

1

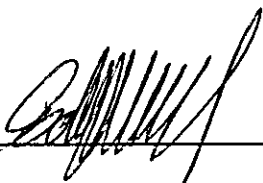
**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFÍA**

ESTUDIANTE: HERBERT PROTZKAR ANDRADE


**TITULO: ESPACIO TRANSICIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA A LA
FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

CALIFICACIÓN

APROBADA



Asesor



Jurado

Cartagena, Diciembre de 2002

**ESPACIO TRANSICIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
A LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

HERBERT PROTZKAR ANDRADE

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFIA
CARTAGENA DE INDIAS, D.T.C.**

2002

T.
306
P967

33273

3

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA			
CENTRO DE INFORMACION Y DOCUMENTACION			
FORMA DE ADQUISICION			
Compra _____	Donación <input checked="" type="checkbox"/>	Canje _____	U. de C. _____
Precio \$ _____		Proveedor <u>P. Filosof</u>	
No. de Acceso <u>40544</u>		No. de ej. <u>2</u>	
Fecha de ingreso: DD <u>09</u> MM <u>12</u> AA <u>02</u>			

**ESPACIO TRANSICIONAL DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA
A LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA**

HERBERT PROTZKAR ANDRADE

**TRABAJO PRESENTADO COMO REQUISITO PARA OPTAR EL
TITULO DE FILOSOFO**

**EDGAR GUTIERREZ SIERRA
ASESOR**

**UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE FILOSOFIA
CARTAGENA DE INDIAS, D.T.C.**

2002

Quiero dedicar este trabajo de grado a mi esposa y a mis hijos, a los profesores Nayib Abdala, Harold Valencia, Hernán Martínez, Federico Gallego, Diego Soto, Brigitte Flórez, quienes dieron lo mejor de sí en mi formación académica, a mi asesor y amigo Edgar Gutiérrez Sierra a quien también quiero proferirle mis agradecimientos sinceros por su valiosa colaboración, a mis compañeros de estudio en el programa de filosofía, a mi hermana Rosita y a Yerlis Fernández que bastante me ayudaron en la tarea de transcripción e impresión, así como también a mi amiga Rosiris Utria Padilla quien tanto me levantó el ánimo cuando pude desfallecer y abdicar; quien supo sustraerle el peso a la piedra cargada por Sísifo.

TABLA DE CONTENIDO

	PÁGINA
1. INTRODUCCIÓN	
2. Capitulo 1	
CUALIDAD SIMBOLICA DEL HOMBRE EN CASSIRER	16
ZOOM SIMBOLICUM / ZOOM COMPENSATOR	
3. Capitulo 2	
SENTIDO DE ESTRUCTURA Y DE ACONTECIMIENTO REPRESENTATIVO EN LA CULTURA	35
2.1 TRANSICION DE UNA ANTROPOLOGÍA AL ESTRADO DE CIENCIA	36
2.2 UN CAMBIO DE ACTITUD: EL OTRO, UNA MANERA DE ENTENDER A LOS OTROS	42
2.3 DEFINICION DEL HECHO SOCIAL Y EL MARCO DE LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN LA CULTURA	51
4. CONCLUSIÓN	
5. BIBLIOGRAFÍA	

INTRODUCCION

En el presente ensayo el tema que nos proponemos abordar es el de la filosofía de la cultura que a primera vista puede resultar de un perfil complejo y general.

No obstante la complejidad y generalidad que el tema inspira, creemos que no es necesario o pertinente plasmar aquí una amplia definición que corresponda a aquello de qué es filosofía aunque nos detengamos un poco más en el análisis etimológico correspondiente al vocablo cultura.

Bien sabemos que mediante la filosofía el hombre expresa su propensión a buscar una posible verdad sobre la comprensión de los fenómenos y las cosas que han tenido lugar en cualquier época y circunstancia¹. Sabemos también que son varias las divisiones de la filosofía; y sin tener el ánimo de adjudicarles definición alguna, sí, por el contrario, creemos contar con el entusiasmo de enumerarlas, ya que el tema objeto de este trabajo corresponde a una de las divisiones que tenemos a continuación: La gnoseología, la metafísica, la ontología, la cosmología o filosofía natural, la sociología, la antropología, la lógica, la ética, la política, la filosofía práctica, y la filosofía teórica o especulativa, a la que concierne el tema de nuestro trabajo.²

Respecto de la filosofía de la cultura, podemos decir que ésta es la encargada de estudiar y revisar las causas o motivos de las expresiones externas del hombre³, y que nos estaremos ocupando de su aspecto analítico o teórico, y tal vez de ciertas temáticas sobre su aspecto práctico y crítico; para ello, estableceremos la diferencia entre la primera y la segunda partiendo del respetuoso análisis que hiciera David Sobrevilla en su estudio "*Idea e historia de la filosofía de la cultura*".

¹ **Diccionario de filosofía**, Panamericana, Editorial 1996, pág. 208 .

² *Ibid.*, pág. 208. En aras de una definición satisfactoria de la amplia gama de las divisiones de la filosofía temas que no estudiaremos en este trabajo por no corresponderle a su objeto específico excepto el aspecto teórico de la filosofía de la cultura enmarcado en la filosofía teórica o especulativa, recomendamos la fuente ya citada.

³ *Ibid.*, pág. 208.

Este tópico de la filosofía de la cultura, bien sabemos que ha sido y es elemento de importantes debates que se han dado a nivel de encuentros internacionales con el obvio concurso de pensadores con un vasto conocimiento sobre dicha materia, y el reconocimiento que les ha procurado la seriedad y responsabilidad de sus investigaciones que representan un gran aporte a la esfera universal de la comprensión y del saber.

De la amplia gama de autores que trabajan sobre esta dimensión de la filosofía vale la pena destacar, sin pretender ser exhaustivo, a David Sobrevilla, Ernst Cassirer, José Lorite Mena, cuyos criterios o puntos de vista son el motor en que he centrado mi interés para hacer posible esta humilde e interesante tarea; Clifford Geertz, Claude Lévi-Strauss, Andrés Ortiz Osés, Horacio Cerutti Guldberg, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Juan Carlos Scanone, Ernesto Garzón Valdés, Luis Villoro, Guillermo Bonfil Batalla, Ignacio Abello, Gonzalo Munévar, Sergio de Zubiría, Esteban Krotz, Silvio Sanchez, Néstor García Canclini, Renato Ortiz, Jesús Martín Barbero, Fabio López de la Roche, José Tamayo Herrera, Claudio Esteva-Fabregat, Rodolfo Kusch, Carlos París y Guillermo de la Peña, sin el propósito de excluir a otros cuyas experiencias intelectuales también resultan ostensiblemente aportativas.

Creo que debemos señalar que en el limitado número de páginas de este texto no nos proponemos agotar el amplio temario de este renglón filosófico, pues estamos convencidos de que para ello se requerirían ingentes esfuerzos de carácter investigativo.

Retomando el tema del trabajo que nos incumbe, queremos resaltar que David Sobrevilla en el texto ya mencionado presenta dos variedades de la filosofía teórica de la cultura. La primera consta de una reflexión básica sobre dicha cultura, mientras que la segunda corresponde a la dinámica que ella implica. Esto quiere decir que la primera goza de un carácter reflexivo sobre el concepto cultura, ya que en torno a éste, los elementos que lo constituyen y los procesos que lo determinan se ha construido un

amplio mundo conceptual; mientras que la segunda que conforma el marco de la "dinámica cultural" es la encargada de examinar los diversos procesos que hacen factible el surgimiento, la evolución, la articulación y desarticulación de la cultura, así como una posible fusión de culturas y la renovación de una y más de ellas. Es por eso que se puede hablar entonces de aculturación, transculturación, y neoculturación⁴, aunque es probable que no profundicemos sobre este respecto, y que estos elementos sólo sean algunos puntos referenciales del tema en mientes.

Ahora, al hablar del vocablo y del concepto "cultura" debemos remitirnos a la época de Cicerón en la antigüedad romana cuando dicha palabra apareció para luego desaparecer y aparecer posteriormente en la época moderna en la que se le han adjudicado múltiples usos y acepciones, aunque para Heidegger, el mencionado concepto de cultura sólo haya aparecido en el pensamiento moderno. De ahí que Sobrevilla afirme que el uso figurado de esa palabra sea relativamente tardío⁵.

El término cultura proviene del latín "colere" que significa cultivar. Entre los romanos designaba la acción de cultivar cosas corporales e incorporeales relacionadas con el hombre; es por ello que dicho significado esté asociado al de *formar* que a su vez expresa el sentido de mejorar y perfeccionar a dicho hombre.

Los griegos en su concepción antigua denominaron a la cultura *Paideia* mientras que los romanos le llamaron *humanitas* significando así la educación del hombre lograda a través del estudio de la poesía, la filosofía, la elocuencia, etc., disciplinas que conformaban las buenas artes.

Fue Cicerón quien hablara de "cultura animi" o cultura del espíritu (al referirse al perfeccionamiento del hombre al conquistar su condición humana) comparándolo con el acto de cultivar la tierra.

⁴ Sobrevilla, David. **Filosofía de la cultura**. Editorial Trotta, 1998, pág. 19

⁵ Ibid., Pág. 11

En la Edad Media, por su lado, el concepto cultura fue ampliado en la medida en que no solo implicaba el estudio de las artes liberales (propias de los hombres libres), tales como la gramática, la retórica, la dialéctica, correspondientes al trívio; y la aritmética, la geometría, la astronomía y la música que correspondían al cuatrívio, sino también a la preparación que el hombre tuviera en materia religiosa. De ahí que la noción de cultura debido a los ideales del cristianismo pasara a asimilar un sentido religioso que significaba el culto u homenaje a Dios. Y fue a este significado al que después, en esa misma época, se le diera mayor relevancia haciéndole perder a tal palabra otro sentido posible.

Posteriormente, en el período de la Ilustración la Enciclopedia francesa fue uno de los medios que intentó difundir el concepto cultura dándole un carácter universal que implicaba también el reconocimiento de las ciencias naturales y la física además de la historia y la filosofía, aunque ya en el siglo XVI el humanista español Juan Luis Vives había recuperado la expresión "*cultura animi*" empleándola en su tratado "*De disciplinis*" que para el pensador madrileño José Ortega y Gasset fuera la primera reflexión sobre la cultura del hombre occidental⁶.

Entre los siglos XVI y XVII Francis Bacon también empleó el término aludido al hablar de la "*Culture of the mind*"; así como el jurista alemán Samuel Barón von Pufendorf quien creara el concepto moderno de cultura al unir el sentido subjetivo y objetivo de esta, y que al parecer más tarde fuera tomado por Herder cuya obra fue decisiva en el estudio de la idea de la cultura, y para quien el sentido subjetivo de ella implicaba hablar de la cultura de un pueblo, y el sentido objetivo, de la cultura de la humanidad. Para Herder cada cultura es perfecta e irremplazable con propósitos diferentes según sea su contexto geográfico, la época en que se desarrolle, y su proceso evolutivo.

⁶ *Ibid.*, pág. 17

Entre los autores antes mencionados también queremos destacar al historiador suizo Jacob Burckhardt quien es reconocido como el verdadero fundador de la historia de la cultura y quien entendía a ésta como "la historia del mundo y sus estados"⁷; y, a la cultura en particular, como a la sumatoria de las evoluciones que se dan espontáneamente en el espíritu sin pretender un reconocimiento universal; o como el proceso que convierte a los actos más simples de cualquier raza del mundo en el objeto de reflexión filosófica o materia de investigación científica.⁸

Como podemos observar, en las reseñas anteriores sin mucha ambición hemos querido hacer una especie de seguimiento de las épocas en que apareció la palabra cultura, de quienes la usaron (aunque no estemos mencionando a muchos otros autores), y de cuál fue, en una primera instancia, por decirlo así, su significado etimológico. Esto ha sido con el simple objetivo de llegar a una noción de cultura en nuestro mundo contemporáneo e industrializado, en que es estudiada por diversas disciplinas como la antropología, la sociología, el psicoanálisis, la pedagogía, la lingüística, la arqueología, etc., y cómo ella ha tendido a la especialización en la medida en que se han generado aprendizajes particulares contenidos en el amplio abanico de sus usos y aplicaciones. De ahí que hoy en día a nivel académico y cotidiano se hable por ejemplo, de cultura culta, cultura oficial, académica, popular, de élites, de masas; de subcultura, contracultura; de cultura superior o refinada, mediocre, brutal, de cultura de la violencia, de la muerte; de diversidad cultural, multiculturalismo, culturalidad; de cultura como diversidad, como lenguaje; de cultura inculta etc., relaciones que también han hecho posible la emergencia de diversos binomios que pueblan nuestro lenguaje, tales como cultura-violencia, cultura-silencio, cultura-muerte, cultura-consumo, cultura-lenguaje, cultura-vida, cultura-escasez, cultura-empresa, globalización-cultura⁹, que tampoco revisaremos con detenimiento en nuestra investigación.

⁷ Ibid., pág., 18

⁸ Burckhardt, Jacob. **Reflexiones sobre la historia universal** F.C.E. 1993, págs. 102 - 103

⁹ López de la Roche, Fabio. **Globalización / Incertidumbres y posibilidades**, T.M. Editores, 1999, pág. 123.

En esta época contemporánea para algunos autores como Giovanni Sartori el término "cultura" posee dos significados o acepciones. En su sentido antropológico y sociológico.

"quiere decir que todo ser humano vive en la esfera de su cultura". Si el hombre es, como es, un animal simbólico, de ello deriva eo ipso que vive en un contexto coordinado de valores, creencias, conceptos y, en definitiva de simbolizaciones que constituyen la cultura"¹⁰.

Para dicho autor también debemos reconocer que cultura es sinónimo de conocimiento, de formación intelectual o de saber, pues,

"una persona culta es una persona que sabe, que ha hecho buenas lecturas o que, en todo caso, está bien informada. En esta acepción restringida y apreciativa, la cultura es de los cultos, no de los ignorantes. Y este es el sentido que nos permite hablar (sin contradicciones) de una <cultura de la incultura> y así mismo de atrofia y pobreza cultural"¹¹,

aunque no es este el significado que a lo largo de este ensayo nos vaya a ocupar. Por el contrario, si nos ocuparemos en la parte teórica o analítica de la filosofía de la cultura, como ya lo hemos anotado, del carácter antropológico y sociológico que se encuentra implícito en la esfera cultural del hombre que constituye su universo simbólico el cual al hallarse suscrito al mundo físico es a la vez un universo de representaciones, de interrelación y por ende de acción que implica "hacer", concepto que va asociado al de cultura, ya que también es "cultura" todo lo que el hombre hace y manifiesta en sus formas de pensamiento y en la materia que transforma en virtud del trabajo.

A la cultura, tema del que tanto se habla y se ha hablado, tema del que tanto se escribe y se ha escrito, algunos autores cual es el caso de George Peter Murdock, también han querido reconocerle algunas características fundamentales al aceptar que es algo que

¹⁰ Sartori, Giovanni. **Homo Videns/ La sociedad teledirigida**, Taurus, 1998, págs. 38-39.

