



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

**LA RAZÓN COMO SÍMBOLO Y LA SENSORIEDAD COMO SIGNO:
LOS RESIDUOS DEL CRITICISMO PRÁCTICO EN EL
SIMBOLISMO DE ERNST CASSIRER O SOBRE CÓMO ES
POSIBLE LA CULTURA**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRA EN
FILOSOFÍA**

PRESENTA

LAURA RWSBELLT FLORES GONZÁLEZ

DIRECTOR DE TESIS

DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

H. PUEBLA DE ZARAGOZA, NOVIEMBRE 2022

Tabla de contenidos

Introducción.....	4
Estructura de la investigación.....	16

Primer capítulo:

El legado filosófico de Immanuel Kant: Los residuos del criticismo práctico y la adecuación simbólica al problema de <i>qué es el hombre</i> en Ernst Cassirer.....	19
---	----

1.1 Filosofar después de Kant: el espíritu de la <i>Crítica de la razón pura</i> en el debate de Davos.....	25
1.2 Sobre el concepto de <i>residuo</i> que origina la vuelta a la filosofía práctica de Kant y la reconfiguración del problema antropológico en el simbolismo cassireriano.....	42
1.3 <i>Qué es el hombre</i> desde el punto de vista de la antropología simbólica.....	52

Segundo capítulo:

Los <i>tres</i> problemas fundamentales de la filosofía de las formas simbólicas a propósito del postulado del <i>animal simbólico</i>	62
--	----

2.1 La noción de <i>espíritu</i> como fundamento de la antropología filosófica y el reconocimiento universal de las formas simbólicas.....	62
2.2 El mito, la ciencia y la filosofía como formas simbólicas.....	67
2.3 La cultura como unidad de lo múltiple en el <i>espíritu</i>	76

Tercer capítulo:

Los <i>hechos</i> e <i>ideales</i> de la razón simbólica: por una filosofía de la cultura.....	82
3.1 ¿Cómo es posible la cultura? Y de su posibilidad, su <i>función ideal</i>	86
3.2 Propedéutica a toda ciencia de la cultura: hechos e ideales de la razón simbólica.....	95

Bibliografía

Introducción:

Cuando se trata de que las *ciencias del espíritu* manifiesten sus pretensiones, sus objetos de estudio y aún más, sus metodologías, está claro que su mayor desafío se deriva del problema de la validez y de la objetividad. En gran medida, los obstáculos que las *ciencias de la cultura* deben atravesar, se imponen desde los cánones experimentales que las ciencias exactas y naturales han establecido a lo largo y ancho de la historia del conocimiento. Las disciplinas humanísticas de los siglos XIX y XX recibieron y comprendieron exhaustivamente el problema del modelo científicista que por una parte, heredaron de la epistemología moderna hacia sus análisis de los fenómenos psicológicos, sociales, culturales e históricos; compréndase este problema como aquel que pregunta por el principio calculable y demostrable de sus sistemas teóricos.

Lo que sucede en el contexto histórico en el que el asunto de la científicidad atraviesa con profundidad el predio de la filosofía y busca subordinarla a sus reflexiones metodológicas y semióticas, así como a labores de interpretación y divulgación de sus rendimientos, no es únicamente el surgimiento de la filosofía positivista como ese intento por alcanzar y adquirir el deseable estatuto de conocimiento científico y por tanto, legítimo. Existe también un momento de oposición, pues en confrontación con el positivismo, escuelas como la fenomenológica, las ontológico-hermenéuticas y el neokantismo, daban comienzo a la reflexión de las posibilidades y sobre todo, los límites de un método enteramente experimental para la exploración de la *psique* y las conductas humanas o bien, para el análisis de los principios y conceptos que regulan el mundo de las vivencias tanto individuales como colectivas.

En el tenor de la fundamentación de las ciencias del espíritu, así como en la labor de una réplica al dogmatismo científico, en filosofía tenemos el caso de Wilhelm Dilthey. Claro está que no es el único caso, pero tampoco pesaría admitir que sus obras, aunque en ocasiones fragmentarias, logran ilustrar de buena manera el conflicto vivido al que nos referimos entre filosofía y ciencia natural. El *primer* Dilthey no tuvo ningún reparo para reconocer lo que recogió de Auguste Comte y de la escuela positivista en general, pues afinado con el positivismo, la filosofía para él se debe al dominio de la realidad tal y como se muestra o agrupa en la experiencia concreta de la vida. En el filosofar sobre lo *real* no

hay espacio alguno para *pánicos* y recursos metafísicos; no se trata únicamente de la exclusión de la metafísica en el terreno del *conocer* o del saber, también aboga por su omisión en los dominios del deber y de lo relacionado con lo social y cultural. El rechazo diltheyano a la metafísica, incluso de los estudios en los que se presenta como vital – piénsese en el clásico problema del *ser*–, es uno de los varios motivos que han de ligarlo irremediabilmente al positivismo. No obstante, y por ello habría que tomar con seriedad el planteamiento filosófico de Dilthey, la imposibilidad de la metafísica se halla en el mismo grado en el que se encuentran las pretensiones absolutistas de la ciencia natural; de aquí se sigue una contundente defensa del papel de las humanidades para la comprensión del espíritu individual, pero también de aquel que permea a las culturas. Sobre la metafísica declara:

Avanza incesantemente de posibilidad en posibilidad. No le basta ninguna forma; a todas las modifica. Una secreta contradicción interna que reside en su esencia misma, aparece en cada una de sus creaciones y la obliga a abandonar la forma dada y buscar una nueva. Pues la metafísica es un extraño ser doble. Su aspiración es la solución del enigma del mundo y de la vida, y su forma es la validez universal. (...) La suposición con que toma contacto con la vida es que existe en el misterio de la vida un punto accesible al pensar riguroso.¹

Para el filósofo alemán, el equívoco más grave de la metafísica clásica consistió en considerar que lo real –y los misterios del mundo que se ofrecen a la percepción– solo pueden expresarse en formas abstractas y universales, esto es, sin estimar todo aquel fenómeno que tenga un influjo en la experiencia sensible y por consiguiente, sea un componente más del mundo circundante. Insertado en el marco de la fundamentación del origen de las disciplinas naturalistas, Dilthey prontamente comprende las similitudes entre la metafísica y las aspiraciones científicistas, de las cuales afirma:

Toda ciencia es ciencia de la experiencia [incluyendo las ciencias del espíritu que él mismo fundamenta], pero toda experiencia encuentra su nexo original y la validez que éste le presta en las condiciones de nuestra

¹ Dilthey, Wilhelm. *La esencia de la filosofía*. Editorial Losada, Argentina, 1960. P. 172

*conciencia, dentro de la cual se presenta: en la totalidad de nuestra naturaleza. Designamos este punto de vista –que reconoce, consecuentemente, la imposibilidad de ir más allá de esas condiciones, pues eso equivaldría a pretender ver sin ojos (...)– como gnoseológico; la ciencia moderna no puede reconocer ningún otro. (...) Sabemos de este mundo exterior, no en virtud de una conclusión que va de los efectos a las causas o de un proceso que correspondería a esta conclusión sino que, por el contrario, estas nociones de efecto y causa no son más que abstracciones sacadas de la vida de nuestra voluntad.*²

A través de Dilthey, testimoniamos tanto el proceso de emancipación que las ciencias del espíritu buscaron mediante principios gnoseológicos base, como el distanciamiento que tales ciencias humanísticas tomaron con respecto a la metafísica dogmática que parecería recobrar energías tras el rodeo hegeliano al que se vieron forzados por el fulgor y ascenso del positivismo filosófico.³ La clásica dicotomía diltheyana entre el comprender la vida del espíritu y el explicar los fenómenos de la experiencia –cuestión que queda saldada toda vez que, según nos revela la cita anterior, la pretensión de validez universal de las ciencias positivas no elimina la dependencia y la referencia a las posibilidades de la conciencia humana– es en su momento, la línea de seguridad por la que transita la filosofía para avanzar hacia el reinado de la subjetividad, vista por supuesto, desde el dominio de la realidad y de la totalidad.

Aún y cuando sean evidentemente variadas y desiguales las posturas y el modo en el que las filosofías de los siglos XIX y XX encauzaron una defensa para la autonomía de las disciplinas filosóficas y en general, de las ciencias del espíritu, también es innegable el punto de confluencia entre éstas. Fuese por lo inaccesible que es para el método experimental arribar a la esencia de los fenómenos, a los modos del *aparecer* y en general, al orbe de la conciencia (fenomenología), al sentido del ser, del *Dasein* y de su *estar en el mundo* (ontología-hermenéutica), o bien sea por la incapacidad que padecen las ciencias exactas para comprender la dimensión del espíritu, de la moral y la voluntad, del lenguaje,

² Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu: en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y la historia*. FCE, México, 1949. Págs. 5-6

³ Cfr. Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002. Págs. 76-82

de lo simbólico y de la cultura, del arte y la religión (neokantismo), la vuelta a la filosofía crítica de Immanuel Kant les reúne en algún momento como admitiendo que lo esencial para la reflexión y más urgente, para la rehabilitación de la filosofía y sus objetos, se encontrase precisamente en los problemas que tanto resuelve como lega el trascendentalismo kantiano.

La filosofía que precede a Kant, probablemente por una visión arraigada a los temas y dogmas de su contexto histórico-filosófico o incluso, por una oblicuidad metodológica, comprende tanto el conocimiento humano como los problemas de las facultades morales y estéticas desde las potestades de la metafísica clásica y la psicología teórica; así, la pugna moderna entre las ideas innatas y la *tabula rasa*, entre la razón y la sensibilidad como principios del conocer y del accionar, bajo sus incesantes ataques y réplicas consigue ocultar la genealogía única que comparten: un fundamento cabalmente divino que tras agotar sus fuerzas cargadas en el dogmatismo metafísico, conducen trágicamente hacia el escepticismo derivado de la confianza al psicologismo. Immanuel Kant tuvo una aguda lectura al respecto:

*Es bastante notable, aunque naturalmente no pudiera ocurrir de otro modo, que los hombres, en la infancia de la filosofía, comenzaron por donde nosotros ahora preferiríamos acabar, a saber, [comenzaron] por estudiar primero el conocimiento de Dios, y la esperanza de otro mundo, o incluso la constitución de éste. (...) Por lo que se refiere a los que observan un método científico, éstos tienen aquí la opción de proceder, bien de manera dogmática, bien de manera escéptica; pero en todos los casos tienen la obligación de proceder de manera sistemática. Si menciono aquí, con referencia a la primera, al célebre Wolff, y para la segunda, a David Hume, puedo, por lo que respecta a mi propósito actual, dejar sin mencionar a los restantes. Sólo queda abierto el camino crítico.*⁴

Como tradicionalmente se reconoce, la *Crítica de la razón pura* es una obra entregada a la resolución del problema de la metafísica y su verdadero objeto de estudio, al problema del conocimiento científico y los límites del mismo, a la arquitectónica e historia de la

⁴ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. FCE, México, 2011. <A852> [B880] - <A856> [B884]

razón pura y las antinomias que por su naturaleza especulativa debe confrontar. Cuando Kant afirma que es problema fundamental de la razón averiguar tanto la posibilidad como los límites de los *juicios sintéticos a priori* para así posteriormente dirigirse a los rendimientos de la razón y de la metafísica, de lo que advierte es precisamente de la función creadora que de las facultades cognitivas se obtiene en los juicios de conocimiento científico, lo que implica una refutación y una superación de la tesis empirista –adoptada más tarde por el positivismo filosófico, en función de una suerte de utilitarismo– que afirma que el conocimiento humano es una copia o una absorción de los fenómenos físicos. Si el conocimiento consistiese solamente en un entendimiento o una mente capaz de reproducir imágenes de los objetos sensibles, la serie de categorías o bien, conceptos que a éstos atribuimos, carecerían de sentido alguno si convenimos en que los conceptos del conocimiento no tienen un origen sensible.

Según lo que indica el método crítico con el desglose de las facultades del conocer, además de su forma sintética complementada por la sensibilidad, el conocimiento tiene una forma conceptual de ser y de transitar. Tal forma no es dada por la sensibilidad en tanto que es imposible ser afectado o experimentar con –por mencionar algunos conceptos bajo los que se reúnen las categorías kantianas– la totalidad, la pluralidad o la unidad de los objetos sensibles; estos no se experimentan pero se predicán y forman una parte efectiva del conocimiento humano sobre el mundo. Justamente ese momento de espontaneidad predicativa que del sujeto proviene, es el lugar que Kant halla para la posibilidad de la *aprioridad* en el conocimiento y en general, para el postulado de un entendimiento y una razón diligentes en la creación de nuestros horizontes de comprensión. Así, con la mirada puesta sobre la trascendentalidad que agudamente ha erigido un mundo del conocer y del actuar, cuando Kant rememora a Bacon en la segunda edición de la *Crítica* a través de la expresión *De nobis ipsis silemus*, no comprendemos una forma de amordazar al sujeto que es en verdad el núcleo del problema de la metafísica y la fuente del nuevo arquetipo del filosofar crítico; por el contrario, contemplamos un esquema que incita a la contemplación acallada de los dotes de la razón, siendo ésta por sí misma juez y testigo.

