el brujo y que este último ha experimentado las cualidades propias del alucinógeno en su percepción, que es a lo que Castañeda llama consenso especial. No es sino hasta ese momento que queda consumada la revelación del proceso que ha de seguir el aprendiz.

⁶⁴ CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma aquí de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar, pág. 133.

presenta un modo de pensamiento substancialista, es decir, hay consanguinidad ontológica en el mundo; los medios-plantas agudizan las venas internas que nutren los vínculos con las cosas. El practicante –para el caso de Castañeda- debe realizar un trazado topológico interno para reconocer sus propias vías y afinidades. Sin embargo, esta tarea de reconocimiento exige atención en lo cualitativo, no en lo cuantitativo; “Un aliado como concepto significativo incluía las siguientes ideas y sus ramificaciones: 1) un aliado carecía de forma; 2) un aliado se percibía como cualidad; 3) un aliado podía domarse; 4) un aliado tenía una regla.”⁶⁵. Por lo tanto, el aliado-medio no es la planta en sí misma, sino la relación que el brujo establece con ella. Para decirlo con otras palabras: el aliado revela al brujo el entramado de un nuevo sentido de realidad, y es justamente ese orden, esa regla, la que da cohesión al estado no-ordinario. Como último momento, el brujo elije si ese método-medio le es afín a su propia disposición. El aliado es la clave de interpretación revelada, se presenta como acentuación de algunos rasgos en la percepción del brujo y no como una entidad; por eso se la considera cualidad. La realidad no-ordinaria es, para el brujo experimentado, un conjunto bien definido de características y relaciones. El aprendiz es considerado hombre de conocimiento una vez que ha asimilado las nuevas claves para decodificar el mundo sin la intervención del alucinógeno, es decir, es capaz de seguir la regla interna de percepción sin mediación alguna. Dicho sea de paso, esta regla interna de percepción puede ser alcanzada por medio de otros ejercicios que no involucran el consumo de plantas con propiedades alucinógenas, sin embargo, no alcanzan el grado de inmersión que proporcionan estas últimas. En uno de los primeros encuentros entre don Juan y Castañeda, el primero propone un ejercicio por medio del cual el ejecutante debe prestar atención al modo en que utiliza sus sentidos y las cualidades que estos le revelan. El ejercicio, en concreto, consiste en encontrar un sitio con la mirada que le resulte afín y luego sentarse en él, comprobando cuál es la sensación que le produce ocupar ese lugar; Castañeda intenta arduamente el ejercicio propuesto por don Juan, pero fracasa y al final termina rendido por la fatiga. Al despertar Carlos, don Juan le señala ese sitio como el correcto para descansar; sin embargo, revela que no ha utilizado la técnica de percepción correctamente:

⁶⁵ CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar, pág. 239.

“Don Juan río y dijo que eso no lo sorprendía, porque yo no había procedido correctamente. No había usado los ojos. Eso era cierto, pero yo estaba seguro de que él me había indicado sentir la diferencia. Señalé esto, y él arguyo que es posible sentir con los ojos, cuando no están mirando de lleno las cosas. [...]”⁶⁶

Esta escena da la nota inicial al tipo de ordenamiento perceptual que debe alcanzar el aprendiz por medio de las claves interpretativas que el brujo maestro facilita al pupilo. Sin embargo, entrañan un reordenamiento completo de las facultades del practicante que no se alcanza con la sola enunciación de los principios fundamentales subyacentes a ese otro sentido de mundo. Son un ejercicio constante en el que el practicante lee con otra clave aquello que se le presenta como real. Es decir, establece otro orden simbólico entre él y el mundo que se le aparece como fenómeno.

12. Simbolismo y sentido de realidad en el mundo maya.

En la obra *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (1968) el filósofo e historiador mexicano Miguel León Portilla (1926-2019) explora en la mitología y el pensamiento religioso de la cultura maya la concepción de tiempo. Para llevar a cabo tal tarea, Portilla ha utilizado varios recursos arqueológicos, entre ellos inscripciones encontradas en antiguas estelas y códices, que datan de los periodos clásico y postclásico; también realiza un estudio de los términos lingüísticos utilizados para referirse a ese concepto.