¹¹ Ibid., págs. 38-39.

se aprende, que es inculcada, social, ideativa, adaptativa; que es algo que produce satisfacciones y que además es integrativa¹².

La cultura, en otras palabras es expresada en los diferentes modos de vida de un pueblo, en su comportamiento social y en su herencia históricamente acumulada y exteriorizada a través de la tradición que es representada en el lenguaje, el mito, el arte y la religión que son parte constitutiva de "los diversos hilos que tejen la red simbólica; la urdimbre complicada de la experiencia humana"¹³.

Debemos agregar entonces que la cultura sintetiza toda la dinámica que se da al interior de un pueblo de manera colectiva o individual. En esta dinámica el hombre expresa o extroyecta su realidad histórica, material y espiritual; la interrelación o interacción entre los hombres, y la relación del hombre con la naturaleza. Esta dinámica que corresponde al lenguaje de los símbolos hace del hombre un animal simbolicum o simbólico (zoom simbolicum) como lo califica Cassirer, ya que el símbolo, a decir de él mismo, "es una clave de su naturaleza". Es decir, el símbolo lo identifica, y a través de este medio artificial, como hemos visto, el hombre emite la realidad de su condición humana, y la conquista de sus logros.

La cultura en fin,

" ... denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida" ¹⁴.

Ella,

"se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al

¹² Murdock, George Peter. **Cultura y Sociedad**, F. C.E., Págs. 79 -84.

¹³ Cassier , Ernst, **Antropología Filosófica**, F.C.E., Pág. 47.

¹⁴ Geertz, Clifford. **La Interpretación de las Culturas**, Editorial Gedisa, Pág. 88.

cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible”¹⁵.

En síntesis,

“ la cultura es el espíritu de la humanidad individualizándose en obras específicas; su discurso conecta lo individual y lo universal, la medula del individuo y la verdad de la humanidad”¹⁶

De esta manera podemos observar el sentido cultural de nuestra naturaleza, o, que "el hombre es por naturaleza un ser cultural" (H. Gehlen). Y es precisamente sobre este "espíritu cultural" que nos ocuparemos partiendo de los enfoques y criterios de los autores antes mencionados.

En el primer capítulo destacaremos los elementos en que Ernst Cassirer se fundamenta para calificar al hombre de animal simbólico, y de qué herramientas se vale para formular una teoría del hombre, quien, de no existir el lenguaje, el mito, el arte y la religión incluyendo a la ciencia como sistematizaciones simbólicas, no tendría acceso al mundo de la cultura que es específicamente el mundo humano. Observaremos que para Cassirer el hombre no es solamente biológico, político ni racional: es ante todo simbólico conforme a las empiricidades que representan sus expresividades culturales. Y en el segundo capítulo que trabajaremos fundamentándonos básicamente en el ensayo del español José Lorite Mena titulado "*Estructura y mecanismos de la cultura*" destacaremos cuatro aspectos que nos han llamado la atención: 1): La transición de la antropología a su autodelimitación de ciencia; observaremos de manera sintética quienes contribuyeron en este proceso y en que período se logró este nacimiento. 2): Resaltaremos, basándonos en "*La Antropología*" del profesor español Javier San Martín el sentido del OTRO o el

¹⁵ Bauman, Zygmunt. *La Cultura como Praxis*, Paidós Studio, pág. 22.

¹⁶ Eagleton, Terry. *La Idea de Cultura/ Una Mirada Política Sobre los Conflictos Culturales*. Paidós, pág. 88.

“descubrimiento del OTRO”, y de los OTROS, y cómo el reconocimiento de estos derivó del primero; y alguna posible consecuencia de ello en el hombre europeo. 3): Definiremos qué es un hecho social y qué es aquello de estructura. Observaremos cómo Lorite Mena a partir de una “deficiencia de realidad” y “un excedente de posibles” logra concretar, en calidad de mecanismos de la cultura entre otros aspectos, la estructura de esta. Y, 4): analizaremos que en Lévi – Strauss la noción de estructura en el sentido de una construcción mental es tanto de carácter consciente como inconsciente al considerar que las sociedades así como el hombre se encuentran regidos por estas categorías; que la estructura de la cultura no sólo está configurada por hechos sociales conscientes – contrario a lo que diría Durkheim -, sino también por aquellos elementos que se encuentran subyacentes en el inconsciente de los individuos y de las sociedades a las que pertenecen. Esto es con un propósito que ahora nos resulta “elemental”, y con el cual nos identificamos: llegar a la conclusión de que el hombre por ser un animal simbólico y circunscrito a un mundo cultural estructurado es la síntesis del concurso de unos entes dialógicos que se materializan en la naturaleza del símbolo y de los hechos sociales, los cuales son los elementos de que el hombre se vale para construir o edificar su mundo de subjetividades; de que el hombre es un permanente constructor o fabricante de artificios, carente siempre de algo y compensador de sus propias necesidades. Por ello, un “*animal laborans*” o un “*homo faber*”, y de hecho, - a decir de Marquard -, un “*homo compensator*”. En fin, un animal hacedor de mundos que podemos traducir – en palabras de Hannah Arendt-, como un hombre de acción¹⁷. En síntesis, observaremos cómo de la antropología (emergencia de la etnografía y etnología) enmarcada en el mundo de lo consciente al autodelimitarse en calidad de ciencia en el siglo XIX se logra concretar una “filosofía de la cultura” propiamente estructuralista en la que la noción de inconsciente es parte complementaria del mundo o de la categoría antes aludida.

¹⁷ Arendt, Hannah. **La condición humana** Paidós Estado y Sociedad, pág. VIII. Manuel Cruz en la introducción al libro citado destaca las tres actividades fundamentales de que habla esta pensadora alemana: Labor, Trabajo y Acción, a las cuales se encuentra circunscrita la vida del hombre en la tierra. Es en la tercera – nos dice Cruz -, donde más claramente se percibe la diferencia cualitativa que separa al hombre del resto de la naturaleza.



CAPITULO 1

**CUALIDAD SIMBOLICA DEL HOMBRE
EN CASSIRER**

1.1 ZOOM SIMBOLICUM / ZOOM COMPENSATOR

“ Siempre es el hombre quien crea los símbolos de interpretación. La simbolización está hecha a su medida. El hombre como cualquier especie viviente, es prisionero de sus propias tácticas interpretativas, un producto de su coherencia lógica”.

“ El símbolo, para su tal – mediación interpretativa de las cosas -, es inseparable de una práctica codificadora de lo posible propiamente humana”.
(Lorite Mena, José. “*El animal paradójico*”. Alianza Editorial, 1982).

“ El hombre no es entero nunca, sino que se va enterando. Y el modo como se va haciendo entero es, justamente, enterándose de lo demás, entendiéndose con lo que no es él; los demás hombres, las cosas, etc. En una palabra, conviviendo. El hombre vive conviviendo y lo que él sea en cada experiencia suya, en cada presente de su vida, no puede ser comprendido sino respecto a su situación, o sea en relación con lo que no es él y decimos que lo rodea”.
(Nicol, Eduardo. “ *Psicología de las situaciones vitales*”, F.C.E., Página 104).

El propósito principal de esta primera parte de nuestro trabajo gira en torno a la presentación de los argumentos de que se vale Cassirer para calificar al hombre de animal simbólico. Para ello nos estaremos fundamentando en su libro titulado “*Antropología Filosófica*” y básicamente en los capítulos “ *Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo*”, correspondiente a la primera parte, y “*Definición del hombre en términos de cultura*”, correspondiente a la segunda parte del mismo libro, teniendo en cuenta también su resumen y conclusión.

Según nuestro propio criterio, estudiar al hombre significa reconocerlo en todas sus dimensiones posibles. Ellas, de manera sucinta, nos lo han de representar en dos aspectos diferentes: uno biológico y otro cultural.

En este caso nos ocuparemos del segundo sin obviar las condiciones del hombre como ser biológico que es. Y es por esta razón que creemos que vale la pena recordar, partiendo de los principios biológicos del biólogo Johannes von Uexküll, que la estructura anatómica del hombre como la de todos los animales y organismos vivientes goza de dos sistemas: un sistema receptor y otro efector cuya simbiosis y reciprocidad entre sí hacen del hombre un ser funcional.

Según el criterio de Uexküll, cada uno de estos sistemas tiene una función específica. El sistema receptor, por ejemplo, de recibir los estímulos externos mientras que el efector, por su lado, de reaccionar ante estos. Palabras más, palabras menos, éste a nuestro parecer, sería el mapa biológico que nos presentaría Uexküll con relación al hombre específicamente. Así quedaría conformado su círculo funcional tal cual es el círculo funcional de los otros organismos vivos cuyos dos sistemas, como eslabones de una misma cadena, se encuentran estrechamente conectados.

Con base en esta apreciación del lituano Uexküll, el autor alemán Cassirer piensa y afirma que para la completud del círculo funcional del hombre es pertinente un eslabón intermedio entre esos dos sistemas que es el que hace diferenciar al mundo humano de los otros organismos vivos. Ese eslabón no es otra cosa que un sistema simbólico a través del cual el hombre se procura la oportunidad de reconocer otra dimensión de la realidad que no es únicamente física y perceptible; es una especie de atributo que amplía cualitativa y cuantitativamente la vida del hombre o su círculo funcional. Es decir, lo completa y le confiere el reconocimiento de ser humano y cultural como también lo admite Edgar Morin cuando dice: " El hombre sólo se completa como ser plenamente humano por y en la cultura" .¹⁸

¹⁸ Morin, Edgar. **Los siete saberes necesarios para la educación del futuro**, Magisterio y UNESCO. Morin, en torno a la idea de que el hombre se completa gracias a la cultura ha construido una especie de estructura conceptual *en bucle* que se encuentra conformada por la tríada *cerebro, mente y cultura*. Para él no hay cultura sin cerebro humano que es el aparato biológico sin el cual no habría mente que a su vez está relacionada con el cerebro y sin la cual no habría cultura, ya que la mente significa capacidad de pensamiento y conciencia; y solo se puede afirmar en la relación existente entre el cerebro y la cultura.

O como en este otro caso, en el que Odo Marquard al referirse a Plessner y a Gehlen afirma que el ser humano en su vida busca las maneras de completar su carácter de inacabado o carencial, a decir de Herder, no solo transformando la naturaleza en aras de obtener unos resultados que le sean útiles o le sirvan en y a la vida, ya que también puede hallar dicha compensación "en la cultura, en lo artificial, la expresividad, la trascendencia"¹⁹.

Ahora, el anunciado sistema simbólico está constituido por una serie de elementos que revisten al hombre de un permanente diálogo consigo mismo al envolverlo, según el mismo Cassirer, "en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos rítmicos o en ritos religiosos"²⁰.

Bien podemos observar que el mencionado sistema simbólico a diferencia de los dos sistemas de que habla Uexküll, marca y amplía de manera distinta la vida del hombre haciéndole encontrar así, otra característica a su círculo funcional que es la que le va a impedir enfrentarse con la realidad de manera inmediata; expresado de mejor manera así:

"... en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir de manera distinta la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo. El hombre, como si dijéramos, ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector, que se encuentran en todas las especies animales, hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como "*Sistema Simbólico*". Esta nueva adquisición transforma la totalidad de la vida humana. Comparado con los demás animales, el hombre no sólo vive una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad"²¹.

¹⁹ Marquard, Odo. *Filosofía de la compensación / Del encuentro y descubrimiento del hombre por si mismo*. Paidós studio pág. 17. Según Marquard la antropología filosófica moderna ha definido al ser humano como alguien que logra escapar de sus deficiencias o de su calidad de inacabado gracias a las compensaciones sin las que no sería capaz de existir. Por esa razón la moderna antropología filosófica se ha convertido en la filosofía del *Homo Compensator*. Para comprobar este respecto Marquard se remite a otros autores como Arnold Gehlen, Helmuth Plessner y Niklas Luhmann.

²⁰ Cassirer, Op cit., pág. 48. Esos elementos, que van a ser materia recurrente en este trabajo, son: el lenguaje, el mito, la religión, el arte e inclusive la ciencia.

²¹ Ibid., pág. 47.

Es a través de este medio artificial, el símbolo, que el hombre le da a su entorno físico una mejor interpretación en el acontecer de las cosas; y es por ello que se debe tener bien claro que éste no es un medio propiciado por el azar en el decurso del tiempo y de la vida, pues por el contrario, nos atrevemos a decir (aunque Cassirer no intervenga en el campo evolucionista, "pues su obra no trata de la evolución del hombre en sentido biológico (filogenético), sino que trata de la evolución filosófica, pensante, teórica")²² que es el arrojamiento de un espacio conquistado o adquirido gradualmente por su condición evolutiva en el proceso civilizatorio que le ha permitido al hombre concebir al Estado como resultado de su organización social.

Es por esta razón que se puede decir que el lenguaje, el mito, la religión y el arte, elementos constitutivos del sistema simbólico del hombre, son organizaciones o sistematizaciones preestatales. De ahí que para Cassirer dicho Estado tal cual es hoy en día en la historia del género humano sea un producto tardío, ya que el hombre en el afán de "ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos"²³, había ensayado esas expresividades de valor propio, sin las cuales no existirían culturas singulares, y el hombre sería, como escribe Morin: "un primate del más bajo rango"²⁴.

Para Cassirer la formulación de una teoría del hombre no sería posible si a éste lo estudiáramos en un sentido personal. Es decir, al hombre aislado de los demás y de sus instituciones convencionales, ya que son de muy variada índole todos los fenómenos que inciden en nuestra experiencia individual.

Al hombre hay que asociarlo con el Estado... Cassirer dice al respecto: "La naturaleza

²² Midence, Carlos. "Una introducción a la comprensión del hombre simbólico". El nuevo diario, 2001. Managua, Nicaragua, pág. 02

²³ Cassirer, Op cit., pág. 102

²⁴ Morin, Op cit., pág. 54

del hombre se halla escrita con letras mayúsculas en la naturaleza del Estado”²⁵, pero también reconoce que la vida política no es la única forma de existencia humana que el hombre tiene en común con sus semejantes, sino que a esta vida política se le deben implementar las formas simbólicas que son anexas históricamente al desarrollo del Estado, y que son inherentes al mundo cultural del ser humano, el cual no es un sistema de hechos dispersos y distanciados entre sí, sino, la conformidad de un todo organizado del cual surge una forma de sociedad superior, o el camino a la civilización.