Para el filósofo comúnmente conocido por su adhesión a la escuela neokantiana de Marburgo y por su labor histórica-filosófica especializada en el Renacimiento, la

Modernidad y la Ilustración, Ernst Cassirer, el proyecto kantiano sobre el esclarecimiento de la naturaleza de la razón y la demostración de su libre ejercicio creador, responde a tan vasta cantidad de problemas que rebasan la propia consigna crítica de cercar los límites sobre los que el hablar con sensatez tiene algún sentido. Sin embargo, ello no representa una percepción adversa hacia la manera en la que el idealismo trascendental kantiano aborda sus temas y problemas, como si éste mismo buscara abarcar tanto que, de vez en cuando, abusando de su esplendor certificase algún sinsentido. Cassirer se refiere a la necesidad de una vuelta a Kant en aquellos momentos en los que la filosofía y las formas de pensamiento que la han fundado en su historia, se vean exhaustas y acorraladas en esos sombríos callejones del dogmatismo y el escepticismo.

Pero lo cierto es que un retorno a Kant puede hacerse en función de mil razones más. El mismo Cassirer descubrió el ingente valor que tiene el trascendentalismo kantiano no como principio ni fin de la filosofía, sino del filosofar como una tarea inacabada y vinculada al despliegue de la historia. En ese mismo sentido, una vuelta a Kant constituye la regla con la que debiesen ser medidas la problemática, la justificación y la argumentación de la presente investigación. Tal regreso se encuentra delineado en la clase de kantismo que se sostiene en el simbolismo Ernst Cassirer. No será difícil observar entonces y ahora que el compromiso de una vuelta a Kant es arduo, y si añadimos en la fórmula al maestro de Marburgo, siendo él un sólido estudioso del criticismo y sobre todo, un *re-intérprete* formidable, la cuestión no hace más que complicarse. No podrían postergarse por más tiempo las preguntas que nos obliga a responder el punto al que hemos llegado ahora: *por qué Kant y en qué sentido u orientación Kant.*

No ha habido *postkantiano*, *neokantiano* o estudioso de Kant que haya podido obviar su justificación para el regreso a su obra y pensamiento. Lo único decisivo de las múltiples evocaciones a Kant es que para cada una, ha arrojado conclusiones igual de múltiples; ello quizá tenga relación con el modo en el que se suscitó la recuperación de las obras críticas en la Alemania moderna, la cual parecía adoptar la forma secuencial en la que Kant escribió y publicó sus textos. Para los kantianos *prehistóricos* –como Köhnke titula a las sociedades académicas formadas en el idealismo trascendental después y gracias a Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer– el sistema crítico, tanto en su expresión metódica como en su

carácter doctrinal, significó la apertura de la filosofía hacia el análisis de *los problemas de la fundamentación y justificación de las ciencias*.⁵ No por ello su visión neokantiana se reduce, como continúa apuntando Köhnke a una *ciencia de los principios*, si acaso pudiese aplicarse tal criterio en el caso de Reinhold con la *Elementarphilosophie* inspirada en la lógica pura de la *Crítica de la razón pura*; en una interpretación más compleja de aquella primitiva vuelta a Kant afirmaríamos que, lo que se pretendió fue el uso del examen crítico hacia el origen y la validez de los principios de las ciencias, así como la modulación de un *principio universal* enteramente filosófico según el cual la realidad pudiese ser descrita; hallamos así los casos de Von Berger, Trendelenburg y Fischer.⁶

En lo que respecta a las formas del kantismo contemporáneo, más tarde nos haremos cargo explícitamente de lo que significó la obra kantiana para dos pensadores que, en tanto llegue el momento, serán un eje fundamental de la presente investigación, pues el debate que mantienen sus filosofías con el neokantismo de Marburgo nos mantiene de igual forma en diálogo con ambos; nos referimos aquí a Edmund Husserl y a Martin Heidegger. Mientras tanto, lo que corresponde es formar el cuerpo argumental de la presente, así como a la presentación del problema que aquí suscita una vuelta hacia Kant; la cuestión fundamental consiste en averiguar qué clase de trascendentalismo crítico es posible sostener, o en otras palabras, qué es necesario reformular y repensar de Kant a la vista de las nuevas tematizaciones de la antropología y la filosofía práctica.

Llegamos entonces al análisis de la consigna que, según comprenden los pensadores de la escuela de Marburgo, representa la necesidad de una vuelta a Kant. En el año de 1912, uno de los más representativos neokantianos de Marburgo y maestro de Cassirer, pronuncia frente a la Sociedad kantiana de Halle su conferencia titulada *Kant y la escuela de Marburgo*. Su autor, Paul Natorp, inicia con un enérgico rechazo hacia las tendencias que afirmaron reconocer indicios de positivismo y psicologismo empírico en la escena de Marburgo; al mismo tiempo, comienza por configurar los elementos que desde su perspectiva erigen una escuela de pensamiento. Su enfoque en Kant no debería impedir ver lo que allí se delinea como la finalidad de promover una *vuelta* a cualquier filósofo o

⁵ Köhnke, Christian Klaus. *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. FCE, México, 2011. P. 25

⁶ Cfr. Ibid. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Págs. 25-27

tradición –la cual, es posible en la medida en que hayan sido declaradas su *muerte* y superación– y la formación de una escuela –lo que no nos remite a la única repetición de un filósofo, sino al análisis crítico de su pensamiento y a una elevación de las formas más sofisticadas de tratamiento filosófico–.

Todo aquel que quiera avanzar en la filosofía reconoce un análisis de ella como su primer deber; pero en forma particular debe tener conciencia de esta obligación una escuela filosófica que desde su origen ha tenido la intención de poner en claro la doctrina de Kant según su genuina estructura histórica, de comprenderla en virtud de su propio principio, y apreciarla por medio de este su principio y no por cualquier otro criterio extraño a ella. En verdad, no se ha querido afirmar con esto que la enseñanza de Kant deba ser tomada incondicionalmente. (...) En efecto, Hermann Cohen, en las tres obras fundamentales que dedica a interpretar a Kant, ha insistido continuamente en ello; las tesis kantianas deben primeramente ser puestas en claro en su sentido literal y entendidas según aquel principio que les es propio y originariamente constituido, antes de emprender una superación de Kant. No se negó con ello (...) que en Kant esté apuntada una verdadera conciliación de sus diversos temas, como algo más que un mero intento, pero que no llegó a ser alcanzada.⁷

Natorp ofrece una visión al interior del proceder general de Marburgo: es un movimiento que va desde la literalidad del pensamiento kantiano, hasta las posibles consecuencias no resueltas del mismo. Ello implica una labor demandante de discernimiento, pues habría que leer y comprender a Kant desde su propio hilo histórico y temático hasta aquel que lo conecta con las nuevas formas de filosofar. Si en algunas obras de Cohen o de Natorp se observa un desglose importante del método trascendental tal y como fue descrito y aplicado por su fundador en la *Crítica de la razón pura*, se debe a la perspectiva de apropiación de los textos kantianos que aquellos promueven. Así como el método trascendental confrontó años y épocas filosóficas enteras, es quizá el método trascendental mismo el que nos proporcione las claves para la renovación y el tratamiento de problemas filosóficos clásicos

⁷ Natorp, Paul. *Kant y la escuela de Marburgo*. Trad. Miguel Bueno. UNAM, México, 1956. Págs. 11-13

y actuales. Qué es lo que cabe defender y qué es aquello que, como bien dice Natorp, *ha de perecer* y exige una reforma, se convierte para una escuela como la de Marburgo y para la empresa que aquí se trata de instaurar en una expresión que patenta una forma de pensamiento crítica, pero también propositiva. ¿Hacia qué tipo de análisis o formas es posible aproximarse según lo que el criticismo kantiano propone?

Es en este punto que conviene apelar al modo en el que nuestro autor principal, Ernst Cassirer, lee al criticismo. Si su obra es deudora del trascendentalismo kantiano, pero no una reproducción literal del mismo, y se advierte así, en la gestación de una filosofía motivada por el kantismo pero con una firme autonomía tal como la de las formas simbólicas, se debe precisamente a que lee a Kant funcionalmente y no sustancialmente. La distinción que realiza entre los *conceptos-sustanciales* y los *conceptos-funcionales* tiene inscrita la impronta de un *giro copernicano* contemporáneo; pues así como Kant se inspira en el proceder de Copérnico para colocar en el centro de la teoría del conocimiento al sujeto que, por su autonomía y espontaneidad *produce* al mundo, Cassirer se inspira en aquel para afirmar que la autonomía y la demostración de un concepto se halla en las funciones que ostenta o a las que se dirige, sean éstas funciones de conocimiento o funciones éticas, prácticas y sociales. Un concepto desde la clave de la sustancialidad no puede abrirse al complejo entramado de la vida espiritual y por el contrario, de este solo pueden derivar dualismos infundados; véase el caso de la separación entre la mente y el cuerpo o entre la razón y los sentidos.

Tanto en Kant, como en Cassirer, hallamos una meditación con respecto al progreso de las ciencias naturales frente al avance de la metafísica y de la lógica, sin que ello implique la consideración de una filosofía científicista. Realizar una revisión y una fundamentación filosófica del conocimiento científico y crear una filosofía científica son casos distintos; pues mientras ésta última supone una reducción de cualquier fenómeno –incluso los fenómenos de la razón o del espíritu– al método experimental, fundamentar filosóficamente a las ciencias naturales es dar cuenta de las condiciones que posibilitan, en primer lugar, el origen de sus conocimientos.

En segundo lugar, las causas de su progreso indefinido e ilimitado. Sin que las ciencias naturales sean conscientes al respecto –pues en verdad, carecen de un sistema o un método

que pueda justificar el origen de sus principios y tesis—, para Cassirer, tanto sus conocimientos como su progreso se deben a su capacidad de estudiar a los fenómenos no como *realidades* dadas en sí y por sí mismas, sino como entidades vinculadas a un sistema de relaciones, significaciones y en suma instancia, de símbolos que permiten dar una unidad sistemática pero progresiva a sus conocimientos. De ahí se sigue una sensación de *comunidad y objetividad* en las ciencias empíricas; pues aún y cuando no logren reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad, sus conceptos dependen de la función que establece el sentido y la unidad de un conocimiento, y no de una supuesta sustancia idéntica a sí misma que sustenta que un fenómeno aparezca *tal como es*.⁸ Si así fuese, la ciencia no tendría historia y se habría limitado a explicitar en el tiempo su forma prehistórica fundada en la Grecia antigua, pero no es el caso; las ciencias dejan de refinar y perfeccionar sus conceptos.

Si nos quedásemos en la sustancialidad de las formas de pensamiento o de las facultades cognitivas, en la sustancialidad de los objetos o fenómenos de conocimiento, moralidad y estéticos, sería seguro afirmar entonces y ahora que la filosofía ha muerto con el fin de la Ilustración, con Kant, Schopenhauer, Hegel, Schelling y Fichte. Pero así como Friedrich Nietzsche mostró la necesidad de una reorientación en el pensamiento en función de una *voluntad de vivir*—y que valga la expresión como una forma en la que el lenguaje mismo manifiesta las relaciones que dan sentido y unidad a nuestros horizontes de comprensión, siendo éste una unidad de sentido y composición, pero que no se clausura sino que tiende a evolucionar junto al desarrollo de las nuevas formas de conocimiento y el despliegue del *espíritu colectivo*—, Cassirer asegura que su regreso a Kant tenga el valor de una función: *el hombre como animal simbólico*.⁹ Bajo esta asunción, no se trata más de qué es la filosofía kantiana, sino en función a qué actualizaciones del pensamiento se vuelve a Kant.

Las formas que orientan el regreso al idealismo trascendental en Cassirer, son aquellas que paradójicamente, no se hallan expresas en la filosofía idealista kantiana. Ello no es un

⁸ Medítese por ejemplo, el caso de la historia de la teoría de la luz (o de cualquier otro concepto de la física). Sea en la teoría de Newton, de Hooke o de Huygens, un concepto de luz solo puede ser establecido en la medida en la que sean explicitadas tanto las intuiciones sensibles que reciben el fenómeno físico de la luz, como el sistema de símbolos que dan sentido a tales intuiciones.