Las observaciones y el conocimiento de los fenómenos astronómicos alcanzados por los mayas, sumado al amplio número de elementos que utilizaban para referirse a ellos, dan cuenta del profundo interés que tenían en ese tipo de manifestaciones. Las raíces de este concepto se hunden en lo profundo de la experiencia cotidiana: “El concepto de tiempo, abstracción lograda a partir de la experiencia cíclica del sol y el día que es obra suya, tuvo vigencia universal en el ámbito de la cultura maya por lo menos desde las primeras inscripciones del periodo clásico. [...]”⁶⁷. Sol, día y tiempo son conceptos que están estrechamente relacionados con el fenómeno astronómico del orbitar de la Tierra alrededor del astro rey. Es justo este fenómeno cíclico el que despierta la curiosidad del pueblo maya y, lo lleva a reflexionar e indagar cuál es el sentido y la finalidad de aquello que mueve su mundo. La consanguinidad de los términos lingüísticos, simbólicos y

⁶⁶ CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar, pág. 51.

⁶⁷ PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 63.

jeroglíficos, encontrados en las estelas y códices mayas de distintas épocas, demuestra el sentido y uso común de la idea de tiempo en el concepto *kinh*⁶⁸. Es decir, el vaso comunicante de estos tres términos, –tiempo, día y sol-, hunde sus raíces en un terreno muy profundo que les otorga cierto parentesco de sangre en el mundo maya. El paso del día a la noche, custodiado por el tránsito diario del Sol es la muestra del incesante ciclo que gobierna la vida y la muerte. *Kinh* es un concepto con estatuto de divinidad, es creador, motor y realidad; “[...] Sol, día y tiempo no son entidades abstractas, sino realidad inmersa en el mundo de los mitos, aspectos de la deidad, origen de los ciclos que gobiernan todo lo que existe.”⁶⁹. Estos aspectos de lo real a los que se refieren el sol, el día y el tiempo forman parte de un mismo tejido divino. Los ciclos divinos, como los entiende el pueblo maya, se manifiestan en todo cuanto existe y, el sacerdote dedicado al culto solar es aquel capaz de leer las características particulares de cada ciclo, de interpretar la divinidad por medio del número.

El tiempo, en la concepción maya, no tiene principio ni fin, por lo que los sacerdotes mayas del culto solar pueden situar los cálculos en un espectro muy amplio; quizás en los términos del infinito. “[...] Los sacerdotes mayas computan en sus estelas ‘veintenas de soles’ que se remontan cientos de millones de años hacia el pasado y prevén asimismo los ciclos futuros. Si el día es para ellos una presencia solar, el tiempo es la sucesión sin límites de todos los ciclos del sol. [...]”⁷⁰. El tiempo es la danza constante del sol en el escenario cósmico. Se puede rastrear los pasos que ha dado el astro rey y prever los que habrá de dar. *Kinh* también está asociado con el concepto de destino, ya sea en un sentido favorable o desfavorable; esto último está relacionado con el lugar que ocupan los astros, particularmente el sol, en ese escenario cósmico⁷¹. La historia de la divinidad está contada por los sacerdotes mayas en períodos organizados; se usan veinte glifos para los días y dieciocho para los meses. De la combinación de estos elementos simbólicos, los sabios mayas,

⁶⁸ “La ya notada abundancia de inscripciones calendáricas y no calendáricas en que aparecen variantes glíficas de *kinh*, a partir de las primeras estelas del período clásico y posteriormente en otros complejos de símbolos, así como en los códices, dos de los cuales (el de París y el de Madrid) proceden de una época cercana a la conquista, nos permiten afirmar que, con el concepto y el término de *kinh*, también sus diversas formas de representación escrita fueron antiguo patrimonio común de buena parte de los grupos de la familia mayance. [...]” PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 36.

⁶⁹ PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 45.

⁷⁰ PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 34.

⁷¹ Comenta Portilla en la nota 28 a pie de página: “Además de las connotaciones ya señaladas, ‘sol, día, tiempo’, el morfema *inh* en varias lenguas mayances tiene asimismo otras significaciones secundarias o derivadas como ‘fiesta’ (día de fiesta), ‘destino’ (el destino o atributo fasto o nefasto del día en función del *tzolkin* o calendario astrológico). [...]” PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 34.

construyen el alfabeto matematizado que utilizan para representar los distintos rostros que la divinidad adquiere. El hombre maya personifica en diferentes deidades cada uno de sus días y meses, construye la imagen del tiempo que se constata en todo cuanto existe; en la lluvia, en el crecimiento de las plantas, en la muerte, en todo está presente la divinidad como movimiento y cambio, como rostro siempre cambiante en los ciclos infinitos. El reconocimiento de los rostros-momentos de la divinidad abre la posibilidad de sortear el fatalismo determinista; el conocimiento de los lugares que ocupan los astros es redentor y cura de la fatalidad⁷². Los sacerdotes mayas que estudian la divinidad tienen las herramientas para medir y pensar el tiempo, se valen de los cálculos matemáticos y del rostro vivo con que se manifiesta la divinidad en la marcha cíclica de los días.