Según Cassirer, la cultura y el pensamiento griego sufrieron un vuelco de matices nuevos al haber Platón interpretado de una manera diferente la máxima de Sócrates “*conócete a ti mismo*”, ya que éste había abordado los estudios del hombre en el sentido individual, mientras que para Platón descifrar la complejidad de la humanidad del hombre indicaba que dicho problema debía ser resuelto por la filosofía en un plano de mayor cobertura, por así decirlo: Al hombre en su vida política en el Estado. De ahí que nuestro autor en parte se identifique con esta tesis; pero argumentando que el Estado tampoco lo es todo, (como ya lo anotáramos antes) en el desarrollo de una teoría del hombre, ya que en aquél no son expresivas las otras actividades del hombre aunque se encuentren históricamente imbricadas en el desarrollo de dicho Estado. Es por ello que Cassirer encuentre necesarias las sistematizaciones y organizaciones comprendidas en el lenguaje, el mito, la religión y el arte, como elementos complementarios de dicha teoría.

Ahora, en el marco de la filosofía moderna podemos también remitirnos a Comte, para reconocerlo como un opositor de la forma de pensar de que efectivamente puede existir un método para estudiar al hombre individual en aras de formular una tesis o una teoría general. Es esta la razón por la cual Cassirer quiera reconocer al positivismo de este

²⁵ Cassirer, Op cit., pág. 101. Este autor en su formación clásica fundamentada en los griegos y el eurocentrismo propio de su época ha considerado al Estado como algo primordial para el desarrollo de la cultura, como algo inmanente a ella, pero esta apreciación ya ha sido revaluada, principalmente en las tesis del estructuralismo.



filósofo como “el paralelo moderno de la teoría Platónica del hombre”²⁶ al admitir que en una de las máximas filosóficas de este otro autor lo que se argumenta es que “el método para estudiar al hombre tiene que ser, ciertamente subjetivo pero que no puede ser individual”²⁷, debido a que el sujeto que se va a conocer –diría el mismo Comte, “no es la conciencia individual sino el sujeto universal”²⁸. En este sentido creemos que Comte no se refiere al hombre concreto sino al hombre abstracto o genérico.

Según nuestro parecer, Cassirer acepta de esta manera que no son suficientes las tesis de Uexküll ni de Platón si lo que se desea es formular una teoría del hombre bien sustentada y completa. Mejor, si lo que se quiere es presentar al hombre en el sentido de unidad (ser de cuerpo y alma) hacia quien convergen todas esas implicaciones..., si lo que se pretende es mostrar al hombre que en su orden natural logra conquistar una cualidad simbólica o cultural de la que naturalmente tampoco puede prescindir y le confiere votos de calidad humana.

Cassirer argumenta esta apreciación de la siguiente manera:

“El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda mas remedio que adaptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”²⁹.

También cabe decir que obviamente el hombre no puede “escapar” de ese logro que significa la cultura, pues ella

²⁶ Ibid., pág. 102

²⁷ Ibid., pág. 102

²⁸ Ibid., pág. 102

²⁹ Ibid., pág. 47

“es esencial para nosotros, no podemos vivir sin ella”, ... “es esencial a causa de nuestra necesidades innatas. No podemos dejar de exigirla y crearla. No se opone al desarrollo del individuo al igual que el nido no se opone al pájaro recién nacido, sino que es una matriz necesaria”³⁰.

No puede escapar de ella ya que en el hombre cualquier proceso conceptual y experimental lo que hace es cimentar o reforzar aún mas la conquista que implica haber superado las limitaciones de la vida orgánica que para el filosofo Rousseau no representaría “una mejora de la naturaleza humana sino su deterioro”³¹, al conceptuar que “el hombre que piensa es un animal depravado” , significando con esta apreciación, que la cultura pervierte al hombre ³².

Por otro lado Cassirer también opina que de existir alguna definición en la naturaleza o en la esencia del hombre, ésta no debe ser determinada como sustancia, (rechazando así, la metafísica clásica del ser) como tampoco plenamente biológica, pues, esto indicaría o señalaría a un hombre incompleto o inacabado. He aquí la afinidad existente entre el concepto de Cassirer y las apreciaciones de Mary Midgley cuando afirma que el problema del hombre consiste en “que no viene totalmente terminado” ³³, pero que, “por naturaleza” ³⁴ , él se encuentra “programado en tal forma que necesita una cultura para completarlo” ³⁵. y que dicha cultura “no es una opción distinta o un sustituto del instinto, sino mas bien una consecuencia y un complemento” ³⁶ .

³⁰ Midgley, Mary. **Bestia y hombre. Las raíces de la naturaleza humana.** FCE 1989, pág. 272

³¹ Cassirer, Op cit., pág. 47

³² Gehlen, Arnold., **Antropología Filosófica / Del encuentro y descubrimiento del hombre por si mismo** Paidós Básica, pág. 78. A este respecto, Arnold Gehlen prefiere asumir una postura anti-Rousseauiana proponiendo una filosofía pesimista con relación al estado natural o de naturaleza concebido por Rousseau en el que todo está revestido de ingenuidad, justicia y equidad. Pues para él Gehlen, al identificarse con Hobbes dicho estado natural significa caos mientras que gracias a la cultura ha sido posible la concepción del derecho, la disciplina, la moralidad y la hegemonía de la moral que denotan orden.

³³ Midgley, Op cit., pág. 271

³⁴ Ibid., pág. 271

³⁵ Ibid., pág. 271

³⁶ Ibid., pág. 271

Al hombre entonces, a juicio de Cassirer, se le debe proferir una definición de unidad funcional, pues lo que llega a destacarlo como tal y a diferenciarlo de los demás seres con que comparte su terrenalidad no es su "naturaleza metafísica o física sino su obra"³⁷, la cual le da conformidad al concepto de "círculo de humanidad", ya que todas las actividades humanas pueden simplificarse o sintetizarse en dicha obra que es de carácter simbólico y que es la que va a servir de "mediación entre el hombre y el mundo"³⁸.

Del círculo de humanidad de que habla Cassirer debemos destacar una característica que le es propia al sistema simbólico del hombre, y es, que los sectores constituyentes de aquel círculo son en su mayoría los mismos elementos constitutivos del sistema simbólico en cuyo marco contextual se encuentran interrelacionados en un "vínculo común" y funcional.

Cassirer afirma al respecto:

"no se trata de un círculo sustancial como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino, más bien de un vínculo funcional"³⁹.

No obstante dicho vínculo funcional, las diversas actividades que conforman el mundo cultural del hombre no se encuentran en armonía, pues cada actividad persigue un fin diferente en el sentido de que cada actividad en su calidad de forma simbólica es autónoma e independiente. Ellas son la representación de fuerzas contrarias en permanente conflicto, así:

"el pensamiento científico contradice y suprime el pensamiento mítico. La religión, en su desarrollo teórico y ético más alto, se halla bajo la necesidad de defender la pureza de su propio ideal contra las fantasías extravagantes del mito o del arte"⁴⁰.

³⁷ Cassirer, Op cit, pág. 108

³⁸ Angulo Raúl. "Arquetipos y símbolos. Una introducción a Ernst Cassirer", pág. 04

³⁹ Cassirer, Op cit., pág. 108

⁴⁰ Ibid; pág. 108.

O de esta otra manera:

“Como formas autónomas Cassirer distingue el mito, el lenguaje y la ciencia. En estas formas se da una profunda diferencia entre el simbolismo científico, por un lado, y el simbolismo mítico precientífico, por otro lado. La función de este último es la elaboración intuitiva de la experiencia, mientras que la función del simbolismo científico es el tratamiento discursivo por medio de reglas de un mundo ya intuitivamente aprehendido. Esto es, mientras que el mito se mueve en un nivel subjetivo e intuitivo, la ciencia se mueve en un nivel discursivo, en el nivel de los conceptos generales y leyes”⁴¹.

En términos del teólogo brasileño Leonardo Boff podemos decir entonces que dichas formas simbólicas del mundo cultural del hombre coexisten o conviven en una dimensión estructural binaria de lo “sim-bólico y dia-bólico”⁴² que constituye la realidad de la vida personal y social del hombre así como de la naturaleza y del cosmos. Es decir, viven en conflicto pero sin anularse o sustituirse en su totalidad sino por el contrario complementándose “*en equilibrios difíciles*”, la una en la otra, en aras de conquistar la unidad no obstante su diversidad.

Leamos el siguiente ejemplo respecto de la ciencia y el mito en este caso:

“Es un error contemplar el mito como una variedad inferior y aun no desarrollada de la ciencia, ya que ambos mitos y ciencia, son necesarios: la ciencia no existe por sí misma y depende de ese nivel más básico que es el mito. Así pues, existen dos modos de pensar y percibir las cosas. Podemos, por ejemplo, contemplar el viento como una perturbación física atmosférica, o bien pensarlo como un poder divino o una criatura encolerizada”⁴³.

Ahora veámoslo de esta otra manera: en el plano de la unión a pesar del carácter diverso entre ellas, las formas simbólicas:

“en toda actividad humana y en todas las formas de la cultura humana encontramos una “unidad de lo diverso”. El arte nos ofrece

⁴¹ Angulo, Op. Cit; pág. 05

⁴² Véase, Boff, Leonardo. **El despertar del águila**. Editorial Trotta 2000.

⁴³ Angulo Op. Cit., pág. 05

una unidad de intuición; la ciencia nos ofrece una unidad de pensamiento; la religión y el mito nos ofrecen una unidad del sentimiento. El arte nos abre el universo de las "formas vivas"; la ciencia nos muestra un universo de principios y leyes; la religión y el mito empiezan con la conciencia de la universalidad y la identidad fundamental de la vida"⁴⁴

Es debido a la complejidad existente entre las diversas actividades que dividen la cultura que Cassirer sugiere una visión universal que las incluya a todas de manera simplificada en un mismo contexto o marco referencial. Piensa así, en un constructo reflexivo que contenga agrupadas las partes del todo cultural: en un sistema que no se contente a decir de él mismo, con analizar dichas partes de manera particular o independiente. Piensa en una especie de lenguaje o ente relacionante que articule "la realidad caótica"⁴⁵. de esas partes culturales "en un mundo de relaciones"⁴⁶. para que en la cultura se de un sentido de unidad y armonía, lo cual no ha dejado de ser un "*pium desiderium*, un fraude piadoso, constantemente frustrado por el curso real de los acontecimientos"⁴⁷.

Piensa, en una síntesis filosófica que le permita "reducir a un denominador común" esas partes o actividades distintivas que se hallan en la cultura. Cassirer no busca "una unidad de efectos sino una unidad de acción, no una unidad de productos sino una unidad del *proceso creador*"⁴⁸.

Dicha unidad del proceso creador puede asumirse en el sentido de una dialéctica entre las formas simbólicas o partes constituyentes de la cultura, pues se debe entender que tanto el lenguaje, el mito, la religión, el arte e inclusive la ciencia en su

⁴⁴ Cassirer, Ernst. *El mito del Estado* F.C.E., pág. 48.

⁴⁵ Angulo, Op cit., pág. 03

⁴⁶ Ibid., pág. 03

⁴⁷ Cassirer, Ernst. Op Cit., F:C:E., pág. 111

⁴⁸ Ibid., pág. 111.

carácter de simbolizaciones o símbolos son creaciones a las que el hombre ha dado forma "para integrar el ser, no simples copias de una realidad presente"⁴⁹.

En otras palabras, y valga la reiteración, tales creaciones no son el simple reflejo de la realidad patética del mundo exterior sino los entes que dan configuración a esa realidad.

Partiendo del análisis que hiciera Raúl Angulo en su ensayo "*Una introducción a Ernst Cassirer*", este argumento puede explicarse de la siguiente manera:

Para nuestro autor, Cassirer, todo dato u objeto es una forma simbólica. Es decir, es creado por la conciencia. De ahí que la realidad haya sido creada por nosotros los seres humanos. Esto significa que el mundo no ha sido contemplado de manera pasiva por el hombre sino en forma activa, y que el orden simbólico de éste, donde se concreta nuestra conciencia, es el resultado de todo un proceso creador. En este sentido, el hombre ha sido el artífice del mundo en que vive, o el sujeto creador del mismo. Ahora, afirmar que todo dato u objeto es una forma simbólica, implica que nuestra conciencia es simbólica. Lo que quiere decir que toda percepción de la realidad por elemental o primigenia que sea

" es desde el principio in-formativa, representativa y, en sentido radical, " lingüística", puesto que el lenguaje, (...) convierte el caos (la materia) en forma o Gestalt"⁵⁰.

Y el lenguaje es el elemento esencial de que el hombre se vale para darle forma a los objetos o cosas en la medida en que éstas llegan a corresponder a una denominación, simbolizándolas de esta manera, y ubicándolas en su lugar de abstracción. El lenguaje, en fin, es el elemento mediante el cual el hombre puede representarse el

⁴⁹ . Angulo, Op. cit., pág. 05

⁵⁰ Ibid., pág. 02

mundo de manera objetiva y simbólica. Y es por esta razón que Cassirer le encuentra al símbolo una doble naturaleza:

“Por un lado, está sujeto a lo sensible en cuanto imagen, y por otro lado es libre respecto a lo sensible en cuanto que es portador de un significado inteligible”⁵¹

El símbolo, en síntesis, al ser creado por la conciencia es creado por el hombre. Así, el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la historia y la ciencia son productos naturales a través de los cuales el hombre establece una relación dialogal con el mundo, interacciona con él, al apalabrarlo. Este mundo que a su vez halla su expresividad en el símbolo que es “síntesis de material y significado, de lo sensible y lo inteligible, entre fenómeno e idea, entre mundo y espíritu”⁵².

Antes que corresponderle a la razón, el lenguaje, el mito, la religión, el arte, e inclusive la ciencia en calidad de sistematizaciones simbólicas, han sido para Cassirer manifestaciones empíricas de la naturaleza y la cultura humana, aunque el lenguaje y el mito (primeras “especies” aparecidas en tal cultura) hayan sido identificados con la razón. El primero, en el sentido de haber sido considerado como la “primera fuente” de ella, y el segundo, al admitir que “la misma mitología no es una masa bruta de supersticiones, no es puramente caótica, pues posee una forma sistemática o conceptual...”⁵³

¿Y como se explica el carácter empírico de estas manifestaciones culturales?. Partiendo del carácter mítico y simbólico de cada una de ellas, ya que a juicio de Cassirer: “No existe fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación”⁵⁴.

⁵¹ Ibid., pág. 03

⁵² Ibid., pág. 03

⁵³ Cassirer, Op. cit., pág. 48

⁵⁴ Ibid., pág. 114

Respecto del lenguaje, éste, en su etapa primigenia era el medio a través del cual se expresaban sentimientos y emociones; no se expresaban ideas o pensamientos. Es decir, no gozaba de un carácter reflexivo que permitiera o diera lugar a una construcción o formulación conceptual y/o reflexiva, o a abstracción alguna. En cuanto al mito mismo, éste, aunque "parece a primera vista un puro caos, una masa informe de ideas incoherentes..."⁵⁵ no es así, como ya lo anotara Cassirer en una de las citas anteriores. Y sin él, el mundo no se podría percibir de una manera diferente, ni tampoco se podría juzgar ni interpretar de la manera específica como el mito lo concibe. Para el mito – dice Cassirer-, "su mundo es dramático, de acciones de fuerzas, de poderes en pugna"⁵⁶.