⁹ Cfr. Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. FCE, México, 2018. Págs. 59-60

error de juicio o de interpretación, sino que es el resultante de leer a Kant a través de las relaciones que se descubren en sus problemas no resueltos o en las posibles inconsistencias que habría entre una tesis y otra, entre un argumento y otro; al final de cuentas se trata de la lectura funcional de la que ya se ha hablado. Conocer la filosofía de Kant, contemplarla en una época distante a su tiempo y reemprender la tarea trascendental, significa para Cassirer poner todo el aparato de la razón kantiana al servicio de los problemas que aun siendo clásicos de la filosofía, se relacionan con otras vías de la reflexión y de la propia experiencia del hombre con su mundo. Así, cuando se interroga al método trascendental, se hace en función de lo que intenta proveer y solventar, cuando se interpela a la sensibilidad, es en función de los objetos que puede recibir, cuando se interroga a la razón, es pues, en función de su arquitectura y de las tematizaciones o conceptualizaciones que consigue fundamentar y abrir.

En múltiples obras, pero principalmente en *Antropología filosófica*, Cassirer afirma que la historia de la filosofía –por lo menos, a partir del platonismo– reconocería al problema del autoconocimiento como el *punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento*. Más adelante añade: *El conocimiento propio (...) es el requisito previo y principal de la realización que nos conecta con el mundo exterior a fin de gozar de sí mismo.*¹⁰ Se comprende entonces que el problema de la autognosis surge en el momento en que el pensamiento descubre que cuando habla sobre el mundo que lo rodea e interpela, una parte de sí se halla en sus afirmaciones sobre lo vivido o lo experimentado como configurando un sentido, una unidad. Qué tanto hay del *yo* en lo que se vive como realidad exterior y concreta, como conocimiento certero, como un *buen obrar* o bien, lo que se experimenta como lo bello, en el caso de Cassirer –y también podría rastrearse en Cohen y Natorp– no solamente representa la necesidad de una antropología filosófica que pueda exhibir los principios del reino de la subjetividad y la dimensión epistemológica de la gnoseología; sino también encarna la necesidad de un análisis trascendental de la forma de la unidad que sostiene ese mundo de experiencias múltiples: la cultura.

Cómo es posible la cultura no se responde de la misma forma en Kant y en Cassirer. Ello depende en gran medida del fundamento que erige tanto la posibilidad de un fenómeno tal

¹⁰ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 17

como la cultura, como la ciencia filosófica que sistematiza la unidad dicho concepto. Aunque en el cuerpo de la investigación será tratado con mayor detalle, podemos adelantar que el papel fundamental de la cultura en Kant se obtiene en el reino de los fines prácticos del ser humano: ahí se juega su libertad y la posibilidad de un arbitrio propio, en el resguardo de lo cultural. Desde el punto de vista de la teleología de la naturaleza –pues es desde esa perspectiva que el filósofo ensaya una definición de cultura en la *Crítica de la facultad de juzgar*– la cultura es una suerte de escenario secundario que tiene una función específica para el hombre: que este logre la autodeterminación de su voluntad –pues en este proceso estriba su facultad y calidad racionales–.

Los rendimientos de una naturaleza pensada teleológicamente encuentran en el libre arbitrio del hombre, por decirlo así, su límite. Ello es tan solo el límite de la naturaleza pero no del hombre ni estrictamente de la cultura. Aun así, para su efectividad, resalta una condición que se funda en el trascendentalismo mismo: un ser racional capaz de producir sus propios fines. En todo caso, Kant no clarifica suficientemente la medida de cultura que se necesita, puesto que la razón en todo sentido, es autosuficiente y tiene los medios para crear su propia libertad sin algún tipo de auxilio. Digamos por el momento que el sentido de la cultura en Kant no es fundamental, es tan solo secundario y propedéutico si se piensa en la autonomía de la razón, lo que le haría gozar del mismo estatuto que la naturaleza.

Para Cassirer, lo anterior representa un esquema inacabado del concepto de cultura y en cierto sentido, también de la naturaleza del hombre. El espíritu y las formas que simbolizan sus esferas de vivencia, se van formando paulatinamente a través de la historia y por medio del devenir de sus manifestaciones culturales. Es justo en la historia y en el tránsito del espíritu que el ser humano se va nutriendo de conocimiento, mediante la producción de nuevas formas de expresión. Ello ya nos anuncia dos tesis fundamentales del simbolismo de Cassirer y que de cierta forma, representan una nueva formulación del problema de la cultura en Kant: 1) Los conceptos de espíritu y de símbolo funcionan como una reconstrucción del hombre racional delineado por Kant, lo que permite postular las condiciones de posibilidad tanto de una ciencia de la cultura, como del fenómeno de la misma y 2) La cultura sustenta en todo sentido la dimensión práctica del espíritu, pero su realización no se subordina a una sola razón humana.

El estrecho vínculo que Cassirer establece entre la antropología y la filosofía de la cultura, proviene justamente de la interpretación de los símbolos que componen la filosofía kantiana, y de manera específica, aquellos que componen la dimensión práctica. Ello conduce a pensar que, para la reinterpretación que aquí proponemos de lo que en un momento llamaremos los *residuos* de la filosofía práctica de Kant, desde el simbolismo funcional de Cassirer, es necesario apelar a un sentido de naturaleza humana y a la vez, a un sentido de razón. El presentimiento es correcto toda vez que se atiende a la partícula inicial del título que organiza la presente investigación: *la razón como símbolo y la sensoriedad como signo*. A través de una lectura funcional de la gnoseología kantiana, precisamente de aquella que arroja un concepto de hombre según sus facultades cognitivas, pretendemos dar cuenta tanto del giro antropológico de Cassirer, como de las funciones que orientan una resignificación de la naturaleza del hombre desde el punto de vista filosófico. El motivo antropológico en la filosofía de la cultura de Cassirer, es nuestra tarea inicial y principal, pues es sobre los principios de una antropología que logra el acceso a una reflexión sobre aquella y sobre la clase de ciencia filosófica que puede solventarla.

Estructura de la investigación:

La presente investigación, además de contener una introducción sobre *las ciencias de la cultura* y el *criticismo kantiano*, está compuesta por tres capítulos titulados: 1) *El legado filosófico de Immanuel Kant: los residuos del criticismo práctico y la adecuación simbólica al problema de qué es el hombre en Ernst Cassirer*. 2) *Los tres problemas fundamentales de la filosofía de las formas simbólicas a propósito del postulado de la antropología como filosofía primera*. 3) *Los hechos e ideales de la razón simbólica: por una filosofía de la cultura*. Ante todo, es necesario comprender que desde las primeras líneas de la presente, la pregunta que se aspira a responder es la siguiente: *¿es posible una filosofía de la cultura fundada en el aparato trascendental kantiano, pero en la renovación del mismo, en sentido funcional y no así, en sentido sustancial?*

El presente capítulo revisa las condiciones de posibilidad de una filosofía de la cultura fundamentada en el simbolismo, pero construida sobre principios del trascendentalismo kantiano. Debido a ello, en el primer apartado se analizan las bases sobre las que se erige el neokantismo de Cassirer y el sentido que adquiere para él, el quehacer filosófico después de Kant; en esa comprensión, se pone en juego lo que ha legado el trascendentalismo para la filosofía posterior y el nacimiento de la filosofía práctica de Cassirer a través de la reconstrucción de aquel. Sobre los efectos logrados en la primera parte, en el segundo apartado se ofrecen las bases según las que se lleva a cabo la rehabilitación de lo que se ha llamado desde la presente *los residuos de la filosofía práctica kantiana*. Además de dar cuenta respecto del mismo concepto de *residuo* y la forma provechosa que adopta en la tarea de repensar a un autor, se profundiza en la perspectiva antropológica-simbólica sobre la que Cassirer reconfigura la filosofía práctica de Kant; cuestión que da como resultado una nueva concepción de ser humano. En el apartado final de este primer capítulo, sobre la renovada concepción de hombre derivada de la antropología y el simbolismo, se exploran los caminos de teoría, reflexión y práctica que de aquel puedan provenir; principalmente de aquel que abre la posibilidad de la cultura y de una doctrina filosófica especializada en sus problemas y rendimientos.

El segundo capítulo está compuesto por tres apartados que abordan los problemas fundamentales del sistema de las formas simbólicas: espíritu, organización y condensación

de la cultura. El decurso de la presente investigación abordará uno de los asuntos fundamentales, no solo de la filosofía simbólica sino también de la filosofía en general, a saber, el vínculo entre lo intrínseco y extrínseco. En el estudio de la *fenomenología del espíritu* hegeliano que Cassirer lleva a cabo, encontramos las pautas históricas y metódicas que nos permite mostrar cómo es posible la conexión entre el hombre y la cultura; la descripción de Hegel sobre el *devenir* del espíritu y su postergado *reconocimiento* articula el vínculo entre hombre y cultura y da sentido a las vivencias particulares y sociales que se desarrollan en un entorno *pictórico* del mundo ceñido a su unidad espiritual.

En el segundo apartado del capítulo presente, se examina a las formas simbólicas como el mito, la filosofía y la ciencia como raíces de la unidad simbólica: la cultura. Esto nos conduce a examinar su estructura, constitución y organización dentro de los límites del pensamiento humano; comparando y distinguiendo una forma simbólica de otra para lograr allanar un conocimiento, en el sentido de lo *espiritual*, a través de lo obrado en los pueblos y las expresiones culturales. Así, este apartado concierne al estudio en sentido histórico del mito, la filosofía y la ciencia como símbolos poseedores de su propia *refracción*, así como las leyes de sus estructuras y las funciones que hacen posibles esquematizarlas y fundarlas como fuente primaria de la supraestructura que es, la cultura; las tres formas que son expuestas en su sentido simbólico y en su *devenir* histórico, nos permiten asumir lo siguiente a modo de conclusión del presente capítulo: *mientras que la antropología filosófica da respuestas sobre qué es el hombre en sí mismo, la filosofía de las formas simbólicas nos permite irrumpir el terreno sistemático de la cultura como unidad simbólica que resguarda la divergencia interpretativa de la existencia humana.*

En el tercer y último capítulo se interrogan, principalmente, dos nociones del fenómeno de la cultura a partir del hallazgo de su sustrato simbólico: desde el punto de vista de su posibilidad y desde aquel que ostenta su idealidad en sentido funcional. Se descubre prontamente que tanto la posibilidad como el fin se ciñen, en gran medida, al método crítico que Kant emplea para la descripción de las facultades cognitivas. Sin embargo, una filosofía de las formas simbólicas desde la perspectiva de la sistematicidad de su cognición, halla su más notoria diferencia con la empresa kantiana en cuanto al objeto al que se dirige como forma universal que lo guía mediante su ley propia: mientras Kant buscaba el

ordenamiento y la demostración del conocimiento científico y sus determinaciones sintéticas *a priori*, para con vista en ello, comparar a la metafísica y advertirle de su ilusión trascendental en el intento de constituir una ciencia. En cambio, Cassirer busca dar sistematicidad a la actividad simbólica del *espíritu* y descubrir las leyes en las que se hace posible su reconocimiento en el despliegue simbólico. A modo de conclusión, se evalúa lo que Cassirer ha llamado la *tragedia de la cultura* desde su origen ideal a la luz del psicoanálisis freudiano.

Capítulo I

El legado filosófico de Immanuel Kant:

Los residuos del criticismo práctico y la adecuación simbólica al problema de *qué es el hombre* en Ernst Cassirer

Sí hay una manera de evaluar la forma en la que Cassirer comprende y resignifica la filosofía trascendental de Kant, quedaría plasmada con la expresión de una *filosofía de la cultura*. Ello no pasa por alto ni pretende ser la superación de la dimensión epistemológica del criticismo para rendirse por completo al reino de la moral y del arte, como si éstas fuesen el fin supremo de la conciencia filosófica y colectiva, aunque algo similar pudiese sostenerse dentro del propio kantismo. De cualquier forma, la expresión cassireriana comprende que el concepto de cultura custodia toda ciencia y todo fenómeno posibles, esto es equivalente a afirmar y sustentar toda clase de expresión del espíritu habida y por haber. Sin embargo, de la filosofía de la razón autónoma a la filosofía del espíritu y de la cultura hay una serie de conceptos, tesis y argumentos que reclaman ser explicitados; pues la enseñanza de Natorp, heredada a su vez de Cohen, no deja de ser nuestro *supuesto* indiscutible: resignificar el legado de Kant solo tiene un sentido si se le comprende por SU *propio principio*.