El espacio en el mundo maya está distribuido en cinco regiones; los que conocemos como cuatro puntos cardinales y el punto donde convergen esos cuatro, el centro. Cada región se designa con un color, un ave y una ceiba que los representan. El espacio también está inscrito en un orden mensurable y está siempre habitado por la divinidad.

“[...] Espacio y tiempo ni en el pensamiento son separables. El universo espacial es inmenso escenario en que se orientan, entran y salen, con un orden que nunca se rompe, los rostros y fuerzas que actúan. Se tiene la clave que hace posible encontrar los sentidos y enunciar los pronósticos. La norma de vida es ponerse a tono con lo que son y habrán de ser las cargas del tiempo. [...]”⁷³

El tiempo penetra todas y cada una de las regiones del universo; el espacio se encuentra vivo, es la densa sombra del paso del tiempo, de las orgiásticas danzas de la divinidad. Lo real se presenta como suma de influencias, como tejido continuo. El mundo del hombre maya está siempre plagado de presencia divina, ritmado por los ciclos que observa en el mundo y que ha aprendido a medir. El complejo sistema de glifos, símbolos, números, coordenadas y colores con los que representa el mundo que habita le proporcionan un amplio abanico de elementos simbólicos. Ese reino simbólico, construido por el pueblo maya y estudiado por León Portilla, da cuenta de cómo el espíritu humano tiene infinitas y bellas formas de explicar y conocer el mundo que lo rodea.

⁷² “Quien reconoce las presencias de los distintos momentos-deidades, ‘encontrará los remedios’, podrá buscar gracias a los ritos y sacrificios, y con el auxilio de los cómputos, sobre todo del *tzolkin*, ‘la cuenta de los días’, los sino favorables, aquellos que en conjunción con los rostros adversos, neutralizan los influjos contrarios. Así es posible escapar al fatalismo absoluto y se abre la puerta al saber capaz de dirigir a los hombres hacia coyunturas mejores. [...]” PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 106.

⁷³ PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1968², pág. 108.

Espacio, tiempo y número conforman un sentido de realidad inclinado fuertemente al pensamiento mítico-substancialista.

13. De las neurociencias a los sistemas de interpretación simbólica.

En este último apartado sigo de cerca el texto *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (2006) del antropólogo y sociólogo mexicano Roger Bartra (1942) y, la obra *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos* (2009) del filósofo y escritor mexicano Benjamín Valdivia (1960). Se puede decir que ambas obras comparten un hilo conductor, es decir, consideran que el desarrollo técnico de los medios masivos de información abre nuevas vías para pensar cómo se nos da el fenómeno perceptual. Por lo tanto, el desarrollo de este apartado se presenta como un juego de bandas entre dos visiones por demás interesantes.

Bartra considera una línea evolucionista en la que la necesidad cambiante del entorno llevó a los homínidos a desarrollar nuevos sistemas neuronales con los cuales adaptarse. Al adolecer de las cualidades biológicas que les permitiesen adaptarse al medio, los homínidos construyeron un conjunto de redes exosomáticas, tanto simbólicas como materiales, que les permitieron sortear sus carencias genéticas. Esas redes exosomáticas pueden ser denominadas cultura y civilización; son esos medios artificiales los que estimulan la expresión o inhibición de ciertas redes neuronales⁷⁴. Según la descripción del siguiente experimento con animales, es necesario que la conciencia se nutra de diferentes estímulos para formar y fortalecer las redes que les sirven a los organismos para interactuar adecuadamente con su medio:

“[...] Otro experimento se propuso mostrar la influencia del movimiento en la configuración de conceptos visuales. Se seleccionaron dos grupos de gatitos: los del primer grupo podían moverse libremente, pero arrastraban un cochecito que llevaba a un gatito del segundo grupo que no podía moverse aunque tenía una amplia visión del medio ambiente. Cuando después de un tiempo todos fueron liberados, los gatitos que se habían movido jalando el carrito se comportaron normalmente. Pero los que habían permanecido