De ahí que podamos corroborar esta apreciación de la siguiente manera:

"En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes. La percepción mítica se halla impregnada siempre de estas cualidades emotivas; lo que se ve o se siente se halla rodeado de una atmósfera especial, de alegría o de pena, de angustia, de excitación, de exaltación o postración"⁵⁷.

Para entender el carácter empírico del mito o la vida mítica, Cassirer sugiere entonces que a ella no se le conciba como a un sistema constituido por credos dogmáticos o creencias, ya que éste consiste más en acciones y hechos que en imágenes representadas; pues el hombre primitivo no necesita de esa clase de símbolos para exteriorizar sus sentimientos y emociones.

El arte por su lado, así como el lenguaje se originó en una imitación de sonidos, fue creado en una imitación de cosas exteriores. He ahí el carácter empírico de la acción que representa la categoría de imitar que sintetiza al arte y que ubica en un marco común al lenguaje y al arte: en una "categoría de imitación".

⁵⁵ Ibid., pág. 113

⁵⁶ Ibid., pág. 119

⁵⁷ Ibid., pág. 119

Ahora, contrario a lo que otros filósofos opinan, Cassirer piensa que teóricamente la religión no puede significar lo mismo que la magia, no se le debe ubicar en el mismo renglón. Pues, la primera simboliza nuestros ideales morales mientras que la segunda es apenas "como un agregado bruto de supersticiones" ⁵⁸.

En este sentido podemos agregar que su pensamiento sobre este respecto es afín al del autor de "*La rama dorada*", J.G. Frazer, quien, a decir del mismo Cassirer, fue uno de los primeros hombres que tratara de demostrar, desde el punto de vista antropológico, que estas dos disciplinas eran completamente diferentes teniendo en cuenta tanto su origen psicológico como sus objetivos.

Para otros autores como es el caso de Ladislav Varcl, la religión derivó de la magia, y por no conocer

"la forma de luchar racionalmente contra las fuerzas de la naturaleza, los hombres primitivos recurrieron a la magia y a la religión".

"La religión surgió, por lo tanto, como consecuencia de los escasos conocimientos que tenía el hombre sobre la naturaleza. En otras palabras: surgió porque era muy imperfecta la imagen que el hombre se había hecho del mundo" ⁵⁹.

Todas esas expresividades simbólicas, esas diversas fases del proceso creador, en resumidas cuentas no son otra cosa que experiencias espirituales en el proceso que significa el desarrollo del hombre.

También lo es la ciencia que es considerada por Cassirer como "el último paso" y el "logro máximo" de dicho desarrollo espiritual humano en el contexto de su cultura, no

⁵⁸ Ibid., pág. 143. Cassirer se resiste admitir cualquier afinidad entre la religión y la magia, ya que en el sentido de ser ellas afines, la creencia religiosa terminaría - a juicio suyo - convertida en credulidad supersticiosa. Pero dicho autor resulta paradójico. Pues, en su material antropológico y etnográfico (como lo reconoce él mismo) se le hace difícil separar los dos campos, a la religión de la magia, las cuales se postulan en la antropología moderna como continuidad la una de la otra.

⁵⁹ Varcl, Ladislav, *El cristianismo / sus orígenes*. Ediciones Librería Norte, Barranquilla, pág. 8.

obstante su calidad de ser un producto aunque refinado, tardío, ya que así lo han ameritado las circunstancias que indican que la concepción de ella sólo es posible en condiciones especialmente favorables, como lo era la época del Renacimiento cuando fue "redescubierta y restaurada", y obviamente, nuestra Era Moderna.

Con la ciencia el hombre regula la observación y clasificación de los fenómenos naturales; y al buscar en ellos más que similitud o semejanza lo que consigue es buscar el orden requerido.

Para Cassirer no existe "ningún otro poder en nuestro mundo moderno que pueda ser comparado con el pensamiento científico"⁶⁰. Y ella, la ciencia, es considerada como

"el *summum* y la consumación de todas las actividades humanas, como el último capítulo en la historia del género humano y como el tema más importante de una filosofía del hombre"⁶¹.

Por otro lado, para Kant y Hegel las creatividades del espíritu en calidad de funciones de la mente que se dan en un nivel de superioridad solo pueden expresarse a través de la ciencia. En el caso de Cassirer, ella (la ciencia) , no obstante su condición de ser el *summum* y la consumación de todas las actividades humanas, como ya hemos observado, también es una sistematización simbólica que depende del mito aunque lo contradiga y suprima; pues como ya sabemos es así como pueden existir dos formas de pensamiento y dos maneras distintas de concebir y percibir las cosas y los elementos del mundo.

Nuestro autor en su antropología filosófica toma como base o punto de partida al hombre occidental que en el sentido etnocéntrico europeo ha sido presentado al mundo como modelo o paradigma universal en aras de ser el centro decisorio de los

⁶⁰ Cassirer, Op. cit., pág. 304.

⁶¹ Ibid., pág. 304.

destinos y significaciones humanas. Contrario a lo que diría el pensador Jose Lorite Mena, el hombre ha sustituido a los hombres...

Volviendo al plano de la ciencia, vale la pena decir algo ya expresado por Angulo: que esta preocupación también asaltó a Cassirer cuando comenzó a estudiar la ciencia abstracta en su obra titulada "**El problema del conocimiento**", y que posteriormente dejara para, en sus investigaciones y estudios, "descender, a los estadios más bajos, como el mito, hasta constituir la espontaneidad, y productividad en el centro de todas las actividades humanas"⁶² ; en el núcleo o epicentro del saber antropológico.

⁶² Angulo Op. cit., pág. 02. También, Duch, Lluís Mito, **Interpretación y Cultura**, Herder, Págs. 394-396. De acuerdo con lo que ya hemos anotado, para Kant y Hegel las funciones de la mente son de carácter superior si llegan a concebirse por medio de la ciencia. La ciencia para ellos, valga decirlo así, se encontraba en un plano o estrado de superioridad con relación a cualquier otro campo. La misma impresión nos ha causado Raúl Angulo al referirse al mito en los términos de "estadios mas bajos" valiéndose del tono peyorativo de la expresión y de la postura etnocentrista europea de los autores antes aludidos. No sabemos si el autor de la cita que nos está ocupando ha obedecido a una mera ligereza en su apreciación o si en realidad piensa que lo que Cassirer ha hecho ha sido retroceder o "*descender*" en el terreno de la investigación. Tampoco sabemos si dicho señor conoce o no la misión que Cassirer se había impuesto como filósofo para "*descender a los estadios mas bajos, como el mito*".

Por un lado, la misión que Cassirer se impuso en calidad de filósofo " fue la de dar consistencia a una teoría del conocimiento mediante las *Kulturrwissenschaften*, lo cual supone - según su parecer - la continuación de la filosofía trascendental de Kant. Estaba convencido de poder realizar este trabajo a través de un análisis estructural de las "*formas simbólicas*" del espíritu humano. De este modo creía que era posible poderse mantener en el marco de la analítica trascendental Kantiana de los conceptos puros, haciendo justicia a la situación histórico-cultural que era propia de principios del siglo XX". Y por la otra parte Cassirer " estaba plenamente convencido de que el estudio del mito como "*forma simbólica*" constituía un camino adecuado para profundizar en su enrasamiento en el idealismo alemán, el cual en el tiempo de Cassirer era un asunto mucho mas decisivo que una simple cuestión de afiliación intelectual. Realmente se trataba de la posibilidad de incorporarse socioculturalmente a la gran tradición germánica, lo que para un judío como Cassirer era casi una cuestión de vida o muerte. A todo esto se le debe añadir su deso de emular al primer gran filósofo de la mitología, Schelling, por quien mostró una viva inclinación intelectual durante toda su vida".

Lluís Duch al referirse a las razones en la dedicación cassirerianas al mito trae a colación a otro filósofo llamado Ivan Strenski quien a su vez distingue dos clases de razones para ello. " las llama respectivamente razones de tipo *interno* y razones de tipo *externo*. Las primeras eran compatibles con el enorme interés de Cassirer por el lenguaje y las teorías de la ciencia", mientras que las razones externas "mucho mas lábiles y difíciles de concretar, posiblemente tenían mucha relación con la situación político-social de la Alemania de los años veinte. Cassirer al parecer lo que deseaba era denunciar "el peligroso irracionalismo que asediaba a sus coetáneos a partir de los mismos artefactos míticos que ellos interpretaban y empleaban de forma determinada para justificar su "*filomitismo*" germánico". Dicho irracionalismo volkisch "estaba basado en el culto a la raza, o la sangre y al destino (*Rasse, Blut und Schicksal*) que era ampliamente admitido y propagado en muchos círculos religiosos e intelectuales de entonces".

Puede observarse que para la debida aclaración hemos querido remitirnos textualmente a la autoridad.

Según Cassirer, los pensadores que calificaron al hombre de animal racional no eran empiristas y jamás nocionaron como tales las empiricidades o las diversas formas de experiencias que implican las simbolizaciones o expresividades culturales humanas. Cassirer, - dice Duch-,

“ con la ayuda de su concepto de símbolo, intenta aprehender los diversos tipos de experiencia. Las formas simbólicas (lenguaje, mito, arte o religión) configuran las relaciones del hombre con el mundo en la medida en que configuran la forma de la experiencia. Por esto Cassirer designa las formas simbólicas como hilos policromos que tejen la red simbólica, que configura la textura de las experiencias humanas”.⁶³

He aquí el carácter simbólico o la cualidad simbólica del hombre que ha emergido de su conciencia como un producto natural; y el motivo por el cual Cassirer lo define como animal simbólico antes que racional, ya que para dicho autor aunque la racionalidad es un rasgo inmanente a las actividades humanas, el término *razón* no es el apropiado si al estar en turno, por así decirlo, de lo que se ha de hablar es de la experiencia cultural humana la cual se da en esa amplia variedad de formas que hemos venido estudiando, las formas simbólicas.

Para Cassirer la definición que Aristóteles le da al hombre como animal social tampoco es amplia al no presentar una diferencia concreta sino genérica; sobre todo porque la noción de sociabilidad no se experimenta exclusivamente en el hombre sino también entre algunos animales, y de manera bien acentuada, como es el caso de las hormigas, las termitas y las abejas...

En síntesis, el lenguaje, el mito, el arte, la religión y la ciencia por las características antes descritas son símbolos que reflejan y configuran la realidad del mundo, y de hecho, símbolos culturales que definen al hombre como animal simbólico. Símbolos resultantes de un proceso creador. Símbolos, cuya función es la de caracterizar,

⁶³ Ibid, Duch. Pág.403

determinar, objetivar, y correlacionar los entes del mundo. Símbolos—medios gracias a los cuales ha sido posible “el camino de la civilización” y de “la conciencia social”⁶⁴.

Símbolos de los que el hombre se vale para compensar sus deficiencias.

Por todo esto, en resumidas cuentas, para hablar del hombre y sus expresividades culturales, en lo que Cassirer piensa es en una teoría o en una filosofía donde se pueda fusionar en forma sintética la unidad simbólica de la cultura a pesar de los contrarios en ella, tomando como ejemplo al mismo hombre en el que se fusionan el cuerpo y el alma para constituir la unidad que él representa, sin que esos elementos distinguibles pierdan su diferencia al unirse.

Esa filosofía que Cassirer sugiere es Die Philosophie der Symbolischen Formen, la “*Filosofía de las formas simbólicas*”⁶⁵ que para nuestro autor son “las formas mas elementales del espíritu”⁶⁶, en las que “se da la expresión” de alguna cosa espiritual (Gerstiges) por medio de “signos” (Zeichen) e “imágenes” (Bilder)”⁶⁷. Esa filosofía es la filosofía del “mundo vital” que, a decir de J. M. Krois, es interpretado por Cassirer como

el “mundo expresivo” (Ausdruckswelt) de los hombres que actúan en y sobre el mundo cotidiano haciendo uso de las formas simbólicas”⁶⁸

En otras palabras, dicha filosofía por corresponderle al ser humano como es obvio le

⁶⁴ Cassirer, Op. cit., pàgs. 326-327. Por un lado, para Cassirer las “*formas simbólicas*” representadas en el lenguaje el mito, el arte, la religión y la ciencia son los estadios de una forma superior de sociedad que no es sólo de acción como la de los animales, sino también de pensamiento y sentimiento. Y por el otro, para dicho autor el hombre tiene conciencia social o es capaz de encontrarse a si mismo y de percatarse de su individualidad gracias a su participación en la vida social que implica someterse a las leyes de la sociedad y de jugar un papel activo en ella para así generar dichas leyes y también poder someter a cambios la formas de dicha vida social.

⁶⁵ La “*Filosofía de las formas simbólicas*” es una obra concebida por Cassirer en tres volúmenes que ha sido publicada por el F.C.E., y traducida por Armando Morones. El primer volumen está dedicado al lenguaje, el segundo, al pensamiento mítico, y el tercero, a la Fenomenología del reconocimiento.

⁶⁶ Duch, Op. cit., pàg. 398

⁶⁷ Ibid., pàg. 398.

⁶⁸ Ibid., pàg. 400.

corresponde al hombre en su expresividad vital-cultural para la cual, según algunos autores, es menester la existencia de una "estructura" que resulte rectora de la organicidad que requieren las funciones y los hechos sociales que también integran la cultura humana.

En este caso concreto nos queremos referir a José Lorite Mena quien es uno de los soportes sustanciales en los objetivos de esta modesta tarea investigativa, y a quien estaremos confrontando en el siguiente capítulo.

CAPITULO 2

**SENTIDO DE ESTRUCTURA Y DE ACONTECIMIENTO REPRESENTATIVO EN LA
CULTURA**

2.1 TRANSICIÓN DE UNA ANTROPOLOGÍA AL ESTRADO DE CIENCIA

“El hombre necesita representar imaginariamente algo que no existe para luego pasar esa posibilidad a la realidad, de la potencia al acto”. (Cassirer, Ernst. *Las ciencias...* cita de Miguel Reale en *El concepto de cultura, sus temas fundamentales. “Filosofía de la cultura”, Edición de David Sobrevilla, Editorial Trotta, 1998, página 52)*

“El concepto de cultura comprende una totalidad, todo es cultura en el sentido de que el individuo no termina con su piel, sino que se prolonga en sus costumbres, en sus instituciones, en sus utensilios”.

(Kusch, Rodolfo. Dos reflexiones sobre la cultura “*Filosofía de la cultura latinoamericana*” Editorial, El Búho. Comspilador, Luis José González Avaréz, página 118).

“ La cultura no aparece como ser o sustancia, sino como estancia o relación: relatar sus avatares fundamentales en un esquematismo simbólico es nuestro deseo, el cual sólo es posible relativamente, así pues, electiva y selectivamente, tratando de nuclear sus articulaciones más significativas, siquiera de un modo transversal y limitado”.

(Ortiz-Osés, Andrés. Surgimiento y evolución de las culturas. “*Filosofía de la cultura*”, Edición de David Sobrevilla, Editorial Trotta, 1998, página 75).