Qué es lo que debe hacer la filosofía después de Kant, no halla otra idea de anclaje más que la propia filosofía de Kant. Pero la clase de kantismo que aquí nos interesa, es aquel que se remite justamente al *legado* tanto de la tarea trascendental, como de aquellos problemas faltos de esa conciencia crítica con la que el prusiano consigue dismantelar las intenciones dogmáticas o escépticas de sus predecesores para con la metafísica. Aquel *principio propio* que buscamos en el kantismo, no es tanto el de la doctrina de la razón trascendental como sí lo es el *principio propio* de la tarea de la razón trascendental; ella no termina aún y cuando todo parezca saldado o acabado, así es como lo muestra la historia que ha decidido regresar a la empresa trascendental con los nuevos hallazgos y problemas del pensamiento. La clave de lectura cassireriana con la que se reorganiza la tarea trascendental pone de manifiesto su disposición y maleabilidad: se trata de un entendimiento *funcional*, y no así de una *sustancial*.

Se ha aludido a ello en el estudio introductorio: el regreso a Kant que aquí se propone se caracteriza por realizar las preguntas necesarias y retomar los conceptos medulares de la dimensión práctica kantiana por medio de las relaciones que se inauguran en los sentidos que se despliegan de las unidades ya formadas en el trascendentalismo; ello es a lo que Cassirer llama una vinculación *funcional* de los conceptos según los cuales pensamos y hacemos filosofía, pero no solo eso, las formas de lo funcional serían la configuración misma por la que el espíritu experimenta el influjo de la cultura. Desde la óptica cassireriana, el avance y la madurez de la filosofía se consiguen en el estudio de las funciones de los conceptos, de ahí que sea de mayor interés para la formación de su propia filosofía interrogar, por ejemplo, a la luz de qué relaciones de sentido o a partir de qué formas simbólicas se habla de una razón pura práctica, sin que lo imperante sea qué es aquella en sí misma. Es con la teoría de los *conceptos-función* que nuestro autor consigue reformar la filosofía trascendental y guiarla en el camino del pensamiento funcional, relacional y simbólico; pensamiento que nunca abandona la primera y última voluntad kantiana de un sistema de principios que configuren y resuelvan el problema de lo *uno* y lo *múltiple*.

No ha de extrañarnos entonces que autores como Verene o Aramayo vean en la filosofía de las formas simbólicas una motivación *ilustrada*, si acaso sea Cassirer el último aprendiz y descendiente de la Ilustración. Cuando se contempla a la filosofía de Kant en el claro de su totalidad y unidad sistemáticas es inevitable sentirse como perseguido por el fantasma del *Siglo de las Luces*, aquel que después de saberse a sí mismo iluminado bajo el faro de la razón, desea iluminar con la misma vitalidad y fuerza racional al *otro*. En la reconstrucción histórica que realiza Cassirer sobre las condiciones que gestan las ideas fundamentales de la *Crítica de la razón pura*, no deja de recordar aquella sensación de luminosidad en palabras de Goethe: *Fue [nadie] menos que Goethe quien dijo que cuando leía una página de Kant tenía la impresión de entrar en un aposento lleno de luz.*¹¹ Pero ello solo puede provenir de un sistema que se reconoce naturalmente como ambicioso en sus pretensiones, pues se trata del esquema que determina las formas del conocimiento, de la autonomía y de la contemplación; nuevamente el maestro de Marburgo tiene la expresión que fija esa naturaleza codiciosa del sistema de la razón:

¹¹ Cassirer, Ernst. *Kant, vida y doctrina*. FCE, México, 1948. P. 169

(...) para el sistema de la razón existen necesidades inmanentes puras y existen también, por tanto, pretensiones objetivas de validez que, como tales, no pueden expresarse ya bajo la forma de la “existencia”, sino que pertenecen a un tipo nuevo y completamente distinto. De esta clase es aquella necesidad que se manifiesta en los juicios éticos y estéticos. Y también “existen” en un sentido cualquiera el “reino de los fines”, cuya imagen traza la ética, y el “reino de las formas puras”, que nos es revelado por el arte, (...). Lo que ocurre es que esta existencia no es igual ni comparable tampoco de algún modo, en el fondo, a la existencia empírica de las cosas en el espacio y en el tiempo, puesto que descansa sobre principios propios y peculiares de plasmación. Y de esta diferencia característica de principio se desprende que el mundo del deber y el mundo de la forma artística tienen que ser, para nosotros, necesariamente distintos del mundo de la existencia. Como se ve, es la variedad con que nos encontramos dentro de la razón misma, en sus orientaciones y planteamientos fundamentales, lo que sirve de vehículo a la variedad de los objetos y los explica.¹²

Esta clase de filosofar característico de la Modernidad, pero emblemático del pensamiento trascendental concibe tanto el mundo del conocimiento como el del obrar en una serie de relaciones múltiples, éstas constituyen una estructura del *todo* en perfecta y armoniosa unión; pero tal estructura del *todo* desde el punto de vista de la trascendentalidad, si bien es descubierta en ocasiones en la dimensión de la objetividad y en algunas otras, en la subjetividad, es realmente previa a todo suceder y a toda reflexión, pues sin su contención no aparecen las condiciones de su posibilidad. Si se piensa en los objetos de la experiencia desde su vínculo con la trascendentalidad, encontraremos que su forma de *darse* no puede desligarse de intuiciones o categorías que en realidad no lo constituyen ni materialmente, ni sustancialmente. Este aspecto del conocer aplica a más casos de lo puramente sensible, pues fenómenos para la sensibilidad y el entendimiento puede haber de distintas clases; de ahí se explica que la razón se sobreponga a varias *orientaciones* y *planteamientos fundamentales*. Debido a eso, el proyecto kantiano de la razón, una vez que encuentra el principio de unidad en las formas puras de la razón después de la crítica de sí,

¹² Ibid. *Kant, vida y doctrina*. Págs. 181-182

no puede evitar, bajo ese mismo descubrimiento, diseñar las prescripciones para el obrar, la sociedad, el gobierno y la cultura ideales.

Se puede ganar la misma impresión de la gran obra sistemática de la Ilustración, con la filosofía de las formas simbólicas. Hay también en ella una inquietud por penetrar en los misterios del cosmos y conseguir así, ubicar el lugar del ser humano en el mundo y lo que motiva su actuar y sus instituciones. Si bien el mundo está como repleto de esos *indicios* que señalan las vías de la reflexión y el aspecto de la unión del *yo* con lo *otro*, lo cierto es que éste no se dispone fácil y el pensamiento pronto comprende que se ha podido engañar con la apariencia del mundo, con la sola fachada de los sentidos. Albert Camus sostuvo años más tarde que esa clase de vínculo borrascoso entre la verdad del mundo y la del sujeto se forma en *lo absurdo* que es el caso, es decir, del sinsentido que es preguntarle *algo a alguien* que ni siquiera gesticula y lo mejor que tiene para ofrecer es el silencio.¹³

Incluso si, como afirma Camus, el problema fundamental de la filosofía es decidir *si la vida vale o no vale la pena de vivirla*¹⁴, y el problema de la verdad conduce tan solo al gremio filosófico al suicidio –metafóricamente hablando–, mientras que los demás verdaderamente mueren por haber perdido el sentido de la vida –pues no lo tendría según lo que muestra el razonamiento absurdo–; desde el punto de vista del simbolismo, se aprende con Heráclito y en el estudio de las formas simbólicas del mito que:

(...) lo que en el campo de lo existente aparece como oposición [digamos, el sentido de la vida frente al absurdo y el suicidio] en la expresión del lenguaje se convierte en contradicción: y sólo en semejante juego de tesis y antítesis, afirmación y contradicción se consigue reproducir en el lenguaje la verdadera ley y la estructura interna de lo existente [aunque ello conduzca a admitir que la estructura inmanente y el sentido del vivir, sea la mismísima forma de la muerte]. Así se comprende, a partir de la cosmovisión total de Heráclito, la forma fundamental de su estilo, cuya famosa «oscuridad» no es casual o caprichosa, sino que es la expresión adecuada y necesaria del pensamiento mismo. (...) Del mismo modo se

¹³ Cfr. Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial, España, 1985. Págs. 45-47

¹⁴ *Ibid.* *El mito de Sísifo*. P. 16

comprende que también la mayor parte de las «etimologías» con que juega Heráclito entrañen este doble giro: el que la palabra y cosa estén aparejadas e interrelacionadas preferentemente per antiphrasin en lugar de estarlo en virtud de una semejanza cualquiera [pensemos esa conformidad cualquiera como función de una relación entre el lenguaje y las cosas, entre el hombre y el mundo, fundamentada en la ontología clásica]. «El nombre del arco es vida pero su obra es muerte».¹⁵

En efecto, la figura de la antífrasis para la filosofía simbólica, exhibe que lo que mantiene en unión al lenguaje con los objetos no es una suerte de ley de la identidad, sino una ley de sentido que confirma la unidad entre una cosa y la otra. A través de la antífrasis, los opuestos configuran un modelo sintético de lo existente que expresa más que el *ser*, el devenir y el influjo de relaciones que lo hacen posible; piénsese por ejemplo que el faraón Ptolomeo VI fue apodado como Filométor –*aquel que ama a su madre*– a pesar de tener una relación conflictiva con Cleopatra *primera*, su madre. En la ironía de llamar a un hombre que odia a su madre como Filométor, no hay un razonamiento ontológico y a costa de ello, se sigue comprendiendo y afirmando la relación entre Ptolomeo y Cleopatra; lo que justifica esa relación es precisamente el gesto de un universo simbólico. De la misma manera, pudiera decirse que la *única experiencia que anima la vida, es la muerte*, o bien, *¡qué viva que está la muerte!*, sin que ello represente un absurdo. Es por el contrario, reconocer el principio de la vida y la estructura inmanente de la misma, a quien se le arregla su opuesto en una concordancia sintética e incluso le impone su *regla*; es ese *abrazo de luchador* del que habla Deleuze cuando describe la relación entre el *ver* y el *hablar*, el *saber* y el *poder* foucaultianos¹⁶. Así, el suicida admite que el sentido de su vida se ha unido finalmente con su opuesto y lo acoge en un acto de redención, y el filósofo contempla como la mentira y el silencio son eternamente perseguidos por sus contrarios la sinceridad y el habla; solo en ese juego se funda el sentido de la verdad que se consuma en un acto de reflexión.

¹⁵ Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. FCE, México, 2016. P. 69 [El fragmento que el autor cita de Heráclito es el 756]

¹⁶ Cfr. Deleuze, Gilles. *El saber. Curso sobre Foucault I*. Cactus, Argentina, 2013.

El problema de la verdad en la filosofía de las formas simbólicas se instaura reconociendo que la tarea y las fuentes son inagotables, pero el camino de la trascendencia indica que la reflexión –en sentido filosófico– sobre la naturaleza del ser humano es un buen comienzo toda vez que se admite tanto la oposición como la relación entre la subjetividad y la objetividad. No obstante, la *Crítica de la razón pura* ha manifestado en qué sentido puede hablarse de objetividad sin caer en el error de recurrir a una mente vacía capaz de duplicar para sí la realidad: la objetividad de los juicios depende del grado en el que la razón haya comprendido sus formas puras. El juego de la subjetividad va más allá de la mera contemplación; sus perfiles y sus facultades pueden disipar la densa neblina formada alrededor de la objetividad y no solo logra conocer y organizar su mundo, también lo vive y obra en este.

Para Cassirer, he aquí una rotunda defensa de la antropología como *filosofía primera* y como principio gnoseológico; si Kant pensó que en el orden del ser lo primero era penetrar en los principios de la epistemología, Cassirer sostiene que lo primero en el orden de la existencia es responder a *qué es el hombre*. De cualquier forma, el prusiano habría advertido algo esencial en el ser humano que permite a nuestro autor postular a la antropología como un suelo fértil en la búsqueda por los misterios del universo: se trata de un ser incapaz de responder sustancialmente todo lo que se interroga y más cuando se trata de problemas como la libertad, el alma o la existencia de Dios. Cassirer describe así, el tono de la relación hombre-mundo y después la primacía de la antropología en los siguientes términos:

En el curso de los astros, en la sucesión del día y la noche y en la ordenada repetición de las estaciones del año, descubrió el hombre el primer gran ejemplo de un acaecer uniforme. Este acaecer hallábase infinitamente por encima de su propia esfera y sustraído a todo el poder de sus deseos y voluntad. (...) Pero pronto hubo de entrelazarse este sentimiento con otro. Más próximo al hombre que el orden de la naturaleza se halla el orden que descubre en su propio mundo. (...) Nada tiene de extraño que, en el pensamiento de este hombre, la concepción del universo físico no pueda

*tampoco separarse de la del mundo moral. Forman ambos una unidad y tienen un origen común. Todas las grandes religiones se han acogido a este motivo, en su cosmogonía y en su doctrina moral.*¹⁷

Dos clases distintas de naturaleza y dos tipos diferentes de contemplación requieren formas peculiares de la reflexión, aunque ambas tengan un *origen común*. Después de la ensoñación con el mundo sensible, la vuelta del pensamiento sobre sí mismo se justifica en la imposibilidad del acceso a la totalidad de ese universo físico, pero que siempre está allí como marcando las reglas de la inteligencia y convivencia. Sean el mito y la religión las primeras expresiones en las que se muestra y se confecciona tal movimiento de la reflexión, este es el punto de partida de toda filosofía que ve en los juicios, en el obrar y en su clasificación la mixtura entre el macrocosmo y el microcosmos. De ahí que a tal filosofía, tenga que arreglarse a la epistemología como la plataforma desde la que puede provenir el análisis de toda teoría y práctica posteriores; pues es sobre los resultados del análisis de las facultades del conocer, que toma una posición frente y dentro del mundo, así se constata en la filosofía trascendental kantiana y en toda aquella que ha asumido el gesto trascendental en sentido práctico, como es el caso de la filosofía simbólica de Cassirer.