⁷⁴ “[...] Lo que es un descubrimiento más reciente es el hecho de que hay genes que no están permanentemente apagados o encendidos, sino que se activan o desactivan de acuerdo con la experiencia. Es el caso de algunos genes en las neuronas, que no se pasan todo el día haciendo lo mismo. Por ello, las proteínas del cerebro cambian según la experiencia.” BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007, pág. 42.

inmovilizados en el coche se comportaban como si estuviesen ciegos: topaban con objetos y se caían desde los bordes. [...]”⁷⁵

En este punto se encuentra el primer cambio de banda; Valdivia piensa que la televisión tiene un modo de acción parecido al del experimento anterior. Percibir las imágenes de un monitor impulsa a la inactividad del cuerpo. Incluso pone en estatuto de instinto al deseo de percibir, lo llama “instinto perceptual”. Preguntemos: ¿en qué momento el deseo se vuelve necesidad?⁷⁶ El acento se encuentra en la experiencia como percepción, ya no en la experiencia como vivencia. Nuestro mundo interconectado exige que accedamos a la información por medio de los medios masivos de comunicación. Estos aparatos producidos por los seres humanos codifican y traducen las experiencias del mundo que lejanamente nos rodea. Sin embargo, para Bartra, los mecanismos culturales no explican en su totalidad el fenómeno del cerebro moderno. El problema parece dividirse en dos: los procesos internos determinan el medio externo o, los procesos externos determinan los circuitos internos. Ambos autores ofrecen argumentos que pueden servirnos de punto de fuga, ante este problema. Bartra intenta romper con esa dicotomía en un modelo que se retroalimenta continuamente y se despliega en ambas direcciones; tanto al interior, como al exterior⁷⁷. Como seres humanos creamos un nicho cultural que facilita y acelera el mantenimiento de los pliegues que nos permiten subsistir en nuestro medio; asimismo, nuestro cerebro adapta sus redes neuronales al lugar en que se encuentra. En ningún momento dejamos de ser una conciencia encarnada. Valdivia, por su parte, sitúa el nudo del problema en la percepción; donde lo percibido se considera como externo e independiente del que lo percibe⁷⁸. El centro de percepción organiza los elementos en un espacio externo; el espacio es la coordenada de la percepción externa. El

⁷⁵ BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007, pág. 43.

⁷⁶ “[...] Y es que la vida actual ha sustituido la experiencia del cuerpo en acción por la percepción de la imagen en acción: a nadie le interesa estar involucrado en hechos violentos que lo puedan matar; pero a todos les interesa ver las imágenes de tales hechos violentos, ya sea en los noticieros, las telenovelas, las series, las películas o los documentales. [...]” VALDIVIA, B., *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos*. Universidad de Guanajuato, México, 2009, pp. 14 y 15.

⁷⁷ “En este punto me parece importante reflexionar sobre la tradicional dualidad a la que recurren los neurocientíficos: lo interior y lo exterior. [...] Las estructuras propias del organismo se encuentran dentro de sus límites y la vida se define como el mantenimiento de estados internos que definen una singularidad individual. [...]” BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007, pág. 49.

⁷⁸ “Una de las cosas más definitorias en la experiencia de lo real es su condición de objetividad, puesto que las personas creen tener clara la distinción entre lo que sucede en su interior y lo que acontece fuera de ellas. Este núcleo de la percepción precede a su ejercicio mismo, puesto que ya el hecho de instaurarse como ‘percepción’ supone la dualidad de aquello que nos es directamente el yo, que capta eso otro. [...]” VALDIVIA, B., *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos*. Universidad de Guanajuato, México, 2009, pág. 27.

pensamiento corresponde a la categoría temporal, por ello se lo considera de cualidad distinta a la percepción espacial. Continúa Valdivia:

“Pero, a pesar de todas sus relaciones teóricas con la espacialidad, el pensar no alcanza a mostrarse, por sí mismo, como un *espacio* determinado, sino que siempre está en trance de asumirse como inmaterial, incorpóreo y, por tanto, sin las cualidades necesarias para considerarse espacial. [...]”⁷⁹.

Los fenómenos que tienen la cualidad de no manifestarse espacialmente, como lo hacen los objetos; pero que, -haciendo eco cartesiano-, son percibidos y existen, nos abren la posibilidad para hablar de las realidades virtuales, para el caso de Valdivia y, los circuitos exocerebrales para Bartra.