Ya hemos visto y analizado que en el capítulo anterior Cassirer ha querido formular una teoría en la que puedan convivir, cohabitar, unirse e interrelacionarse las diversas formas o simbolizaciones que caracterizan el mundo cultural humano. Es decir, ha pensado, en una teoría o filosofía que les sirva de casa o de alcázar para una convivencia o connivencia en unidad a pesar del aspecto distinguible existente entre ellas. Esa es la **“filosofía de las formas simbólicas”** que por ser una filosofía de lo simbólico es a su vez una filosofía del hombre. No obstante esta afirmación, a partir de ella podremos observar, para luego inferir, que la preocupación del saber antropológico, hoy por hoy, o el objeto de este saber, no es el hombre propiamente dicho sino sus

manifestaciones externas y espirituales. Es decir, la cultura como representación y realidad de aquello, su cultura. Esta preocupación también, de alguna manera la hemos podido percibir en Cassirer al haber dejado de lado su interés por la ciencia abstracta para abordar en sus estudios e investigaciones temas como los antes descritos y que ahora nos aprestamos a enumerar de nuevo: el lenguaje, el mito, la religión y el arte, elementos culturales de los que Cassirer se ha valido para definir al hombre como animal simbólico, por ser estas expresividades empíricas las herramientas necesarias de las que el hombre ha hecho uso para objetivar, determinar, materializar y configurar su mundo que es por ello un mundo de relaciones.

En este segundo capítulo que fundamentaremos en el ensayo del español José Lorite Mena titulado *"Estructura y mecanismos de la cultura"*, en edición de David Sobrevilla en Editorial Trotta, 1998, observaremos una cierta similitud entre Cassirer y Lorite Mena en lo concerniente a la formulación de una teoría, en el caso del primero, en la que puedan convivir en unidad todas las sistematizaciones simbólicas que integran el mundo cultural humano no obstante el carácter diferencial entre ellas; y para el segundo, que unifique las "formas y prácticas humanas" en su configuración real y principalmente, en su manera de combinarse e interrelacionarse.

También veremos cómo Lorite Mena conceptualmente separa lo natural de lo adquirido, a la vez que considera que es necesario superar esa distinción para asumir "una cierta representación de la <<naturaleza humana>> que es el epicentro de la teoría que se dispone buscar. Es decir, a Lorite Mena se le ocurre pensar en una "estructura de la cultura" y en unos "mecanismos" que han de darle conformidad a dicha estructura que ha de convertirse en la parte integral de la Antropología explícita la cual no tiene por objeto de estudio al hombre en sí sino su cultura. De ahí que nuestro autor en esta instancia parta del diagnóstico que Michel Foucault hiciera del hombre en su libro *"Las palabras y las cosas"* al afirmar que el hombre "es una invención reciente <<una

figura que no tiene dos siglos>>” y que ha de desaparecer “en los pliegues del saber <<como en el limite del mar un rostro de arena>>”⁶⁹

Así como el hombre ha sido una invención reciente y preocupación de los estudios antropológicos, para Lorite Mena ha sido menester la polarización o difuminación del aspecto humano de aquél en aras de que sea factible el surgimiento o la emergencia de “*la ciencia del antropos*”. Es decir, para que a la antropología se le haya podido endilgar el carácter de ciencia, el hombre ha tenido que sucumbir como afán u objeto del conocimiento o del saber. Y es en este sentido, y a finales del siglo XIX que la antropología alcanza y llega a ostentar ese cariz o especie de madurez, gracias a la cual comienza a caer en desuso su nominación genérica que se hallaba libre de calificativo alguno. Es así como ella, la antropología, llega a esa delimitación de ciencia a la vez que en su interior, digámoslo así, “se empiezan a problematizar los limites entre lo natural y lo adquirido que parecían ordenar sólidamente las representaciones”⁷⁰. Esa especie de transformación representativa en la antropología fue factible gracias al aporte conceptual de J.A. Gobineau, L.H. Morgan, P.G.F. Le Play, J. Lubock, A.A. Cournot, H. Spencer y E.B. Tylor entre otros (a finales del siglo XIX cuando fuera creada la cátedra de Antropología en la Universidad de Oxford), y de quienes derivaron tres ejes decisivos que habrían de determinar la direccionalidad o el rumbo que habría de tomar dicha transformación: “el interés sistemático por los pueblos indígenas, el paradigma de la evolución y la utilización del método comparativo apoyado en la estadística”⁷¹.

De esta manera, la antropología cultural a la que también se le puede reconocer como ciencia de la cultura, lo que arroja como resultado de su preocupación es el conocimiento o el saber de los *OTROS*. Es decir, el reconocimiento a la otredad o la inclusión de los otros en el saber científico; y es por esa razón que Lorite Mena diga

⁶⁹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo Veintiuno Editores 1999

⁷⁰ Lorite Mena, José. Estructura y mecanismos de la cultura, *Filosofía de la cultura*, Edición de David Sobrevilla, Editorial Trotta, 1988 pág. 54

⁷¹ *Ibid.*, pág. 55

que “los hombres han sustituido al hombre”⁷², pues el hombre que ha sido “empujado a desaparecer” en la medida en que la cultura se ha constituido en el objeto del saber científico es el hombre occidental o europeo aunque, paradójicamente, sigue siendo utilizado como modelo o paradigma, sigue haciendo el papel del rector o de la autoridad invisible que ha de dirigir los destinos y el significado de las obras y las acciones de los demás. Es decir, a pesar de su ausencia ha seguido siendo el elemento accesible de nuestra representatividad; prevalece asumido como la unidad desde donde derivan nuestras diversas formas de ser, culturalmente hablando.

No obstante esa representatividad invisible del hombre europeo en los *OTROS*, podemos afirmar que de la transformación que se ha gestado en la Antropología al sumársele el adjetivo “cultural” en el mundo de los conceptos, y por ende de las palabras y el lenguaje, lo que ha emergido ha sido un cambio de discurso. La antropología clásica según nuestro parecer asumía el estudio del hombre en cuanto ser natural, o entidad biológica o psicofísica, es decir, en una dimensión de la filigrana y la urdimbre del saber. En ella tal vez no existía la preocupación por la funcionalidad que al hombre le representa la cultura, y mucho menos por contemplarla en este plano de “estructura” y de “acontecimiento representativo”.

Ahora, las mutaciones o transformaciones que tuvieron lugar en la antropología han generado unos posibles resultados coherentes no obstante sus características diversas: un discurso que permite el planteamiento de la “transición de la naturaleza a la norma(lidad), de la ley a la frecuencia, del determinismo natural al condicionamiento adquirido”⁷³; un discurso que ha permitido el desplazamiento del lenguaje de los “modelos representativos inspirados en la física clásica”⁷⁴ gracias también al aporte investigativo dado en el renglón de la biomedicina y la arqueología procurados por Quetelet, Lyell y Broussais. Dicho discurso - dice Lorite Mena -, no tiene como

⁷² Ibid.,pág. 54

⁷³ Ibid., pág. 54

⁷⁴ Ibid., pág- 54

propósito la anulación del determinismo sino su desplazamiento. En él no se trata de una evolución en el sentido biológico o biologista del hombre como fuera concebida en el concepto de Darwin ⁷⁵, pues de lo que trata es de dar fe, por así decirlo, de una evolución lineal de las representaciones transformadas teniendo en cuenta el orden legal que ha de determinar su realización o cumplimiento.

De acuerdo con lo expresado ahora, es menester decir que la variabilidad cultural que representan "los OTROS", quienes han sustituido "al hombre" se encuentran en el sentido de ese evolucionismo lineal; de ahí que sea necesario el uso de la estadística, ya que, a decir de Lorite Mena,

"con su apoyo al método comparativo, hace probable los hechos culturales, pero en el interior de un doble determinismo convergente: uno epistemológico, al mantener al hombre occidental como centro invisible, pero decisivo, de los significados humanos; otro óptico, al hacer que las prácticas de los otros sólo sean reales en la secuencia de naturalidad que fija la presencia terminal de ese hombre que ya no es objeto de la Antropología"⁷⁶

Bien podemos observar que la Antropología cultural nos ha llevado a la asunción de unas nuevas dimensiones del conocimiento al ofrecernos como ruptura y cambio a la vez el no tener como objeto al hombre occidental sino "el saber de los hechos de los OTROS – los primitivos, salvajes o bárbaros"⁷⁷. Es decir son ellos, como diría Foucault, "aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber"⁷⁸.

⁷⁵ Op. cit., **Diccionario de filosofía**, Editorial Panamericana, tema Antropología, Pág. 17. La teoría evolucionista de Darwin desde el punto de vista filosófico no es muy original si se tiene en cuenta que Furgot, Condorcet y Lamarck entre otros, con anterioridad habían sustentado el evolucionismo diseñado por Hegel filosóficamente.

⁷⁶ Op. cit., Mena Lorite, pág. 55

⁷⁷ Ibid pág. 55

⁷⁸ Esta cita que le hemos procurado al texto fue tomada de otra cita utilizada por el profesor Edgar Gutiérrez Sierra (Universidad de Cartagena) adscrita a un ensayo titulado "**Michel Foucault y las ciencias humanas**" publicado en la revista de filosofía **Conceptos** #1 de la facultad de ciencias humanas de dicha Universidad, pág. 48.

De esta manera hemos podido comprender con base en qué y gracias a quienes ha sido posible esa especie de revolución o transición que se dio en el seno de la antropología y qué objetivos son los que se plantea en calidad de ciencia, ciencia de la cultura.

2.2 UN CAMBIO DE ACTITUD: EL OTRO, UNA MANERA DE ENTENDER A LOS OTROS

Para el desarrollo del tema de este subcapítulo cual es el reconocimiento del *OTRO* que va sintetizar a los *OTROS*, y de quien estos van a derivar, nos fundamentaremos en el libro "**La Antropología**" del español Javier San Martín, y básicamente en la primera parte de dicho libro titulada "Apuntes para una arqueología de la antropología".

Para entender dicho concepto del *OTRO* que va a ser interpretado en dos circunstancias distintas y distantes , el profesor San Martín parte de una "actitud antropológica" que tuviera como génesis en una primera instancia el periodo del Renacimiento, y como segunda, el descubrimiento de América. De ahí que el autor que nos va a ocupar en estas páginas no esté de acuerdo (como tampoco estaría de acuerdo con Lorite Mena) que se sitúe el nacimiento de la antropología autodelimitada como ciencia también reconocida como social en el siglo XIX según suele figurar en los manuales de antropología, ya que, aunque esa antropología se haya constituido en definitiva como tal en ese siglo, su nacimiento de alguna manera comenzó a gestarse desde mucho antes. Esto lo expone nuestro autor de la siguiente manera:

"En el siglo XIX se perfila con gran nitidez la antropología explícita; pero la teoría que en ese siglo sirve para explicar los hechos diferenciales humanos, dando así lugar a la antropología explícita, había nacido el siglo anterior; incluso el nacimiento de tal teoría en el siglo XVIII es resultado de una serie de movimientos que habría que hacer retroceder al siglo XV y XVI, siglos en los que se constituye el espacio epistémico de la antropología; un espacio que originará no sólo la antropología social y cultural, sino otras ciencias humanas."⁷⁹

También reconoce como error

⁷⁹ San Martín, Javier. "**La Antropología / ciencia humana, ciencia crítica**, Montesinos, págs. 15 - 17

“ considerar que en la Edad Media no hay un saber del hombre por el hecho de no haber un espacio epistémico antropológico, es decir, un marco para el saber que encuadre a ese ser distinguiéndolo de los demás y orientando el interés de la reflexión hacia ese objeto; en la Edad Media el hombre está perfectamente pensando desde Dios y el mundo; Dios y el mundo son los marcos que delimitan todo discurso posible sobre el hombre; precisamente por eso no hay antropología explícita”.⁸⁰

En este sentido podemos observar una cierta dicotomía, pues, no obstante la falta de un espacio epistémico antropológico durante la Edad Media que contemplara el estudio del hombre desde el punto de vista de la diferencia con relación a sus semejantes (lo cual no era admitido por la escolástica de esa época en el sentido de que para la perspectiva religiosa o ecuménica cristiana todos los hombres son iguales ante la razón de que todos son hijos de Dios), fue en esa época cuando comenzaron a figurarse o a gestarse de alguna manera las ideas que más tarde configuraron el espacio epistémico de la antropología del siglo XIX, o la antropología explícita de dicho siglo como se le conoce hoy por hoy. Ello, desde luego, y como ya nos lo ha indicado el profesor San Martín, pasando por los siglos XV y XVI, siglos del Renacimiento con el reconocimiento o “descubrimiento” del *OTRO*, como ya veremos, para luego llenarse de sentido en la Edad Moderna cuando se configura su nacimiento real, concreto, o su “esquema decisivo” - a decir del autor que tenemos en mientes, hasta terminar develándose como lo que es: la antropología cultural de dicho siglo XIX.

En un sentido paradójico también podemos decir que así como el Renacimiento significó ruptura con la Edad Media, significó también continuidad; y para muestra clara, el botón de la vigencia que tuvieron algunas ideas rectoras sobre el hombre proveniente de dicha Edad Media a pesar de que él era pensando únicamente “desde Dios y el mundo”, concepto que a su vez deja entrever una “antropología implícita medieval”, lo cual no es el caso al que nos vamos a dedicar, pues, es el concepto del

⁸⁰ Ibid, pág. 17

OTRO del que derivara según nos parece, el reconocimiento de los *OTROS* lo que nos invita a proseguir.

A juicio de Javier San Martín fue en el período del Renacimiento cuando logra configurarse "el descubrimiento del *OTRO* en cuanto *OTRO*"⁸¹. Este descubrimiento, - arguye -,

"constituye el inicio de la aventura antropológica y tuvo lugar al romperse el esquema mental del medioevo; en efecto, la pérdida de vigencia del esquema ideológico medieval obligó a los renacentistas a buscar otros esquemas desde los que explicase y comprenderse, acudiendo por ello a los clásicos. La ida a los clásicos, buscando otros modelos de interpretación, y la vuelta a sí mismos, enriquecidos por la experiencia de la << convivencia >> con los clásicos, constituye la base formal esencial de lo que hemos llamado la actitud antropológica que configura el nuevo espacio epistémico antropológico. EL OTRO, al que se recurre como fuente de inspiración, modelo o norma para la vida renacentista, es ante todo puesto en sí mismo; el *otro vale por sí mismo* y no por lo que pudiera anunciar para etapas posteriores; pero para el hombre renacentista *el clásico vale más*, es un ejemplo de máxima realización de las posibilidades humanas. EL OTRO es un conjunto de circunstancias y hechos que hay que conocer por sí mismos, pero a la vez representa o implica una serie de valores más estimables que los que presenta el propio hombre renacentista".⁸²

El descubrimiento del *OTRO* como enfoque principal de la actitud antropológica que da lugar al espacio epistémico antropológico del renacimiento fue un paso decisivo para que el hombre renacentista al imitar al hombre de la antigüedad clásica aprendiera a preocuparse por su realidad concreta y su mundo de posibilidades a la vez que aprendió a ser crítico de sí mismo teniendo en cuenta la sobreestima de los *OTROS* que eran asumidos como modelos orientadores del susodicho hombre renacentista. Es a partir de esta época que se remonta a los siglos XV, XVI y XVII, y que se caracteriza por haber retomado la cultura clásica antigua como paradigma, que el hombre es estimado como << valor >> antes que, como << hecho o realidad

⁸¹ Ibid. pág. 19

⁸² Ibid., pág. 19.

fáctica>>. Claro está que en el curso o el desarrollo, digámoslo así, de ese cambio de actitud por el que emerge el reconocimiento del *OTRO* y luego el de los *OTROS* es de materia imprescindible recordar la incidencia de ese acontecimiento tan memorable como lo es el aún cuestionable y cuestionado descubrimiento de América⁸³, hecho histórico gracias al cual se hace explícito el reconocimiento de los *OTROS*, es decir, el reconocimiento a las otras culturas, lo cual llega a configurarse en el objeto de la antropología en calidad de ciencia.