1.1 Filosofar después de Kant: el espíritu de la *Crítica de la razón pura* en el debate de Davos.

A toda empresa que pretende un motivo en la filosofía trascendental y una reconfiguración de la misma, se le presenta como deber fundamental concebir en qué reside el legado filosófico de Kant. Ello permite saldar las interrogantes que todo sistema filosófico fundado en su legado, debe hacia otros sistemas y doctrinas que se disponen con otra mirada y otros métodos a los mismos problemas o conceptos; la herencia misma de la filosofía trascendental ha sido promovida desde distintas ópticas, con la especificación de algunos conceptos y con la omisión de otros tantos, lo que quizás da como resultado *variantes* del legado kantiano. No habría por qué encubrirlo demasiado, la forma franca de la objeción entre un sistema y otro es la *validez* y debido a ello, la oposición es un efecto natural en la historia de las ideas; a tal motivo le es primordial que se comience siempre por determinar el lugar o la oposición que se adopta al hablar y al juzgar.

¹⁷ Cassirer, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. FCE, México, 2014.

El análisis que aquí se realiza del *debate de Davos*, es esa toma de posición según la cual proponemos el regreso y la renovación de la práctica kantiana. ¿Por qué interrogamos por el legado de la filosofía trascendental a través del debate que Cassirer mantiene con Martin Heidegger? Natorp enseña que el legado de Kant solo puede contemplarse en la luz de la doctrina y su *propio principio*; volver a él, desde esta perspectiva, tiene como *propio principio* la literalidad de la obra¹⁸, la prolongación de la tarea trascendental vendrá después de determinar los límites que pueden e incluso deben ser franqueados. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, el principio al que desde aquí se aspira no es tanto el de la doctrina de las formas puras como lo es aquel que fundamenta una vuelta al kantismo y de manera puntual, a un motivo trascendental. *Qué tan válido* o pertinente puede llegar a ser una reinterpretación de Kant y en *función de qué*, el maestro de Marburgo lo trata en distintas ocasiones en algunas de sus obras –como en *El mito del estado* o en el *diálogo con Axel Hägerström*–, pero es en la discusión que mantiene con Heidegger donde se puede apreciar de mejor manera su recepción de la filosofía de las formas puras y el tema del legado no se abandona en ningún momento, se encuentra ahí como punto de partida y de llegada.

Además de la riqueza que ofrece el diálogo entre Cassirer y Heidegger, existe una vasta literatura que lo interpreta y descubre entre las líneas de los argumentos allí esgrimidos los puntos que se conectan con las grandes obras de ambos pensadores. Ello podría indicar que la postura que cada uno de ellos defiende en la discusión es fiel a sus convicciones filosóficas anteriores y posteriores al debate; asimismo y lo que cobra mayor relevancia en el análisis, representan lo que entienden por un filosofar después de Kant. Pero esa misma literatura que se inspira y se colige del debate, parece confirmar lo que Cassirer sospechaba desde el inicio de la discusión con Heidegger: *El neokantismo es el chivo expiatorio de la filosofía actual*. A lo que después añade: *Pero yo ciertamente no encuentro un neokantiano vivo*.¹⁹ Sucede que lo que Cassirer afirma en un gesto empatado con la realidad –pues Cohen muere en 1918, Natorp y Riehl en 1924, Windelband en 1915, Dilthey desde 1911, y en el momento del debate Cassirer se habría deslindado de la denominación de *neokantiano* por la deteriorada reputación que consiguió el término, lo que habría declarado

¹⁸ Cfr. Ibid. *Kant y la escuela de Marburgo*. Págs. 11-13

¹⁹ Cassirer, Ernst/ Heidegger, Martín/ Vásquez Hoyos, Guillermo (trad.). *Debate de Davos*. Revista Ideas y valores (Vol. 26), UNC, 1977. P. 87

formalmente la muerte del neokantismo de Marburgo—, adquiere ahora una tonalidad distinta en vista del modo en el que se ha evaluado el debate, incluso teniendo la oportunidad de repensarlo a través de la generosa distancia que proporcionan los años transcurridos: se recurre a las escuelas de Marburgo, de Baden y principalmente a Cassirer toda vez que se intenta postular a Heidegger como la figura *redentora* que *cura* a la filosofía de un movimiento positivista y dogmático basado en el trascendentalismo.

Pero lo cierto es que nunca hubo neokantiano de Marburgo o de Baden que justificase su regreso a Kant con un itinerario positivista, además que habrá que decir lo obvio: no ha nacido desde entonces algún neokantiano más. La acusación no solo es falsa sino que hasta el enemigo es un producto de la ficción de aquellos que afirmaron, y aún lo hacen, que Heidegger *ha sido el vencedor*. Tampoco es objeto de nuestro interés defender ahora una lectura triunfalista del debate a favor de Cassirer, pues ello tendría que conducir a una ficción de Heidegger y a perderse en discursos que por principio, apelen a las emociones que levanta la naturaleza del debate. El apunte anterior tan solo señala las condiciones en las que se presta la contienda y la manera en la que, en algunas ocasiones, se prescinde de la clave histórica con la que es necesaria interpretar el debate de Davos; de ahí tendría que extraerse la respuesta a la interrogante por el legado de Kant y por la validez de dicha interpretación.

Ocurre en 1929 en la Universidad de Davos en el tenor de la convocatoria: *¿Qué es el hombre?*; tan solo un año después de que Cassirer dictase su conferencia celebrando la *República de Weimar* y tres años antes de que Heidegger fuese nombrado rector de la Universidad de Friburgo ya dentro de su militancia ultraderechista. Los tres sucesos históricos ocurridos en tan corto periodo de tiempo y la relevancia que comienza a recuperar la filosofía de Kant en el marco del declive moral y social de la Europa de los años veinte y treinta, nos revelan un posible *principio* según el cual se legitima un regreso al trascendentalismo: un clima y un escenario de crisis tanto de los valores que regulan la vida de la conciencia individual, como de aquellos que se gestan en el obrar común. Pero la investigación aún es joven y no se encuentra preparada para afirmar enérgicamente tal conclusión solo por la confluencia o el encadenamiento histórico de tales eventos —aunque

en algún sentido, son decisivos en lo que refiere a la formación del pensamiento continental del siglo XX–; de cualquier forma, a lo primero que ha de apelar para convenir un principio, es al análisis de las posturas cassireriana y heideggeriana frente a la *Crítica de la razón pura*.

Cuando Peter Gordon –un filósofo e historiador clave para la comprensión del debate de Davos por su obra *Continental Divide*²⁰, pues en ningún momento su interpretación se asemeja con la versión triunfalista– ofrece una ilustración de las divergentes posturas filosóficas enfrentadas en Suiza, hace una peculiar –pero oportuna– referencia a *La montaña mágica* de Thomas Mann. Se sabe que Mann, al igual que el protagonista de su novela –Hans Castorp– habría estado en Davos en 1912 para visitar a su esposa en el *Sanatorio Wald*; allí toma la inspiración para redactar *La montaña mágica*, siendo interrumpido prontamente por el comienzo de la Primera Guerra Mundial.

El periodo de la *posguerra*, la segregación racial y el antisemitismo alemán conjugados en el contraste del crecimiento político y cultural que Suiza vivía, seguramente provocaron un giro en el argumento de su obra; pues cuando regresa a sus labores en 1920 comienza a fraguarse en aquella un tono existencialista y ético representado por los personajes *Settembrini* y *Naptha*, que bien pudiesen ser una litografía anticipada de la disputa entre Cassirer y Heidegger. En palabras de Aramayo, la imagen se dispone así:

En ambos casos se oponen un abanderado de la ilustración, liberal y anticlerical, contra un devoto de las tradiciones, defensor de los métodos inquisitoriales y contrario a cuanto significó el Renacimiento, por muchos matices que cupiera introducir a esta licencia expositiva que decanta las posiciones enfrentadas de manera emblemática. Para el partidario de los valores ilustrados la democracia debe corregir cualquier forma de absolutismo estatal, reivindicando los derechos humanos y la libertad individual, mientras que su contrincante aboga por una pedagogía autoritaria, donde se imponga la obediencia ciega impuesta con una mano

²⁰ Cfr. Gordon, Peter Eli. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press, USA, 2012.

*de hierro y que genere una sumisión total a cuanto decida la voluntad colectiva encarnada en la figura de un líder infalible.*²¹

¿Cuál es entonces, el valor de la herencia kantiana y a *quién* le corresponde una medida justa de su interpretación? ¿Será que ésta tiene sentido en la fundación de un pensamiento humanístico basado en la idea de una cultura ilustrada, o acaso ella tiene el aspecto de la *mano de hierro* que forma al *ser* en el colectivo *auténtico* y que debe su ley no a las *doctrinas* ni a las *ideas*, sino al *Führer*, pues como continúa Heidegger: (...) *sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro*²²? De cualquier forma, la clave política del debate no debería opacar por completo al nudo antropológico del mismo, el cual exhibe qué entiende Cassirer por un regreso a Kant.

En los ojos de Heidegger, el neokantismo no ha podido examinar y descifrar las entrelíneas de la *Crítica de la razón pura* a la luz de su más grande problema. Si se trata de evaluar las ideas del pasado como un prototipo para la resolución de crisis del presente, a él le parecía aún más fundamental que la literalidad de la obra, todo aquello que se encuentra en un texto o en una doctrina como *oculto* o insinuado. Así se lo explica a Cassirer y a los demás asistentes de la conferencia: *Kant no quería ofrecer una teoría de las ciencias de la naturaleza, sino antes bien mostrar la problemática de la metafísica y en concreto de la ontología.*²³ Estas palabras no enmarcan solamente un rechazo a las tendencias positivistas recreadas a partir de la dialéctica trascendental –en las que incluyó al neokantismo de Marburgo– sino que al mismo tiempo, conjugan lo que parece ser su lectura más general de la crítica kantiana: el problema central de la dialéctica conduce hacia la pregunta por el ser y fundamentalmente, por el *sentido* del ser. Dicho en términos simples: la vieja dialéctica es ahora la nueva ontología-hermenéutica. Pero, ¿en qué momento de la dialéctica trascendental pudiésemos encontrar el asunto del sentido del ser? ¿Cuál es la posible clave de la lectura heideggeriana?

²¹ Aramayo, Roberto. *El trasfondo de la filosofía kantiana en el compromiso político del pensamiento de Ernst Cassirer. (Una presentación a su artículo sobre Judaísmo y los mitos políticos modernos)*. ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. N. 56, España, 2018. P. 382

²² Ésta es una referencia que tiene relevancia y se anuncia en el marco del *Debate de Davos* y en los años que prosiguen hasta 1933, año en el que escribe tales palabras para celebrar su nombramiento como rector-Führer en Friburgo. Puede consultarse en: Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de Magos. La gran década de la filosofía, 1919-1929*. Taurus, España, 2019.

²³ *Ibid.* *Debate de Davos*. P. 88

La dialéctica trascendental, justo como las otras disciplinas que Kant crea para disolver el problema de la razón pura, se origina en una tendencia vanidosa de la misma que consiste, según lo que el prusiano describe, en guiarse por preguntas que bajo el influjo de la mera ilusión *crea* poder resolver; más la evidencia del proceder crítico demuestra el caso contrario. Si la dialéctica en general se expresa como lógica de la ilusión, la trascendental se conforma como examen de los juicios trascendentales que caen bajo el dominio de la ilusión trascendental. El conocimiento se crea y se transfiere a partir de juicios sintéticos *a priori*, por ello son tan necesarios los conceptos del entendimiento como los objetos dados a la sensibilidad. Basta con recordar la sentencia kantiana en la que distingue entre *pensar* y *conocer* un objeto; esta demostración pertenece más a la analítica que a la dialéctica, pero esta última añade el gesto de los límites de la razón. Por su naturaleza y sus efectos –y por efectos deberíamos comprender a la propia unidad de la razón, sus principios, leyes y juicios puros– la razón está inhabilitada en el acto de conocer; nunca puede hacerse de una intuición y por lo tanto, si pretende que sus objetos sean conocimientos en el sentido estricto del término, no estaría haciendo otra cosa más que ilusionarse o engañarse con su propio envanecimiento.