La realidad virtual mimetiza las dimensiones de la realidad objetiva, también posee coordenadas espacio-temporales. Sin embargo, el número de veces que se puede reproducir el fenómeno virtual no tiene límites, como sí sucede en la realidad objetiva. Dado el grado de desarrollo de los instrumentos tecnológicos, los rangos de variación de una copia a otra se reducen en la virtualidad; la información transmitida alcanza un grado de estandarización más alto⁸⁰. Ahora, el espectador no necesita coincidir en las coordenadas espacio-temporales de los fenómenos, porque los puede percibir desde un dispositivo receptor diseñado para dicho fin. La pantalla, -en cuanto experiencia audiovisual-, se vuelve la medida de lo real; “[...] En los umbrales mágicos, las drogas sintéticas suplantando las naturales, formándose incluso una alucinación tecnológicamente inducida. [...]”⁸¹. Tiempo y espacio se vuelven dimensiones programables en los entornos digitales. Pregunto: ¿no es lo que intentan realizar algunos ejercicios de iniciación? Programar la percepción del practicante, enseñarle una nueva media y orden de las dimensiones de lo real. A pesar del alto grado de diseño y programación del mundo que nos rodea, resulta insuficiente explicar el comportamiento humano y su desenvolvimiento en términos mecanicistas. Bartra piensa que el lenguaje se encuentra inscrito tanto en el territorio de la subjetividad, como en el de la objetividad. En el lenguaje se puede

⁷⁹ VALDIVIA, B., *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos*. Universidad de Guanajuato, México, 2009, pág. 27.

⁸⁰ [...] Según Dawkins existen unidades de transmisión cultural, análogas a los genes, que son capaces de propagarse saltando de un cerebro a otro, mediante un mecanismo de imitación que produce réplicas. Estas unidades capaces de replicarse fueron bautizadas como memes. [...]” BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007, pág. 102. Los memes tienen la función de agilizar la transmisión de patrones informáticos del tejido social; activando así, procesos de aprendizaje y conducta por medio del entretenimiento, del juego.

⁸¹ VALDIVIA, B., *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos*. Universidad de Guanajuato, México, 2009, pág. 62.

constatar que el ser humano siempre busca los medios para transmitir lo que le ocurre como subjetividad:

“[...] En mi hipótesis lo que funciona como prótesis es la cultura, y especialmente el habla, aunque no realiza un reemplazo sensorial sino una sustitución por medios simbólicos de una comunicación que no puede ocurrir por mecanismos somáticos. Quiero decir que en la cultura hay equivalentes a ese cable artificial que conduce experiencias subjetivas de un cerebro a otro.”⁸².

Sin embargo, el lenguaje siempre se encuentra plagado de referencias al arte, a los mitos, a las matemáticas, la música, la danza, la literatura, es decir, a la cultura. La experiencia de la conciencia en el lenguaje, no se reduce únicamente a un diálogo verbalizado. Los sueños son vivo ejemplo de la capacidad productiva de la conciencia para manifestarse a sí misma, como experiencia no objetual. Recordar un sonido, un sabor, un olor o una sensación también es una forma de relacionarnos con nuestro sentido interno; la memoria es un modo en el que la conciencia se experiencia a sí misma. En este punto, es de interés recordar el arte mnemotécnico de Bruno; la construcción espacializada que se construye en la mente para proyectar imágenes o relaciones que puedan ser fácilmente recordadas. Bajo este tenor de la espacialización de la memoria, todo elemento cultural puede ser considerado como la herencia de la memoria artificial en su modalidad de experiencia objetual; los edificios, calles, museos, monumentos, documentos bibliográficos, instrumentos; en fin, todo cuanto existe representa el alfabeto con el cuál describimos el mundo que nos rodea. Confeccionamos nuestro sentido de realidad sobre la experiencia objetual, traducimos a nuestros términos aquello que se nos presenta como real.