Partiendo de esta exposición podemos reconfirmar que lo que la antropología explícita quiere como elemento de estudio y de análisis no es al hombre europeo u occidental sino la variabilidad cultural del *OTRO*, (tomado no en la perspectiva del hombre clásico) que simplifica a los *OTROS* o " al saber de los hechos de los *OTROS*"⁸⁴, como diría el también español José Lorite Mena. Esa variabilidad cultural, según lo señalado, ya no va a obedecer a un contexto cartográfico específico en el continente europeo sino que va a atender a una generalidad de los hechos sociales que son la estructura orgánica de cada cultura, y de la cultura en general.

Al estudiar la variabilidad cultural del *OTRO* como síntesis de los *OTROS*, el discurso que asume la antropología explícita llamada también social y cultural, es un discurso con sentido de igualdad (en el sentido político mas no religioso) y por ende, un discurso de carácter ético que despliega la voluntad de reconocer, o el valor de conocer a todos los hombres. Es decir, la transición de la antropología a su estatus de ciencia acaecida en el siglo XIX puede catalogarse como un cambio de actitud con relación a las diversidades humanas que es el tema principal de la antropología. En otras palabras, es una actitud ética asumida por el hombre europeo en aras de reconocer a " – los primitivos, salvajes o bárbaros –"⁸⁵, es decir, a los amerindios que

⁸³ Ibid., pág. 20.

⁸⁴ San Martín, Op. cit., pág. 55

⁸⁵ Ibid., pági. 55

fueron doblegados y sometidos a la esclavitud además de haber sido considerados animales irracionales...

No obstante el favor generoso que se pueda detectar en dicho cambio de actitud con relación a los *OTROS*, los amerindios, se nos ocurre pensar que el trasfondo moral dado en el sentido de tal reconocimiento y generosidad ha llevado consigo una doble intención: 1) : la disposición y también el verdadero deseo de conocer o familiarizarse con otras culturas que se habían convertido en el objeto de su atención, debido a diferentes aspectos: la exhuberancia de su flora y fauna, sus minerales, sus ritos y el carácter exótico de sus hábitos, a partir de lo cual empezarían a entender y a respetar otras formas de ser y de estar en el mundo; y 2): el contar con el deseo de poder encontrar, con esa "actitud antropológica"⁸⁶ en su sentido de "convivencia"⁸⁷, en este caso con los *OTROS*, el camino expedito que le diera viabilidad o hiciera factible la consolidación y el ensanchamiento comercial y cultural del imperio europeo en ultramar; o la manera legítima de poder ejercer su "dinámica de poder"⁸⁸, la cual implicaba también la praxis de su política expansionista, y porqué no?, tal vez su idea de progreso.

Nuestra primera apreciación goza de cierta similitud con una de las dos causas posibles que inusitaran el interés por la antropología, de las que el profesor San Martín nos habla en la presentación de su libro ya mencionado. Él dice:

"Aunque no es sencillo precisar las causas de este inusitado interés por la antropología, se puede indicar fundamentalmente dos. La primera estaría en relación con el deseo de conocer las costumbres

⁸⁶ San Martín, Op.Cit., págs. 19 y 101.

⁸⁷ Ibid., pág. 19

⁸⁸ Weber, Max. **Estructuras de Poder**, Ediciones Coayacán, pág. 20. Expresión que utiliza el sociólogo, economista y filósofo Weber en el libro citado. Para él –digámoslo con sus propias palabras–, la "dinámica de poder" *per se* es la que convierte las grandes potencias en potencias expansivas; es decir, la misma dinámica de poder lleva a estas comunidades políticas a una expansión territorial mediante el uso, o la amenaza del uso, de la fuerza o mediante ambos a la vez.

exóticas de otros pueblos. Suele aducirse, como un importante motivo de la atracción que rodea los estudios antropológicos, la curiosidad que despierta lo ajeno, sobre todo cuando es muy diferente de lo propio. Pero no cabe la menor duda de que la razón principal está en otro lugar⁸⁹.

Ese otro lugar, según su propia afirmación son las otras culturas de las que trata la antropología y que.

“nos interpelan sobre nosotros mismos, al descubrimos otros modos de hacer las cosas y de ser hombres profundamente distintos a los nuestros. La antropología es una ciencia que, sin haberlo propuesto, por haber empezado siendo ciencia de los otros, termina hablando de nosotros mismos. La antropología descubre la fragilidad de nuestros propios hábitos, convirtiéndose en un instrumento insustituible para nuestro propio conocimiento⁹⁰”.

En este caso podemos observar que gracias al aporte de la antropología cultural en el sentido del reconocimiento del *OTRO* el hombre europeo llega también al conocimiento del *MISMO*, tema que no vamos a ampliar en este trabajo.

Según las observaciones que hemos exteriorizado hasta ahora, la antropología en los favores otorgados al reconocimiento de los *OTROS* lo que ha hecho es negar o abolir voluntaria o involuntariamente la actitud etnocentrista o europocentrista que había asumido el hombre occidental al repudiar o rechazar la posibilidad de otras formas culturales; otras maneras de vivir, de ser, de pensar, de hacer mundo, de hacer – un – hacer (Lorite Mena) que para el hombre europeo eran extrañas o no encajaban en el contexto en que éste vivía. Con la antropología cultural, - y valga el uso de las palabras de Lévi - Strauss -, se engloba la noción de humanidad eclipsando cualquier distinción de raza o de civilización que son las formas de la especie humana; polarizando así la discriminante asignación que se le endilga a una cultura con relación a otra al reconocérsele en un estadio o estrado de cultura superior.

⁸⁹ San Martín, Op.cit., pág. 9.

⁹⁰ Ibid., págs. 9 - 10

En este sentido vale la pena tributarle votos de aprobación a <<una de las bases de la reflexión etnológica>> de que habla Lévi – Strauss en su libro “De près et de loin” (De cerca y de lejos), cual es “la idea de relatividad cultural, que enseña <<que ningún criterio permite juzgar en absoluto una cultura superior a otra>>”⁹¹. Para dicho antropólogo bruseliano esta idea de declarar superior a una cultura con relación a otra no es más que un absurdo en la medida en que una cultura se sienta así encontrándose sola, como fuera el caso de la cultura europea la cual se auto consideraba superior en su “unicidad” en el mundo antes de aprestarse a acceder a una posible “convivencia” con el *OTRO*, en este caso los *OTROS*, los amerindios que al haber entrado, por decirlo así, al contexto que le otorgó el reconocimiento al valor que era propio de las otras culturas, aportaron con su diversidad y su riqueza expresiva un paso decisivo en la materialización u objetivación del progreso cultural que sólo es posible gracias “a una *coalición* entre culturas”⁹² - a decir de Lévi – Strauss -, o la colaboración entre ellas, pues es así como pueden llegar “a realizar las formas de historia más acumulativa”⁹³. A este respecto Lévi – Strauss afirma:

“Estas formas extremas no han sido nunca el objeto de culturas aisladas, sino mas bien el de culturas que combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos y que realizan por medios diversos (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) estas *coaliciones* cuyo modelo acabamos de imaginarnos”⁹⁴.

Con base en estas apreciaciones del autor en cuestión podemos agregar entonces que las culturas consciente e inconscientemente, voluntaria o involuntariamente se encuentran en permanente *coalición* y colaboración. El logro del progreso y de las transformaciones de las culturas profiere sus frutos en la medida en que ellas encuentran “maneras de estar juntas” o formas de posible coexistencia organizando “hechos culturales”, construyendo “series acumulativas” que van ensanchando el marco

⁹¹ Lévi - Strauss, Claude, **Raza y cultura** , Cátedra / colección teorema, pág. 25.

⁹² Ibid., pág. 99.

⁹³ Ibid., pág. 91.

⁹⁴ Ibid., pág. 94

del progreso. Es como si en el concurso o la participación de todas las culturas existiera el objetivo o el fin último de crear y ampliar el monstruo global de la civilización a la cual se van suscribiendo con su proceso lento y acumulativo las civilizaciones individuales que acceden, al brindar y ofrecer lo propio, a esa necesaria colaboración. Para Lévi – Strauss, la civilización, que es, digámoslo así, un ente elaborado de manera involuntaria y voluntaria, consciente e inconsciente, como sus modelos y estructuras,

“implica la coexistencia de culturas que ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma consistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la *coalición* a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad”⁹⁵.

De ahí que nuestro autor sugiera la preservación diferencial que ofrece cada una de ellas, y no esté de acuerdo con el concepto de una civilización mundial si a ésta se le designa una época y un grupo de hombres específicos en sociedades solitarias las cuales no harían otra cosa que brindarse en el tiempo y en el espacio una historia estacionaria antes que acumulativa, lo que configuraría en definitiva un género de vida inferior. Para Lévi – Strauss civilización implica coexistencia de culturas e historia acumulativa que es “la forma de la historia característica de estos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades (...)”⁹⁶.

Para él, de existir una historia estacionaria, correspondería a las sociedades solitarias a las cuales, por encontrarse de manera voluntaria en esta condición se les podría reconocer en calidad de sociedades de cultura inferior. Es por ello que para dicho antropólogo, entre las civilizaciones existe la necesidad de una “estrategia común” que es la que hace posible que cada una de las culturas presente el aporte de su diversidad

⁹⁵ Ibid., pág. 97. En este mundo contemporáneo podemos observar que la conservación o preservación de la originalidad, precisamente debido a la *coalición* entre culturas, sobre lo que habla Lévi – Strauss -, no puede darse en el mejor sentido, ya que, gracias al proceso de aculturación presente las culturas han terminado depositando su ingerencia entre sí al interactuar entre ellas mismas. Es decir la(s) cultura(s) se ha(n) mundializado internacionalizado de tal manera que los productos que podían ser vistos como imposiciones exógenas ahora son entendidos y asimilados en el plano de una “memoria colectiva individual”- a decir de Renato Ortiz -.

⁹⁶ Ibid., pág.

a la civilización mundial. Dicha *coalición* entre culturas, como ya sabemos, no es otra cosa que colaboración; y donde esta existe tiene lugar la interacción, y por ende, la comunicación o “comunidad de ser” – a decir de Merleau – Ponty -, concepto que constituye “el supuesto fundamental de toda comunicación”⁹⁷, que es la vía segura hacia el progreso en la medida en que los hombres se colaboren entre sí obviando supuestos de superioridad y entendiendo la necesidad de la diversidad para luego, en la medida de lo posible, acceder a la idea, - como lo intenta Lévi – Strauss -, de

“la construcción de un código universal de estructuras o reglas capaz de contener el conjunto de permutaciones (variaciones) posibles en el seno de una, de varias, o de todas las sociedades humanas”⁹⁸.

Es por ello que Lévi – Strauss en su obra haya pensado en una teoría estructuralista en el plano tanto filosófico como científico. Este segundo nos remite al plano de la antropología o la etnología, en la que desarrolla una teoría del parentesco, sobre el totemismo; una teoría del mito, así como del “pensamiento salvaje”. En otras palabras, dimensiones y matices interpretativos de las otras culturas, éstas que ahora queremos sintetizar en el sentido del *OTRO* cuyo horizonte logra ampliarse con el trascendental incidente histórico del Descubrimiento de América que terminó dándole un nuevo y profundo contenido al espacio antropológico del cual llegó a derivarse el “esquema decisivo” (Javier San Martín) que constituiría en el siglo XIX a la antropología social y cultural en la cual se aunan y se combinan tanto hechos como teorías dados en el sentido de lo consciente y lo inconsciente. Es decir, hechos sociales y esquemas mentales propios de la estructura de la cultura cual es el tema que vamos a confrontar en el siguiente subcapítulo partiendo del criterio del pensador español José Lorite Mena.

⁹⁷ Vázquez, Héctor. *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte*, F.C.E., pág 171

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 50

2.3 DEFINICIÓN DEL HECHO SOCIAL Y EL MARCO DE LA NOCIÓN DE ESTRUCTURA EN LA CULTURA

José Lorite Mena, al haber pensado en una estructura de la cultura como armazón conformadora de la antropología cultural, ha concebido a la vez la idea de dicha estructura como aparato rector de la organicidad que ameritan todas las funciones o actividades de índole social, y todas las culturas en sus esferas particulares. Dicha estructura, en el plano del mundo conceptual, pensamos, no se ha constituido en el tiempo gracias a la suerte del azar, sino como el resultado de ese acontecimiento intelectual específico: La autodelimitación de ciencia o episteme de la antropología primera, o la transición del hombre en ella a la ciencia de la cultura, evento racional que no dejó de causar algunas “tensiones internas” en el marco de la antropología que posteriormente fueran superadas gracias a la direccionalidad del funcionalismo⁹⁹ que iniciaron Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe - Brown convirtiendo lo que fuera un método en una teoría. A este respecto el pensador Lorite Mena afirma:

“En este deslizamiento hay un hecho decisivo para la composición de la visibilidad de la cultura: la deuda de ambos con Émile Durkheim en la elaboración teórica de la <<función>> y en su uso como eje analítico de los hechos sociales”¹⁰⁰.

En otras palabras, el soporte principal para la elaboración teórica de la <<función>> ha sido Durkheim, para quien los hechos sociales se encuentran integrados por diversas

⁹⁹ **Diccionario de filosofía**, Panamericana, pág. 228, y Fougeyrollas, Pierre. **Ciencias Sociales y Marxismo F.C.E.**, pág. 83, El funcionalismo es un movimiento que surgió dentro de la corriente racionalista que se preocupó por revisar u observar la función de elementos que no son propiamente racionales en el proceso epistemológico. Han existido varias formas de funcionalismo que han sido aplicados a la sicología, a la física, al arte, a la arquitectura y a la pedagogía. En todas estas disciplinas hay algo que le es común a todas: “la consideración de que un conjunto dado está constituido por funciones y no por cosas o sustancias, por lo cual la realidad se define por la función que ejerce”. A la <<función>> que como es obvio, deriva del movimiento antes descrito también es conocida como “análisis funcional” de la cultura el cual “parte – a decir del mismo Malinowski, del principio de que en todos los tipos de civilización cada costumbre, cada objeto material, cada idea y cada creencia cumple con una función vital, tiene una tarea que desempeñar, representa una parte indispensable en totalidad orgánica”.