El proyecto de la dialéctica consiste entonces en detener a la razón pura en su uso ilusorio; pues este uso ilegítimo ha sido origen y fuente de metafísicas delirantes y dogmáticas, las cuales presuponen que con el mero uso de la razón el mundo puede ser conocido y tematizado. Comprendemos entonces que la dialéctica efectúa un papel negativo hacia las pretensiones de la razón, no obstante donde Kant pone los límites de la metafísica especulativa, Heidegger acentúa las posibilidades del ser: *¿la apariencia es sólo un hecho que nosotros constatamos, o más bien, debe tomarse todo el problema de la razón de tal forma que desde un principio se entienda cómo la apariencia pertenece necesariamente a la naturaleza misma del hombre?*²⁴

Al prestar atención al argumento de Heidegger y al perseguir lo que precisamente él persigue en la dialéctica kantiana –esto es, aquello oculto o insinuado– damos cuenta que los límites de la razón pura le permiten hablar acerca de una experiencia que no es posible fundamentar ni justificar como una intuición de la sensibilidad o como un concepto del

²⁴ Ibid. *Debate de Davos*. P. 88

entendimiento. Tal experiencia se conoce como *pre-teorética* o *pre-reflexiva* y con esta se consigue para Heidegger, una forma originaria de comprender al ser del hombre en el mundo: pues previamente a cualquier dogma, principio, teoría antropológica o científica, Heidegger afirma que los seres humanos nos relacionamos con las cosas y la existencia misma a través del *sentido*.

Esta experiencia pre-teorética de la que el filósofo habla tiene en común con el *a priori* kantiano el ser una especie de condición de posibilidad para la aparición de lo ente; pero sus fundamentos no son los mismos. Mientras Kant localiza a las condiciones de posibilidad *apriorísticas* del conocimiento en una facultad cognitiva, Heidegger afirma a las condiciones de posibilidad de lo ente en la mera facticidad del mundo, totalmente independientes de las facultades cognitivas. Por tal motivo, parece ser que la dialéctica le revela un nudo central en lo que refiere a la naturaleza humana: lo que para esta tiene sentido y crea un horizonte de familiaridad no se expresa a través del conocimiento de un ente o de mera deducción racional, sino a través de todo lo radicalmente contrario, esto es, por medio de la comprensión o la interpretación de lo *ya dado*. Para Heidegger, filosofar después de Kant es cerrar el capítulo de la analítica y rentárselo a las ciencias de la naturaleza. Lo que toca después de Kant es avocarse entonces a lo que desde su perspectiva no logra alcanzar la dialéctica trascendental: la resolución del problema de la existencia como un paradigma para la comprensión del ser.

Puesto que el prusiano comenta un uso ilegítimo de la razón pura, ha de suponerse entonces que existe un uso legítimo; he aquí el momento en el que apelamos al principio de Natorp sobre la interpretación de la doctrina kantiana, pues nos enfrentamos a la literalidad de la misma. Respecto del uso correcto de la razón pura, hemos de comenzar esclareciendo que no conforma a la dialéctica trascendental, pero sí es parte de una dialéctica natural, de una disciplina de la razón pura y finalmente de su propio *cánon*. Si bien es cierto que su legalidad no se basa en el conocimiento científico, se abre paso hacia otra clase de uso: su escisión no solo se conforma en un sentido teorético, existe también su naturaleza práctica.

No es difícil imaginar que Cassirer haya interpretado las palabras de Heidegger como un exceso del uso de la razón en su sentido ilegítimo, pues ¿verdaderamente las intuiciones nos pueden proporcionar categorías como las de mundo y existencia? ¿Son el mundo y la

existencia conceptos con sentido y validez gracias a su aplicación o por el contrario, son experiencias sin más? No solo se trata de afirmar que los pensamientos sin contenido empírico son estructuras vacías, el caso a la inversa también es verdadero para el criticismo: las intuiciones sensibles sin ordenamiento son espejismos. Si convenimos que la razón es la facultad que otorga unidad a las reglas del entendimiento, entonces su motivación es la de crear los principios del conocimiento universal y de su propia unidad.

*La función de la razón en sus inferencias consiste en la universalidad del conocimiento conceptual. El mismo silogismo es un juicio que se haya determinado a priori en toda la extensión de su condición. La proposición «Cayo es mortal» sólo podría producirla, mediante el entendimiento, partiendo de la experiencia. Pero busco un concepto (el de «hombre», en este caso) que contenga la condición bajo la cual el predicado (aserción en general) de este juicio viene dado. Una vez que lo he subsumido bajo esta condición en toda su extensión («Todos los hombres son mortales»), determino, en la forma correspondiente, el conocimiento de mi objeto («Cayo es mortal»).*²⁵

El uso legítimo de la razón se expresa a través de la lógica pura en tanto que confiere, como puede mostrarse en la cita anterior, un sentido de validez y de universalidad para los juicios formados en el entendimiento. No sobra aclarar que los juicios lógicos no forman parte de intuición alguna, ni tampoco son una modalidad del entendimiento; según Kant, los juicios lógicos producen un sistema de *verdades* que determinan la forma de los conocimientos vinculados a la actividad de la intuición, de la imaginación y finalmente, del entendimiento, sin tener un análogo en la experiencia. Hemos manifestado el caso de un silogismo categórico –conocido bajo el esquema de *Todo A es P, Todo S es A*, por lo tanto: *Todo S es P*– el cual funda la significación de *generalidad lógica* en los juicios. Sin embargo, también puede comprenderse la unidad de la razón por medio de silogismos hipotéticos –este esquema corresponde a la forma *si P entonces Q* y exhibe el sistema de relaciones causales entre premisas a través de un proceder conjetural– y disyuntivos –los

²⁵ Ibid. *Crítica de la razón pura*. <A322>

cuales se expresan como dos premisas derivadas de una mayor que no pueden ser simultáneamente verdaderas: *sobre X, o bien P, o bien Q*–.

Puesto que la razón pura es la única facultad que no toca ni refiere al mundo sensible, sus conceptos y objetos igualmente puros tendrán que pasar por la crítica de la dialéctica trascendental para ser descartados como conocimiento científico o metafísica dogmática; del sistema e ideal de la razón pura provienen ideas que no tienen adecuación alguna con las representaciones sensibles: piénsese en la inmortalidad del alma [*silogismo categórico*], el mundo, la libertad y la voluntad humana [*silogismo hipotético*] y la existencia de Dios [*silogismo disyuntivo*]. Una vez examinados y determinados en su lugar meramente racional, su uso práctico y regulativo puede ponerse en marcha.

Por lo anterior, la interpretación de Cassirer sobre la dialéctica trascendental y de la filosofía crítica en general, no gira en torno a la conceptualización del ser según el sentido y a la ontología más elemental; por el contrario, se concentra en el accionar al tribunal de la razón en el escrutinio de la moral. En el ámbito de la moral hay una gama más amplia de tópicos que en el ámbito del conocimiento; este último se relega a condiciones espacio-temporales y categóricas: así encontramos que Kant define a un fenómeno de conocimiento, es decir, como el anclaje entre la experiencia y la espontaneidad. Por eso es tan necesaria una disciplina que no sea flexible con las ilusiones de la razón, como aquella que tiende a querer probar toda clase de conceptos bajo el lente científico. Pero estas ilusiones encuentran su origen y su vía de escape en el vasto llano de la moral, hay entonces un destino y un uso factible para ellas. La dialéctica trascendental le cierra el paso a lo constituyente de los fenómenos, los cuales incluirían hasta las experiencias más salvajes del *ser-ahí*, pues insistamos en que la razón solo puede tratar de sí misma y el mundo le es inaccesible; el trascendentalismo dialéctico es el preludio del problema que la *Crítica de la razón pura* enfrenta con mayor urgencia: se trata de contestar a través de los caminos de la razón pura *qué es el hombre* y cuál es el motivo para sus ideas puras.

Hay un tema crucial del debate que debe ser aclarado prontamente: mientras se trató de responder *qué es el hombre* con la guía marcada por el faro kantiano, Heidegger esbozó una serie de consideraciones de su propio concepto de hombre vinculado a tesis que sostiene en *Ser y tiempo*: nos referimos al hombre como finitud radical –y por radical debemos

entender todos los aspectos que recubren a la existencia, incluyendo a aquellos que apelan al orden de lo moral, la libertad y a la voluntad humanas—. Por su parte, el maestro de Marburgo no apela tanto a su concepción de hombre como *animal simbólico*, sino que se mantiene en lo resultante de la dialéctica trascendental y el empalme con la *Crítica de la razón pura práctica*; no obstante, en algunas líneas comienza a delinearse lo que más tarde conoceremos como *el mundo del espíritu*, problema que se da en las fronteras del asunto de la libertad en Kant. Tenemos así dos posturas antropológicas motivadas por el criticismo claramente enfrentadas: la finitud radical y la inmanencia de la infinitud.

Para Heidegger, la tarea de rescatar al *hombre* y su concepto filosófico tendría que empezar por reconocer que la única naturaleza concebible de este en sentido metafísico, es su condición de *estar arrojado* sin su consentimiento en un mundo adverso y hostil. La combinación entre el desamparo de la existencia, la imposibilidad de elegir o no la vida y la hostilidad del mundo producen en el hombre sentimientos de abatimiento, y el filósofo resalta sobre esta condición de abatimiento, el sentimiento de la angustia. No obstante, según lo que afirma en el debate, el reconocimiento de la angustia pone en marcha el reconocimiento de una *resistencia* y un obrar activos. Hay un camino que conduce a una forma de vivir alterna y antagónica de una vida angustiante, si este se consigue transitar, entonces el hombre podría vivir en la plenitud de su *autenticidad*: se trata, precisamente, del camino de la finitud.

Una vida auténtica, libre del sentimiento de la angustia, expresamente consciente de su disposición hacia la muerte, según lo expuesto por Heidegger, es incompatible con la idea de un hombre capaz de comprender o incluso llevar una forma de vida deseable basada en ideas como las de eternidad e infinitud. W. Eilenberger señala la disconformidad de Heidegger con el concepto cassireriano de hombre y su fundamentación idealista en los siguientes términos: *Por eso, la esfera de la cultura y del uso universal de los signos en los que se centra Cassirer cumple, en la interpretación de Heidegger, sobre todo la misión de distraer al hombre de su finitud, y, por ende, de su autenticidad.*²⁶ El maestro de Marburgo se sitúa, justamente, en el lado opuesto de ambas interpretaciones sobre la naturaleza del hombre: en este moran las posibilidades de la trascendentalidad y la esencialidad de los

²⁶ Eilenberger, Wolfram. *Tiempo de Magos: La gran década de la filosofía. 1919 – 1929*. Penguin Random House Grupo editorial, México, 2019. P. 19

fenómenos; la forma en la que el hombre transforma su realidad no se halla en la dimensión de lo mundano si a la evidencia de la sensibilidad nos atenemos.

Pero convendría afirmar que la oposición es tan solo en apariencia o parcial, pues la definición antropológica, filosófica y hasta biológica que Cassirer ofrece sobre el hombre y su naturaleza no es contradictoria a la definición heideggeriana; la cuestión es que se encuentran en distintos grados de la espontaneidad del pensamiento y su *función* o el fin que asedian determina las formas de la argumentación. Diríamos coloquialmente que las cosas son *según el cristal con las que se miren* y tanto la significación cassireriana como la heideggeriana provienen de cristales distintos pero no opuestos; pues ambas conviven en el mismo plano de la existencia en general. Este argumento podría ser la justificación por la que al leer el debate en Davos, encontramos que Cassirer le concede a Heidegger algunas de las descripciones que ofrece sobre la condición humana desde el punto de vista de su finitud. Acepta lo valioso de la caracterización del hombre como *Dasein* que ofrece Heidegger pero considera –como le ha mostrado el punto de vista trascendental y su conocida *revolución copernicana*– que el problema de la existencia como crisis, desolación y angustia pone en marcha la maquinaria del espíritu que, precisamente por sus tendencias a la *simbolización* y posibilidades inagotables, es capaz de constreñir todo rasgo caótico de esa misma existencia.