14. Ajuste de cuentas.

A lo largo de este ejercicio discursivo he reparado en que, en mi intento por responder a la pregunta y las inquietudes que motivan este trabajo, he coqueteado muy de cerca con la disciplina filosófica dedicada a la interpretación: la hermenéutica. Sin duda, no es la primera vez que escucho de ella o que sin saberlo rondo en sus terrenos, pero, al voltear y ver los pasos dados, me parece pertinente y de gran valor hacer un estudio más detallado de la disciplina filosófica en cuestión. Seguramente en ese nuevo andar se conocerán otros territorios que posteriormente requerirán una tarea de reconocimiento. El trabajo reflexivo que enmarco en estas páginas será material a pulir con las herramientas conceptuales que el estudio pormenorizado de otras disciplinas pueda aportarme. No queda más que agradecer infinitamente a las personas que han hecho posible que este ejercicio reflexivo tenga una concreción formal. No alcanzan los renglones para expresar a mi familia y al profesor y amigo Genaro Martell, la gratitud de su apoyo y compañía.

⁸² BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007, pág. 74.

BIBLIOGRAFÍA

Primaria

BRUNO, G., *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid, España, Alianza, 1993, trad: Miguel Ángel Granada.

BRUNO, G., *Mundo, magia, memoria. Selección de textos*, ed. Taurus, Madrid, España, 1973, edición de Ignacio Gómez de Liaño.

CASSIRER, E. *Antropología filosófica (Essay of man)*, México, FCE, 1945, trad: Eugenio Ímaz.

CASSIRER, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, FCE, 1975, trad: Carlos Gerhard.

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas. I, El lenguaje*, México, FCE, 1971, trad: Armando Morones.

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas. II, El pensamiento mítico*, México, FCE, 1972, trad: Armando Morones.

CASSIRER, E. *Filosofía de las formas simbólicas. III, Fenomenología del reconocimiento*, México, FCE, 1976, trad: Armando Morones.

CASSIRER, E., *Filosofía de la ilustración*, México, FCE, 1972³, trad: Eúgenio Imaz.

Secundaria

AMILBURU, M. “La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer” en *Pensamiento*, National Education University, no. 209, 1998, pp. 221-244.

Consultado el 23/07/19 a las 11:37 p.m. en:

<https://www.researchgate.net/publication/284170651> La Cultura como universo simbolico en la antropologia de Ernst Cassirer

BARTRA, R., *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, México, FCE, 2007,

BURCKHARDT, T., *Alquimia. Significado e imagen del mundo*. España, Paidós, 1994, trad: Ana Ma. De la Fuente.

CASTANEDA, C., *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, México, FCE, 1974, trad: Juan Tovar.

FERRATER, J., *De la razón a la materia*, Ed: Alianza, Madrid, España, 1983².

FERRATER, J. *Diccionario de filosofía. Tomo II*. Madrid, España, Ed. Alianza, 1979.

GONZÁLEZ, Roberto a: “En torno al habitar simbólico y la apertura original del mundo, desde la óptica de Ernst Cassirer” en *Andamios. Revista de Investigación Social*, México, D.F. UNAM, vol. 9, no. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 215-233.

Consultado el 31/07/19 a las 9:21 p.m. en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62824428010>

GOYCOOLEA, Roberto, “Metafísica del infinito y concepto de espacio en Giordano Bruno” en *Aparta rei*, no. 12, 2000, [s.pp.] consultado el 08/06/19 a las 12:00 en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3887835>.

GRANADA, Miguel Á., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, España, Ed. Herder, 2005

HAUSER, A. *Teorías del arte. Tendencias y métodos de la crítica moderna*, Madrid, España, Ed. Guadarrama, 1975⁴, trad: Felipe González Vicen.

JUNG, C., *Psicología y alquimia*, Madrid, España, Ed. Trotta, 2005, trad: Alberto Luis Bixio.

KOYRÉ, Alexandre, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1979², trad: Carlos Solís Santos.

MARCUSE, H., *Ensayos sobre política y cultura*, México, Artemisa, 1986, trad: Juan Ramón Capella.

MARCUSE, H. *Eros y civilización*, España, Ed. Ariel, 2002, trad: Juan García Ponce.

PRIANI, Ernesto, “Fantasía, imaginación y vínculos mágicos en Giordano Bruno” en *Giordano Bruno 1600-2000*, colección Jornadas, coordinadores Laura Benítez y José Antonio Robles, FFyL, UNAM, 2002, pp. 113-122.

PORTILLA, M., *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, México, UNAM, 1986².

SHURE, E., *Los grandes iniciados*, México, ed: Olimpo, 1970.

STRAUS, L., *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1999, trad: Francisco González Arámburo.

VALDIVIA. B., *Sentidos digitales y entornos meta-artísticos*, Universidad de Guanajuato, México, 2009.