A juicio de Fougeyrollas esta definición que Malinowski dio a su método apareció en un artículo titulado Anthropology que redactara para la *Enciclopedia* británica.

¹⁰⁰ Lorite Mena, Op cit., Pág. 55.

formas de pensamiento, conducta o comportamiento que son exógenas al individuo y que a su vez gozan de un poder imperativo y coercitivo (<<presión de todos sobre cada uno>>) al cual se encuentra supeditado todo hombre o individuo, bien lo desee o no, por encontrarse circunscrito a una sociedad . En otras palabras, los hechos sociales o el concepto de hecho social puede simplificarse en la categoría de un sistema de signos, códigos, conductas, pensamientos, normas o reglas y leyes que han de regir el destino social de los hombres y que tienen la propiedad de existir fuera de toda conciencia individual. Esos hechos sociales hay que entenderlos en el sentido de una conciencia pública y colectiva que resulta ser vigilante y directora de las acciones de los individuos. Esa conciencia pública previamente configurada ha de reprimir, por supuesto, todo acto que la ofenda o quebrante reaccionando contra el acto y el agente agresor...

A juicio de este autor dicha conciencia colectiva

“es la forma más alta de la vida psíquica, puesto que es una conciencia de conciencias. Colocada afuera y por encima de las contingencias individuales y locales, sólo ve las cosas por su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables. Al mismo tiempo que ve desde lo alto, ve desde lejos; en cada momento del tiempo, abarca toda la realidad conocida; por eso, sólo ella puede dar al espíritu unos cuadros que se apliquen a la totalidad de los seres y que permitan pensarlos...”¹⁰¹

Lorite Mena reconoce, partiendo del hecho de que Durkheim ha sido el “soporte principal” para la elaboración teórica de la *función* como base analítica del hecho social, que de dicho autor para la configuración del marco teórico que representa la ciencia de la cultura ha sido menester tener en cuenta los siguientes aspectos:

“El primero, el <<estrecho parentesco de la vida y la estructura del órgano y de la función>> que establece Durkheim al definir el <<hecho social>>. El segundo, que su estudio sobre El suicidio (1897), <<obra maestra>> de la sociología estadística del siglo XIX>>, se convertirá en estrategia modélica de la interpretación social”. (...)

¹⁰¹ Fougeyrollas, Op.cit., pág. 42.

“El tercero es la influencia decisiva de Durkheim y de su discípulo M. Mauss, sobre C. Lévi – Strauss”¹⁰².

Como puede observarse, hemos querido abordar ligeramente a Durkheim sólo con el propósito de obtener su definición sobre lo que son los hechos sociales desde el punto de vista del funcionalismo para continuar con la menester reflexión estructuralista de Lorite Mena sobre la estructura de la cultura.

En la brevedad de este análisis que hemos hecho podemos percatarnos de que el paso o la transición que se diera en la antropología en aras de poder ostentar la categoría de ciencia ha sido necesaria la emergencia de una serie de movimientos conceptuales, como queremos llamarlos, que a su vez se han convertido en el aparato motriz del que han surgido otros eventos intelectuales. Así, con la “emergencia metodológica y óptica del hecho social”¹⁰³ y el desplazamiento hacia una noción de estructura en la teoría de la cultura como también el reconocimiento de los OTROS en el proceso transicional de la antropología se conquista un espacio en el que, como consecuencia, aparece la preocupación por las culturas en la medida en que la cultura reconoce su pluralidad. En dicho espacio también tiene lugar el proceso de transición de la ciencia de la cultura a la etnología, “movimiento sin el cual – a decir de Lorite Mena –, parece difícil comprender la pregunta por la estructura de la cultura”¹⁰⁴, cuya presencia puede ser detectada en la manifestación empírica de los hechos mediante la observación del funcionamiento de cada esfera cultural, ya que cada sistema cultural se encuentra estructurado...

¹⁰² Lorite Mena, Op cit., pág. 55.

¹⁰³ Ibid., pág. 56

¹⁰⁴ Ibid., pág. 56. La pregunta por la estructura es un paso muy importante en el estructuralismo francés, especialmente en la filosofía que retoma la noción de estructura para señalar no sólo la importancia de los elementos conscientes sino de los principios subyacentes que reposan en la noción de lo inconsciente.

Esto quiere decir que la estructura de un sistema cultural le corresponde específicamente a dicho sistema cultural y no tiene por que ser la estructura real de cualquier otro ni de la estructura misma como un todo. De ahí que Lorite Mena diga:

“Si la estructura existe es porque todos los sistemas culturales están estructurados, sin que ninguno de ellos constituya la realidad de la estructura. Cada variante lo es de las otras no de una entidad o representación que contendría en si misma la condición de posibilidad de todas las demás. Tampoco es la estructura un dato empírico; y, sin embargo para el estructuralista, la observación permite detectar la estructura como cualidad empírica de los hechos. Este sería el doble estrato operativo en que se desenvuelve la presencia de la estructura. Su realidad reside en esa situación intermedia intersticial, entre la consistencia abstracta de las formas universales y la densidad concreta de las experiencias individuales. Un registro de mediación. El ámbito que hace que cualquier conducta humana sea real en la medida en que tiene conformación en una disposición ideal”¹⁰⁵.

Para Lorite Mena

“la estructura es una lengua sin semántica. La semántica la constituye el funcionamiento específico de cada espacio cultural, la manera propia de interrelación de las partes que sólo puede ser captada a través del análisis interno del sistema”¹⁰⁶.

Y, ella, la estructura, goza de dos aspectos que la caracterizan en un sentido teórico sin ser teoría:

“De un lado, un marco general, abstracto: la sintaxis que puede ser desplegada de manera variable según la posición y la relación de unos elementos determinados. Es una reserva y unos límites de combinatorias posibles. De otro lado la determinación intrínseca de organización de un todo en realidad concreta según las presiones del medio, la consistencia propia del sentido de un conjunto particular. La estructura no es una entidad abstracta autónoma, una forma descarnada que constituiría la esencia ideal e invariante sobre la que se replegaría toda variable posible”¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Ibid, pág. 57

¹⁰⁶ Ibid., pág 58

¹⁰⁷ Ibid., pág 57

En cada estructura cultural hay dos elementos que juegan un papel fundamental: una lógica colectiva y las formas mentales de los individuos que son los que permiten o hacen posible el terreno de lo que “podría no ser, y que sólo existe si es establecido” o “la condición para lo que puede ser sea lo que no puede dejar de ser”¹⁰⁸. Así entiendo en la estructura de cada cultura el margen para “un excedente de posibles” y “una deficiencia de realidad” que solamente es hecha realidad con el concurso del ser humano. El ser humano debe ser entendido entonces como un hacedor de realidad; la concibe, la crea para convivir con ella, para habitarla y observarla en las dimensiones que la integran como tal. Pues, él supone

“que entre el orden de producciones de su cerebro y el orden en que se presentan las cosas hay integración. Supone que su sistema es natural, y, más aún, que puede tomar una posición natural de observador”¹⁰⁹.

Ahora, es natural su estructura biológica, pero, será natural su mundo humano, o será adquirido?. La respuesta a esta pregunta como podremos observar corresponde al resultado de uno de los tres ejes decisivos que participaron en la autodelimitación de la antropología como ciencia, en su transformación representativa. Me explico: Durante el período transicional de la antropología a la categoría de ciencia social y de la cultura, merced al aporte intelectual que se desplegara en la mitad del siglo XIX y el reconocimiento científico – académico que se le tributara a la Antropología con la aparición de dicha cátedra en la universidad de Oxford, aparecieron como ejes decisivos tres propuestas que determinarían la direccionalidad que habría de tomar la nueva ciencia, los cuales arrojaron unos resultados pluriformes (ya señalados en el primer subcapítulo) entre los que debemos destacar el “del determinismo natural al condicionamiento adquirido”, ya que basándonos en él fundamentaremos nuestra respuesta.

¹⁰⁸ Ibid., pág 58

¹⁰⁹ Ibid., pág 59

Según reza ese entrecomillado, el ser humano se encuentra naturalmente determinado. Es decir, que es natural; pero que su mundo o la <<redundancia>> de su mundo

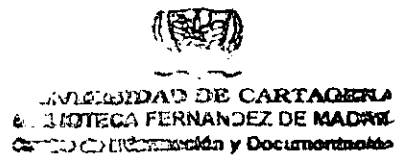
“no es natural no está determinada por una memoria orgánica que fija previamente en cada individuo una simetría entre sus parámetros interpretativos y su mundo vital. La auto-organización debe ser aprendida. De ahí, ante el permanente riesgo de fluctuación caótica en los posibles, que el sistema humano se articule sobre una constante: aprender a producir el mínimo desorden posible en su espacio operativo, restituir continuamente los límites al desorden que él mismo produce. Es la función vital de la enculturación permanente que empieza con los niños y se prolonga con los ritos, etc. Es la manera de producir natural: convertir lo coyuntural y aprendido en estructura interna determinante de la realidad de los individuos por medio de la idealización normativa. Mas allá empieza lo insignificante y amenaza el caos”¹¹⁰.

Dicho caos es propio del -digamos-, mundo de los posibles que para Lorite Mena no existen ya que no gozan de la representatividad vital de un objeto o cosa que los exteriorice; pero que en la forma mental y luego en las acciones de los individuos pueden irrumpir intempestivamente a manera de obstáculo o de amenaza generando desorden o caos. En otras palabras, modificando el orden que es el elemento sustancial de la estructura, pues ella significa precisamente eso: Orden de cosas y para las cosas; o lo que para Bauman significa antes que todo “un antónimo de <<estado desordenado>>¹¹¹. En la estructura de la cultura – podemos decir entonces -, que ambas nociones, la de orden y desorden dan lugar a lo que es probable o posible. Mejor, que lo probable se deriva de esa descompensación o desequilibrio. Así la cultura misma en calidad de ente estructurado goza de determinaciones varias que son probables entre ellas en la medida en que surja la carencia o deficiencia de ellas mismas. La estructura -dice Lorite Mena-, “ es una reserva y unos límites de combinatorias posibles”¹¹², entre las cuales también existen, digámoslo así unas

¹¹⁰ Lorite Mena, Op cit., pág 63.

¹¹¹ Bauman, Zygmunt., **La cultura como praxis**, Paidós Studio, pág. 179

¹¹² Lorite Mena, Op cit., pág. 57



especies de códigos universales invariables inherentes a la variabilidad o pluralidad de los espacios o esferas culturales. Lo posible indica lo que podría ser y / o no ser que únicamente existe si se halla previamente establecido cual es el caso de dichos códigos universales inmutables. Concretar lo posible queremos entenderlo en el sentido o la manera de hacer mundo. Lo posible esta configurado de manera abstracta en los esquemas o en las formas mentales de los individuos quienes lo transportan y lo convierten en formas que a su vez dan curso a la eclosión de otras formas " que no están ni en el organismo ni en las cosas"¹¹³ y que luego son reproducidas en la materia que es la que le va a servir al hombre de mediación entre él y su entorno en la medida en que ella, la materia se convierte en un ente representativo e interpretativo a la vez. Es decir, se convierte en lenguaje, en vasos comunicantes, y espacios para la praxis de la vida una vez haya habido lugar para el aprendizaje (de esa representación) que es el medio a través del cual la materia significa y da conformidad a un mundo, gracias a la deficiencia o carencia de realidad de ese mundo. Así puede observarse que la vida no es sólo orgánica sino también representación que "habla" para permitirle al hombre o al individuo su interacción con ella.

Como es obvio, en este momento no nos estamos refiriendo a la acción de hablar en el sentido de emisión de voz articulada que solo es facultad del ser humano, y medio con el cual puede fundar y liberar un discurso, no; nos estamos valiendo de esta metáfora sencillamente para significar la realidad de la materia o cosa expresada y representada en ella misma.

Y a propósito de hablar, lo posible según nuestro parecer, no sólo se concreta en la forma que el individuo le inflige a la materia; su realidad no es únicamente materia transformada. Pues pensamos que lo posible también tiene lugar en el acto de hablar, a través del cual la cosa obtiene realidad, produce su presencia. Veamos lo que Lorite Mena piensa al respecto:

¹¹³ Ibid., pág. 61

“Hablar es producir presencia de cosas en su ausencia: hacer realidad cosas en un espacio que no es de las cosas, sino el de una acción que retiene significados y los reproduce en un ámbito temporal y espacial discontinuo del estímulo. Hablar es convocar las cosas a la presencia en la misma activación comunicativa. Fuera de esa activación no existe esa cosa”¹¹⁴.

Es por ello que el español José Lorite Mena también haya afirmado que :

“ El mundo es un residuo artificial y un efecto discursivo. Las cosas tienen una realidad representada. Esa es la lógica de su presencia. Ahí se da existencia humana”¹¹⁵.

A partir de esta cita queremos definir a la estructura como un discurso ordenado debido a que en ella tiene lugar la comunicación que representa la aleatoriedad existente entre los elementos que la conforman o constituyen: esos “universos de acontecimientos posibles” – a decir de Sigmunt Bauman - , y para quien la estructura se puede definir “como el conjunto de reglas de transformación de un grupo de elementos interrelacionados y de sus propias relaciones”¹¹⁶.

O de esta otra manera:

“... la estructura es una limitación impuesta sobre un universo de acontecimientos posibles es decir que la estructura es una red de comunicación en el seno de un conjunto de elementos”¹¹⁷.

Ese mundo artificial traducido en términos de hechos sociales, funciones y símbolos propios de la estructura con su efecto discursivo es el que viene a determinar el mundo cultural del hombre. De ahí que nuestro autor diga que “nuestra naturaleza es cultural”, y que la propensión de la cultura es “hacerse natural”¹¹⁸. Es decir, hacerse necesaria

¹¹⁴ Ibid., pág. 62.

¹¹⁵ Ibid., pág. 62

¹¹⁶ Bauman, Op cit., pág. 185

¹¹⁷ Ibid., pág. 185.

¹¹⁸ Lorite Mena, Op cit., pág. 165.

una vez ha dejado de ser sólo probable al haber encontrado una forma de expresar su realidad definitiva.

Para Lorite Mena la cultura no se debería mirar desde ella misma, como ese sistema que el hombre ha creado de acuerdo a sus necesidades no. A ella se le debe mirar

“desde los posibles que la hacen improbable, como una continuidad entre hombre y mundo que nunca llega a colmar esa discontinuidad en que se produce”¹¹⁹.