El hombre no puede participar en la infinitud sino a través del medium de la forma. La función de la forma consiste en que el hombre al transformar su ser-ahí en forma, es decir, al tener que traducir en alguna figura objetiva todo lo que en él es vivencia, se objetiva de tal manera en esa figura que, sin liberarse radicalmente de la finitud del punto de partida (...), sí le es posible en cierta manera mediante este proceso emerger de la finitud y llevar a ésta hacia algo nuevo. Esta es la infinitud inmanente. (...) El reino de los espíritus no es un reino metafísico de los espíritus; el auténtico reino de los espíritus es precisamente el mundo espiritual creado por él mismo. El sello de su infinitud es haber podido crear ese mundo.²⁷

²⁷ Ibid. *Debate de Davos*. P. 27

Sucede que en lo referente al reino de la razón pura accedemos a un espacio que se debe y reflexiona solo bajo el canon de su propio influjo: el único mundo que puede experimentar tiene la forma de leyes reguladoras y silogismos puros. La finitud de la existencia no logra explicar ni abarcar *qué es el hombre* desde el punto de vista de su obrar, tan solo lo hace desde una perspectiva de la inmediatez y de las relaciones instituidas entre el *yo* y el mundo de las cosas, sean estas relaciones originarias o no lo sean. Resulta que las acciones y todas las expresiones que se manifiestan como un gesto de la consciencia o bien, del espíritu, nos conceden una pista para la búsqueda de ese *yo* que contiene las ideas que de la sensibilidad no pueden provenir. Pues, ¿quién podría asegurar que el fundamento de la idea de libertad se halla en una intuición de la realidad? Y bien, ¿quién podría negar que la filosofía crítica tiene por fin último el análisis de las condiciones de posibilidad de la razón en su uso práctico? He ahí la insistencia en poner los límites del conocimiento científico – aunque esencialmente, su posibilidad provenga del mismo lugar del que provienen todas las posibilidades: la trascendentalidad– los cuales quedan remarcados en la disciplina de la estética y la analítica trascendentales.

Cassirer encuentra en el trabajo trascendental la oportunidad de diferenciar no solamente el origen de los conceptos que en la cotidianidad empleamos, esto es, apreciar en qué medida un juicio refiere a los signos de la mera existencia –como aquellos en los que se desarrolla la historia del *ser-ahí*– y en que otros conviene al universo simbólico. El recurso de la infinitud, ni en Kant, ni en Cassirer, pretende abordar al mundo sensible y contingente de la misma manera en la que fue percibido por el idealismo platónico o el racionalismo cartesiano: no se trata de ver a las cosas como una apariencia engañosa y contemplar entonces a la *esencia inmaterial* como una verdad absoluta e inmutable; el mundo sensible por sí mismo posee una verdad y las representaciones no son una fuente de engaño categórico.

La verdad que posee el mundo de la facticidad es precisamente de naturaleza finita; el esfuerzo de formar una crítica a la razón pretende abandonar el terreno de la finitud no por creer que la sensibilidad y sus objetos sean ilusiones, sino porque de antemano sabe que sus ideales y problemas fundamentales se hallan fuera del mundo que le circunda. La infinitud y todo problema que encierre el concepto de lo eterno solo puede experimentarse en la

inmanencia del pensamiento; lo reiteramos una vez más: no es lo mismo conocer la cosa y experimentar la existencia que pensar la cosa y fundamentar, por ejemplo, a la moral, la historia y la cultura. No se trata entonces de afirmar que el hombre solo vale por sus estructuras inmanentes y espirituales, antes bien, es la afirmación de las tendencias hacia la infinitud que en este naturalmente habitan.

Si se examina detenidamente el sistema trascendental hallaremos, como afirma Cassirer en el debate de Davos y a lo largo de sus obras, que el problema del ser y su conceptualización en realidad no puede mantenerse en una sola dimensión ni especulativa, ni experimental: en ocasiones se arregla conforme a la infinitud y en algunas otras, conviene a la finitud de la existencia. El método crítico que Kant inaugura tiene precisamente la función de discernir de cada fenómeno su lugar de origen y sus momentos de aplicación, pues de ello dependerán los usos legítimos o ilegítimos que de los mismos hagamos. A este hecho de que el conocimiento general fluctúa entre lo material y lo ideal hasta el grado de ser necesario tanto lo uno como lo múltiple para explicar nuestra existencia y el universo que contiene tantas cosas más que al hombre, le corresponde otro hecho que para Cassirer tiene un fundamento tanto biológico como espiritual: los signos que provienen de lo orgánico y se nos dan como prueba del exterior y los símbolos que configuramos para la comprensión del ser, son el fundamento de nuestra percepción y de lo que hemos erigido como seres que han rebasado los límites de su finitud.

Somos testigos del perfil que comienza a vislumbrarse del legado kantiano según Cassirer. Desde su óptica, lo que se origina en el reino de las experiencias salvajes o pre-teoréticas, no es de la misma naturaleza que se deriva del veto de la dialéctica trascendental y las posibilidades de la arquitectónica de la razón pura. Finitud e infinitud conviven en un solo ser sin tener las mismas referencias, ni los mismos caminos. El estado de arrojamiento al mundo le parece a Cassirer un *factum* innegable de la existencia humana, sin embargo, para él, la verdadera radicalidad del pensamiento es aquella que transforma la angustia de la existencia en la dicha de contemplar la salida de tales condiciones por medio de la inmanencia que se perfila en el espíritu propio; sobreponerse es precisamente un acto y no una representación dada. Como afirma Eilenberger: *El filósofo Cassirer dice a los*

*hombres: desprendeos de la angustia como seres culturales que sois, liberaos mediante el intercambio de signos, compartiéndolos, de su constricción y limitación originales.*²⁸

Si nos basamos exclusivamente en los signos de la existencia mundana para responder a *qué es el hombre* no podríamos entonces encontrar solución alguna a problemas como *qué debo hacer* o *qué debo esperar*; pues el mundo de la representación no contiene los motivos de la moral, además de que tampoco contiene los motivos de lo *antimoral* a pesar de que a estos debemos nuestra conducta hacia con los demás; la experiencia salvaje o pre-teorética no conoce y tampoco infunda el sentido del buen obrar o de una *mala voluntad*. Véase el caso del estado natural del reino animal: ni el depredador ni la presa poseen las condiciones necesarias para cuestionar sus motivaciones ni sus tendencias; ahí solo puede verse a la existencia en el trance de lo indómito. En el estado salvaje de la experiencia, ¿quién podría reclamar que el mundo y la inevitable angustia de existir son una suerte de condiciones injustas? Las instituciones, las sociedades y finalmente, la cultura, conforman ese universo simbólico por el que se hace posible reclamar ante la injusticia; aunque esta es solo una de las tantas funciones que puede motivar la idea de una dimensión trascendental del espíritu humano.

De regreso al debate y al intento por colegir en qué consiste el legado kantiano para Cassirer o bien, cuál sería la labor de la filosofía después del sistema kantiano, podríamos fijar nuestra atención a los argumentos finales y a la manera en la que ambos cierran la discusión. Es a través del concepto de *libertad humana* –tema que Cassirer propone al considerarlo como el *fin último* del sistema trascendental– que ambos esgrimen lo que habrían rescatado de la filosofía práctica kantiana para después vincularlo y renovarlo a la luz de sus propias filosofías prácticas o existenciales. De esta forma, posteriormente a que Heidegger postulara a la finitud como lo que constituye esencialmente al ser del hombre y considera haberlo probado con base en lo expuesto por Kant en la analítica y la dialéctica trascendentales, así como en los límites de las facultades cognitivas para abrirse a las estructuras fácticas de la existencia, Cassirer procede a cuestionar justamente las condiciones de posibilidad que permiten hallar la *cura* al problema de la existencia por un lado, y por el otro, las condiciones que ostentan el tránsito del orden de lo natural y de lo

²⁸ Ibid. *Tiempos de Magos*. P. 266

trágico de la existencia, al orden de la inmanencia y de la practicidad de la razón tal y como es descrita por Kant.

Como ya se ha mencionado, aunque Cassirer no se halle en un total desacuerdo con la concepción heideggeriana de *hombre* por considerarla como una conclusión preliminar de un análisis inconcluso de la naturaleza humana, como si se tratase de una fase inaugural de lo que aspira a convertirse la antropología filosófica y el análisis de las estructuras simbólicas del espíritu, es Heidegger quien no se encuentra dispuesto a admitir que su filosofía es uno de los múltiples engranajes que hacen funcionar un *todo*. Precisamente por negar que la subjetividad y sus potencias cognitivas sean el fundamento de todo lo que acontece y su forma, la ontología-hermenéutica de Heidegger se perfila en el momento del debate como un *regreso a las cosas mismas*. Permitir que el ser se manifieste bajo sus propias condiciones y evitar postular al hombre como el centro de lo manifiesto, resulta ser para Heidegger la *verdadera* esencia de la filosofía y para él, mucho tendrán que ver en su concepción de la tarea de la filosofía, los postulados kantianos y lo que hay de irresuelto en estos:

Él [Cassirer] está interesado en primer término en destacar las diversas formas de configuración para luego en vistas a estas configuraciones, de forma casi adicional, desarrollar una cierta dimensión de las facultades que las configuran. Pero podría decirse: se trata aquí de una dimensión que en el fondo es ciertamente la misma que yo llamo ser-ahí. Esto sería falso. La diferencia más clara se da en el concepto de libertad. Yo hablé de una liberación en el sentido de que la liberación de la trascendencia interna del ser-ahí es el filosofar mismo. Aquí el sentido propio de esta liberación no es el ser libre en cierta manera para las imágenes configuradoras de la conciencia y para el reino de la forma, sino ser libre para la finitud del ser-ahí. Se trata precisamente de penetrar en el estar arrojado de ser-ahí, penetrar en la contradicción que subyace a la esencia de libertad. La libertad no me la he dado yo mismo aunque yo sólo puedo ser yo mismo mediante el ser libre.²⁹

²⁹ Ibid. *Debate de Davos*. P. 98

Heidegger parece estar en lo correcto cuando advierte que en lo que toca a los problemas de la ética y lo práctico, puede observarse la verdadera divergencia entre la filosofía de él y la de Cassirer, y por supuesto, entre lo que entiende cada uno de ellos por filosofar después y en vista del legado de Kant. Siendo la posibilidad de la libertad humana quizá el misterio más recalcitrante de la ética, mientras que para Heidegger se vincula con la necesidad de responsabilizarse con *uno mismo*, de encontrar el camino de la autenticidad y por consiguiente, de hacerse cargo de las condiciones desafortunadas de la existencia, para Cassirer la libertad humana es un concepto que desde su origen se vincula con la creatividad y la espontaneidad del espíritu para conformar un universo que ostente un *sentido*, en este caso, *vital* y que precisamente, a través de ese sentido, pueda confirmarse una vida que *valga la pena* de ser vivida.

Sostiene Cassirer en afinidad con Kant que el fenómeno de la libertad es de tal complejidad que la manera en la que *comprendemos* su concepto, al menos inicialmente, es solo a través de su *incomprensibilidad*. Si buscásemos a la libertad como un fenómeno que ha caído bajo la esfera de nuestra sensibilidad, ¿en qué clase de intuición o síntesis del entendimiento la encontraríamos? El problema de los conceptos que pertenecen al reino de la moralidad y de la voluntad es la imposibilidad de determinarlos al mismo nivel que comprendemos los fenómenos de la sensibilidad; pues los fenómenos de sensibilidad tienen un fundamento aun estando desvinculados de una conciencia de conocimiento –aunque no puedan ser calificados con propiedad como fenómenos–.

Entre lo que *es* y lo que *debe ser* hay un trecho causado no solamente por la disparidad de los conceptos puros o los que tienen valor por la síntesis con la sensibilidad, pues como afirma nuestro autor en el debate: *Se trata del paso hacia el mundus intelligibilis. Esto vale para lo ético y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo con respecto a la finitud del ser que conoce; allí se ha colocado ahora un absoluto.*³⁰ No obstante, la referencia de Cassirer al *mundus intelligibilis* como lugar en el que es posible descubrir y determinar a los conceptos de todo aquello que rebasa el sentido fenoménico de la existencia no tiene el mismo sentido teológico que puede interpretarse de las filosofías antigua o moderna; para Immanuel Kant el lugar de la moralidad era el dominio de la razón

³⁰ Ibid. *Debate de Davos*. P. 89

pura en su usanza práctica y bajo los esquemas de la renovación del itinerario kantiano, para Cassirer, ese lugar inteligible es el universo simbólico.