Valiéndonos del uso de las palabras de este pensador podemos decir que si en el reflexionar partimos del concepto del mundo de los posibles no nos queda otra alternativa que reconocer, y de manera redundante, que “el mundo humano es un sistema altamente improbable”¹²⁰, ya que no es natural por no estar determinado por esa “memoria orgánica” que es la que fija en cada persona una especie de lucidez o conciencia lo cual le permite a cada individuo interpretar su mundo vital una vez se encuentra expuesto a él.

Decir entonces que el mundo humano es improbable, o que su mundo cultural es improbable significa decir que la estructura de la cultura también es improbable; y que es ese “despliegue progresivo de las cosas en posible” lo que “hace inevitable la creatividad de mundo (...)”¹²¹, y hacer o crear mundo le representa al individuo alejarse de su inmediatez orgánica para aproximarse a las cosas de manera in-orgánica. Así el hombre logró acercarse a un vasto sistema de signos, de códigos, de leyes, de normas o reglas, y a las instituciones que habrían de dirigir y controlar su vida social. Así se acercó a esos “complejos sistemas de creencias de libros sagrados o de tratados científicos” (Santiago González Noriega). Así se acercó al arte y a los mitos. Es decir, a su mundo cultural, y a ese sincretismo entre lo necesario y lo posible que dieron lugar al símbolo, esa realidad representada que concreta una manera de hacer mundo.

¹¹⁹ Ibid., pág. 65.

¹²⁰ Ibid., pág. 61.

¹²¹ Ibid., pág. 61.

Teniendo en cuenta lo anteriormente enunciado pensamos que es de materia imprescindible destacar la noción de estructura configurada por Lévi – Strauss como una construcción mental, como un modelo para investigar las sociedades, descubrir sus sistemas de símbolos, su ordenación y clasificación de los bienes, de sus usos, aplicaciones, valores e ideas en el plano de lo consciente como lo vamos a apreciar en la siguiente cita:

“Un modelo cualquiera puede ser consciente o inconsciente sin que esta condición afecte su naturaleza. Sólo es posible decir que una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace mas probable la existencia de un modelo que la oculte, como una pantalla a la consciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto – que se llaman comúnmente “normas” – se encuentran entre los mas pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos”¹²².

Con base en dicha cita Lévi – Strauss considera que para la antropología la sociedad o las sociedades reposan no sólo sobre estructuras conscientes, sino también inconscientes, pensando además que de lo que se trata es de develar estas últimas¹²³. Es decir, tenerlas en cuenta. He allí la diferencia del estructuralismo con relación al funcionalismo que sólo habla del hecho social como la “cosa consciente” obviando al hermano gemelo, el inconsciente.

Esta noción de lo inconsciente en el psicoanálisis y en la antropología fueron determinantes en lo que Foucault ha denominado la configuración de las ciencias humanas¹²⁴; incluso considerando que el develamiento de lo no consciente es parte constitutiva de la misma, por lo tanto, la noción de estructura dentro del marco de las teorizaciones anteriores constituyen el desplazamiento, podríamos decir, catastrófico

¹²² Lévi - Strauss, Claude. **Antropología Estructural**, Editorial de ciencias sociales ciudad de la Habana, Instituto del libro 1970, pág. 253.

¹²³ Hay que tener presente que Lévi – Strauss se apoya en los criterios de la lingüística estructural desde Ferdinand de Saussure hasta Jakobson.

¹²⁴ Foucault, Op cit., pág, 353.

- en palabras de Lorite Mena - , de una antropología filosófica (Cassirer) o filosofía del hombre a una filosofía de las culturas o de la cultura con todas sus implicaciones teóricas que en cierta forma ha sido abordada por los filósofos franceses.

Finalmente queremos decir que la noción de estructura no niega en la "representación" el primado de lo consciente, pero considera muy significativo su hermano gemelo como es la noción del inconsciente, específicamente en el proyecto de su develamiento como una tarea complementaría en las ciencias humanas y en la filosofía de la cultura.

CONCLUSIÓN

En este trabajo de grado hemos tenido la intención de presentarle a ustedes estimados lectores los elementos conceptuales que en materia de transición han hecho posible la emergencia de la filosofía de la cultura a partir de la discontinuidad respecto de la antropología filosófica o antropología del hombre. Para la conquista de este objetivo como creemos haberlo logrado, en una primera instancia hemos deseado abordar el tópico concerniente a la noción de cultura; desbrozar su sentido etimológico así como también reseñar los diferentes usos y aplicaciones que se le han dado a dicho vocablo con el propósito de ampliar la perspectiva que señala el requerimiento del estudio sobre este tema. Es por esa razón que nos hemos remitido a autores que van desde Cicerón en la antigüedad romana pasando por Bacon, Pufendorf, Herder y Cassirer correspondientes a los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX respectivamente hasta llegar a autores develadores del mundo intelectual de nuestros días tales como Claude Lévi – Strauss, Clifford Geertz, Mary Midgley y George Peter Murdock, para mencionar a sólo algunos de ellos.

El trabajo que tenemos en mientes ha sido desarrollado de la siguiente manera: una parte introductoria que comprende la información que acabamos de sintetizar, más dos capítulos, estando constituido el segundo por tres subcapítulos y la conclusión que ahora vamos adelantando. En el primero de ellos el autor que llegó a ocuparnos fue el alemán Ernst Cassirer gracias a quien hemos podido apropiarnos de la cualidad simbólica del hombre partiendo del punto de vista de una antropología filosófica que da cuenta de que dicho hombre no es solamente biológico y racional sino también simbólico. De ahí que Cassirer discrepe en algo con el biólogo lituano Uexküll para quien el hombre es un ser funcional por gozar biológicamente de dos sistemas en reciprocidad como son el sistema receptor por medio del cual dicho hombre recibe los estímulos que son exógenos a él, y el efector, a través del cual reacciona ante ellos. De igual forma es de fama recordar la apreciación de reevaluación que Cassirer sugiere con relación a Aristóteles por considerar al hombre o calificarlo de animal

social sin presentar una diferencia concreta entre el hombre y los animales propiamente dichos cual es el caso de las abejas y las hormigas entre quienes al parecer se da un alto sentido de sociabilidad.

Ahora, para Cassirer quienes calificaron al hombre de animal racional jamás concibieron en calidad de empíricas las diversas formas de experiencia que implican las expresividades culturales humanas o las simbolizaciones propias de su mundo cultural; de ahí que tampoco esté completamente de acuerdo con que el término *razón* sea el adecuado si de lo que se ha de hablar es de la susodicha experiencia cultural humana.

Teniendo en cuenta estas apreciaciones podemos decir que para Cassirer de ser el hombre meramente biológico, racional o social, este estaría incompleto, le faltaría un “eslabón” que es el que hace diferenciar al mundo humano de los otros seres vivientes. Ese eslabón no es otra cosa – como ya lo hemos anotado en el primer capítulo-, que un sistema simbólico a través del cual el hombre se procura la oportunidad de reconocer otra dimensión de la realidad de su mundo que no es únicamente física y perceptible, lo que le permite ampliar cualitativa y cuantitativamente su vida o su círculo funcional. En otras palabras, es gracias a ese eslabón intermedio entre los dos sistemas inmanentes al ser humano –sobre los que habla Uexküll- que el hombre llega a ser completado, para decirlo en palabras de Eduardo Nicol y también del francés Edgar Morin al admitir que el hombre sólo se completa como ser plenamente humano por y en la cultura. Sin ella, entonces, sería incompleto a parte de que es un ser deficitario en la permanente búsqueda de compensación a sus necesidades, lo cual lo convierten además –a decir de Odo Marquard- en un *zoom compensator*.

A juicio de Cassirer, vale la pena recordar, para hablar del hombre y sus expresividades culturales era menester la concepción o creación de una teoría o una filosofía en la que se pudiera fusionar la unidad simbólica de la cultura no obstante los

elementos distinguibles en ella sin que estos perdieran su diferencia al unirse. Es por ello que haya pensado y creado la *filosofía de las formas simbólicas* que son las formas más elementales de espíritu - a decir de él mismo - partiendo de una antropología filosófica que expresa el mundo vital - cultural del ser humano en calidad de experiencia empírica en la categoría del consciente como un producto natural: las simbolizaciones, mediante las cuales el hombre establece una relación dialogal con el mundo, lo apalabra y lo configura dándole carácter de representación. Cassirer en fin, ha pensado en una síntesis filosófica - por decirlo así -, que le ha permitido "reducir a un denominador común" esas partes o actividades diversas que se hallan en la cultura, sin el ánimo de buscar una unidad de efectos o de productos, sino una unidad de acción que es lo que implica la unificación del proceso creador como instancia donde se concreta nuestra conciencia. De ahí que en este trabajo hayamos tenido por objeto mostrar o presentar la transición de la antropología filosófica a la filosofía de la cultura.

Con Cassirer hemos querido abordar la noción del consciente implícita en las simbolizaciones del orbe cultural del hombre, y con Lorite Mena y Claude Lévi - Strauss una teoría estructuralista de la cultura en la que tiene efecto el reconocimiento del otro (que analizamos con Javier San Martín) término que también hemos utilizado para designar a los otros o las otras culturas cual es el fin de la antropología al autodelimitarse como ciencia en el siglo XIX rescatando y develando a su vez la noción del inconsciente que - a decir de Foucault -, es el hermano gemelo y complementario del consciente, repito, tratado en la antropología.

Según se puede observar, en el tercer subcapítulo de la segunda parte de este trabajo, para la definición del *hecho social* nos hemos fundamentado en el sociólogo Émile Durkheim por considerarlo Lorite Mena como el soporte principal para la elaboración teórica de la *función* como base analítica del hecho social o de los hechos sociales que son elementos conformadores de la noción de estructura de la cultura y que para el pensador que acabamos de mencionar se encuentran integrados por formas de



pensamiento, conducta o comportamiento que son exteriores al individuo gozando de un poder imperativo y coercitivo al cual se encuentra supeditado todo ser humano deséelo o no una vez llega con su nacimiento a formar parte de una sociedad.

Luego consideramos pertinente no haber profundizado en sus presupuestos analíticos por ser de índole funcionalista y no estructuralista como es el caso de José Lorite Mena y Claude Lévi – Strauss y la preocupación del tema que hemos venido tratando: el paso de la antropología a la filosofía de la cultura en la que ésta es analizada y estudiada en el sentido de un modelo estructural en el que no sólo la noción del consciente juega un papel preponderante sino también su complementariedad que es el inconsciente teniendo en cuenta los aportes del psicoanálisis y su interdisciplinariedad con la antropología pero específicamente con la etnología partiendo de la importancia de las formas simbólicas y todos aquellos elementos que le resultan subyacentes además de ser regentes también del comportamiento de los hombres y de las sociedades.

Con Lorite Mena hemos podido observar que en dicho paso de la antropología a la filosofía de la cultura el objeto de la segunda ya no es el estudio del hombre europeo; su preocupación, por el contrario, se encuentra dirigida, como ya lo hemos indicado, en el reconocimiento de las otras culturas o en la variabilidad de la esfera cultural estimada como un todo. Ahora, a este respecto es menester destacar que dicho todo cultural, goza de una particularidad y es que para él no existe una estructura global que comprenda o corresponda a las partes. Esto quiere decir que la estructura de un sistema cultural es propia y exclusivamente de él; le corresponde en concreto a dicho sistema y no tiene por que ser la estructura real de ningún otro, ni la estructura universal de la diversidad cultural. Y es por esta razón que Lorite Mena reconozca que todos los sistemas culturales se encuentran estructurados sin que ninguno de ellos conforme o determine la realidad de la estructura.

Ahora, a juicio de dicho autor en cada estructura cultural se conjugan dos elementos que juegan un papel importante: una lógica colectiva y las formas mentales de los individuos ~~que son los que dan margen a lo que podría ser o no ser dado en las~~ nociones de "un excedente de posibles" y "una deficiencia de realidad" que son los espacios, digámoslo así, en los que discurren y oscilan las actividades sociales humanas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDR, HANNAH. **La condición humana**, Paidós Estado y Sociedad, pág., VIII.
- ANGULO, RAUL. "Arquetipos y símbolos / una introducción a Ernst Cassirer", pág., 04.
- BURCKARDT, JACOB. **Reflexiones sobre la historia universal**, F.C.E., 1993, págs., 102 – 103.
- BOFF, LEONARDO. **El despertar del águila**, Editorial Trotta, 2000.
- BAUMAN, ZYGMUNT. **La cultura como praxis**, Paidós Studio, pág., 22.
- CASSIRER, ERNST. **Antropología filosófica**, F.C.E., pág., 47.
- _____. **El mito del Estado**, F.C.E. pág., 111.
- DUCK, LLUIS. **Mito, interpretación y cultura**, Herder, págs., 394 – 396.
- EAGLE, TERRY. **La idea de la cultura / una mirada política sobre los conflictos culturales**, Paidós, pág., 88
- FOUCAULT, MICHEL. **Las palabras y las cosas**, Siglo Veintiuno Editores, 1999.
- FOUGEYROLLAS, PIERRE. **Ciencias sociales y marxismo**, F.C.E., pág., 83.
- GEERTZ, CLIFFORD. **La interpretación de las culturas**, Editorial Gediza, pág., 88.
- GEHLEN, ARNOLD. **Antropología filosófica / del encuentro y descubrimiento del hombre por si mismo**, Piados Básica, pág., 78.
- LEVI – STRAUSS CLAUDE. **Raza y cultura**, Cátedra, colección teorema, pág., 25.
- _____. **Antropología estructural**, Editorial de ciencias sociales ciudad de la Habana, Instituto del libro, 1970, pág., 253.
- LOPEZ DE LA ROCHE, FABIO. **Globalización / incertidumbres y posibilidades**, T.M. Editores, 1999, pág., 123.
- LORITE MENA, JOSE. "Estructura y mecanismos de la cultura" en el libro **Filosofía de la cultura**, Edición de David Sobrevilla, Editorial Trotta, 1998, pág., 54.
- MURDOCK, GEORGE PETER. **Cultura y sociedad**, F.C.E., págs., 79 – 84.

- MORIN, EDGAR. **Los siete saberes necesarios para la educación del futuro**, Magisterio y UNESCO.
- MARQUARD, ODO. **Filosofía de la compensación / del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo**, Paidós Studio, pág., 17.
- MIDENCE, CARLOS. "Una introducción a la comprensión del hombre simbólico", El nuevo diario, 2001.
- MIDGLEY, MARY. **Bestia y hombre / las raíces de la naturaleza humana**, F.C.E., 1989, pág., 272.
- SAN MARTÍN, JAVIER. **La antropología / ciencia humana, ciencia crítica**, Montesinos, págs., 15 -17.
- SARTORI, GIOVANNI. **Homo videns / la sociedad teledirigida**, Taurus, 1998, págs., 38 – 39.
- VARCL, LADISLAV. **El cristianismo / sus orígenes**, Ediciones librería Norte, Barranquilla, pág., 8
- VAZQUEZ, HECTOR. **El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte**, F.C.E., pág., 171.
- WEBER, MAX. **Estructuras de poder**, Ediciones Coayacan, pág., 20.