En lo que generalmente se comprende como terreno filosófico, todo lo que cae bajo una categoría de conocimiento puede analizarse con arreglo a teorías gnoseológicas o epistemológicas, aquellos conceptos con un motivo moral o volitivo pueden explicarse según sistemas éticos, lo que se agrupa como una categoría de la existencia o de la mundanidad bien puede solventarse en una filosofía como la que Heidegger inaugura. Pero, ¿cómo condensar y encontrar un principio de unidad para aquello que aparece simplemente como trascendentalidad, significación, sentido y en cuentas resumidas, simbolización? No habría mejor ejemplo que el problema de la libertad que se ha esbozado en el debate de Davos, pues, ¿cómo es posible siquiera pensar la libertad si no es por medio de lo que simboliza precisamente su *incomprensibilidad* empírica?

El sistema kantiano quedaría en ruinas si se anula el principio que le permite figurar una unidad a cada fenómeno o conceptualización, sea este de la sensibilidad y el entendimiento, o sea este exclusivo de la razón pura; tal principio no es otro que el de las *formas puras como condición de lo posible*. Gracias al método crítico, ya desde el trascendentalismo kantiano habría sucedido una reivindicación del concepto de *forma* como algo abstracto e indescriptible del conocimiento matemático o silogístico. A partir del kantismo la *forma* tiene mayor relación con la configuración de la conciencia en general y las condiciones según las cuales el mundo de lo posible puede tener *sentido* a nuestro entendimiento en general. Ahora hemos de reconocer con mayor nitidez lo que para Cassirer significa el filosofar después de Kant. Ello es lo que conduce al filósofo a las formas simbólicas, a la antropología, a la ética y finalmente a una filosofía de la cultura. Para Cassirer, la *forma* que fundamenta y sostiene el sentido de cualquier *contenido* que justifique nuestra existencia, hace de nuestra especie, más que un animal *racional*, un animal de símbolos. Este es el salto que puede darse con motivo del legado kantiano si admitimos que éste es el de repensar y prolongar la tarea trascendental. El *sentido* como lo determinante a nuestros tan diversos modos de vida no podría ser hallado en la finitud de la existencia porque lo simbólico genera filosofía, historia, mitos, religiones, lenguajes y ciencia; cuestión que anularía la posibilidad de una experiencia del mundo fuera de las formas que lo han

construido y ajena a los *otros* que las reafirman como válidas cada vez que obran conforme a lo determinante en su *cultura*.

1.2 Sobre el concepto de *residuo* que origina la vuelta a la filosofía práctica de Kant y la reconfiguración del problema antropológico en el simbolismo cassireriano.

Pronto la aseveración de que la demostración de las leyes morales y la fundamentación de la ética kantianas se consiguen exclusivamente en un orden distinto de la experiencia, podrá verse afectada e incluso derrumbada por el mismo Immanuel Kant. Por la forma en la que el filósofo describe en la introducción a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* los objetos que a cada *ciencia* filosófica tendrían que corresponderle, sabemos que su filosofía práctica –que deriva del análisis de la razón pura y de una crítica a la metafísica misma como *disciplina de las costumbres*– no se relega, ni tampoco se excluye a sí misma, al reino de los formalismos. Si acaso existe una disciplina que en lo propio se debe únicamente a las leyes formales del pensamiento y así, logra despojarse por entero del ámbito de la experiencia, ignorando la división y clasificación de los objetos o de los fenómenos, ésta tendría que ser la lógica.

En este sentido, Kant asegura que en lo concerniente a las leyes de la naturaleza y a las leyes de la libertad, si bien son en general un conocimiento racional capaz de expresarse con categorías del entendimiento, de la misma forma contienen un carácter material y empírico; tanto la teoría natural como la teoría de las costumbres se deben irremediamente a la distinción de sus conceptos y objetos puesto que, *aquella* (la física) *debe determinar las leyes de la naturaleza en cuanto objetos de la experiencia, mientras que ésta* (la ética) *debe hacer lo mismo con las de la voluntad del hombre en la medida en que es afectada por la naturaleza (...)*³¹. Comprendemos entonces que, únicamente sobre la articulación entre lo que es racional y lo que pertenece al dominio de la experiencia es posible pensar el orden de lo natural y el orden de la voluntad humana; la clave se encuentra en el papel que juegan las afecciones del exterior para con los sentidos y en las leyes universales que la razón pueda determinar o derivar sobre sus propios objetos.

³¹ Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Austral, México, 2017. P. 44

No obstante, como advertíamos al inicio de esta disertación, no es posible ignorar que justo en el apartado anterior afirmábamos con Cassirer y un tanto en oposición a Heidegger que, en el dominio de la ética y en la búsqueda por la fundamentación de las leyes y conceptos morales, el orden de la conciencia debía trasladarse por entero al terreno de la razón pura práctica. Resalta ahora una suerte de contradicción; o bien la fundamentación de la ética tiene que ver exclusivamente con las potestades de la trascendentalidad y abandona toda referencia a la mundanidad –pues ni siquiera se encuentra facultada para socorrer a lo empírico– o bien, su conceptualización es, al igual que el conocimiento una síntesis entre lo *apriorístico* de las condiciones formales y lo *aposteriori* de los contenidos materiales. Que la presunta contradicción entre ambas posturas dispares sostenidas desde el criticismo trascendental pueda ser resuelta, es decisivo para justificar la vuelta y la prolongación de la empresa trascendental; para ello hemos de comenzar en lo más general hasta llegar a la particularidad del problema. En su estudio sobre las *dificultades* y las *contradicciones* de la filosofía de Kant, Altieri condensa perfectamente lo que se entiende comúnmente por ética kantiana:

La ética kantiana es la ética del “deber” por excelencia; su originalidad consiste en que poder deber entiende un “hecho de la razón”, independientemente de la causalidad determinista de la realidad natural. Al actuar afuera y por encima del orden empírico, se evita el choque entre voluntades particulares y, aún más la imposición de una sobre las otras, y se garantiza la universalidad de la conducta humana. La voluntad buena, estimable en sí misma, no puede ser determinada por fines particulares; y, en consecuencia, el bien moral no puede residir en la “materia” o en el “contenido” del querer. ³²

El requisito de la universalidad en la ética kantiana queda claramente expresado en las palabras de Altieri: lo moralmente correcto no puede fundarse sobre el *contenido del querer* porque los seres humanos, bajo el influjo de lo material persiguen fines incompatibles entre los unos y los otros, consecuentemente, los medios que emplean para conseguirlos, en ocasiones, propician el conflicto entre dos o más voluntades humanas. Ello nos convoca a

³² Altieri, Ángelo. *El criticismo: su complejidad y sus contradicciones*. BUAP, México, 1999. P. 79

pensar que el *buen obrar* y el *deber* no se dan con naturalidad en cada individuo como se dan los deseos y las necesidades particulares; y en realidad, en aras de una sociedad conducida por la paz entre voluntades, los valores morales tendrían que ser impuestos básicamente por dos elementos: primero, por un mundo distinto al de las leyes orgánicas de lo empírico y segundo, por un organismo que garantice invariablemente el sometimiento a tales leyes universales de la moralidad.

Sin embargo, Kant asegura que la *buena voluntad* y en general, la doctrina moral, no se rigen por algún principio que no sea capaz de darse a sí mismo su forma y validez; no se trata de la *invención* de un principio como de hecho se trata de fomentar la *creatividad* y la severidad de nuestros conceptos racionales para lograr su descubrimiento en la autonomía de la razón. Dicha cuestión confirma nuestros supuestos a excepción de aquel que postula lo moral como contrario a la naturaleza humana: hay que examinar hasta las últimas consecuencias nuestra naturaleza racional para dar cuenta que, desde las entrañas de la razón pura, surge el dominio de las leyes universales de lo moral y por lo tanto, solo la razón pura podría ser el organismo que procure el cumplimiento del deber que en sí misma ha encontrado.

De ahí proviene la idea central del proyecto *crítico puro* de la ética kantiana, fundamentado en *Crítica de la razón práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, el cual puede resumirse en la pregunta que Kant formula a modo de reclamo a las doctrinas éticas del pasado que no han podido distinguir la especificidad de sus conceptos: *¿no se cree que es de la más urgente necesidad elaborar de una vez por todas una filosofía moral pura que esté completamente limpia de todo cuanto pueda ser empírico y pertenezca a la antropología?*³³ Es aquí donde conviene resolver la pretendida contradicción que hallamos al comienzo de la presentación del problema; pues convoca a nuestra atención que el concepto de *antropología*, sin formar parte del ingrediente racional al que aspira la metafísica de las costumbres como doctrina y canon de la razón pura práctica, tenga un vínculo con la especificidad del problema de lo moral. Precisamente, la división de los objetos y las facultades que Kant organiza respecto de su empresa moral, nos da la clave para despejar nuestra incógnita:

³³ Ibid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. P. 46

Puede llamarse empírica a toda filosofía que se apoya en fundamentos de la experiencia, pero la que presenta sus teorías derivando las exclusivamente de principios a priori se llama filosofía pura. Esta última, cuando es meramente formal, se llama lógica; pero si se limita a ciertos objetos del entendimiento, entonces se llama metafísica. De esta manera se origina la idea de una doble metafísica una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. Por consiguiente la física tendrá su parte empírica como pero también una parte racional. La ética como igual como aunque aquí la parte empírica puede llamarse concretamente antropología práctica como mientras que la parte racional es la moral propiamente dicha.³⁴

Es una distinción que conviene a los grados de fundamentación y de aplicación de la ética kantiana y que no habríamos aclarado previamente en el análisis del debate de Davos principalmente por dos motivos: 1) el enfoque racional y formalista –insistamos que en el contexto trascendental, lo formal no se vincula con un sentido logicista o positivista– que ofreció Cassirer sobre su interpretación y posición respecto del legado trascendental de Kant en la discusión misma y 2) puesto que el objetivo de volver a Kant es reconfigurar la tarea trascendental desde los nudos que faltaron por atar, sin descartar por completo la literalidad de su sistema pero sí adecuándolo a las exigencias reflexivas de la filosofía actual, no es tanto el dominio de la racionalidad el que ha de interesarnos como de hecho, nos interesa la parte de su filosofía que ha llamado *antropología práctica*.

En su tiempo y en el momento de su aparecer, la antropología kantiana no gozó de la misma relevancia que la metafísica de las costumbres –o simplemente, la ética formal– a pesar de estar expresamente vinculada con el dominio de la *sabiduría práctica* en general. Es difícil comprender que la idea de un *deber ser* o un obrar fundamentado en el formalismo de la razón pura práctica resultase más polémico que la descripción empírica y la exhortación de lo que Kant consideró como el componente *pragmático* [de] *todas las*

³⁴ Ibid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. P. 44

*ciencias y destrezas que han sido adquiridas, al hacer que éstas puedan ser empleadas no sólo para la escuela, sino para la vida, (...).*³⁵

La antropología kantiana aparece como una *ciencia posible* de lo que el hombre es en tanto *ciudadano del mundo*, derivada de todas aquellas disciplinas que conforman el aparato metafísico, puro y sistemático; en efecto, el valor que Kant otorga al estudio de los hombres en *sentido pragmático* es secundario en tanto se consideren al menos dos cuestiones fundamentales respecto de la naturaleza de la disciplina y su objeto de estudio: 1) es un dominio que, desde su perspectiva, atañe a la psicología, a la praxis y a la teología empírica, razón por la que sus bases y principios de especulación son cambiantes y consecuentemente, su explicitación requiere de rasgos contextuales y particulares. 2) La antropología en sentido pragmático, aunque pudiese aspirar a ello, no puede convertirse en una ciencia filosófica estricta y *madura* debido a su objeto de estudio, no alcanza siquiera el rango de antropología *filosófica* o metafísica general; justamente, su carácter pragmático le impide la entrada al reino natural como *cosa en sí*, consiguiendo así, evitar que caiga en analogías o paralelismos injustificados entre el hombre como *ciudadano del mundo* y el hombre desde el punto de vista del mundo natural en sí mismo. El conocimiento del mundo natural como *cosa en sí* en orientación a la pregunta *qué es el hombre*, tendría que consagrarse como una disciplina de más alto grado y guiada por las percepciones de la sola inmanencia y la trascendentalidad; en resumidas cuentas, tendría que ser tratada como metafísica. Por el contrario, el conocimiento del hombre en tanto *ciudadano del mundo* es una disciplina jovial y polivalente si se pone en perspectiva su conferida heteronomía de la metafísica de las costumbres, pues como afirma Kant: *Los conocimientos generales preceden aquí siempre a los conocimientos locales, si se pretende ordenar y dirigir esta Antropología por la filosofía: sin la cual todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tantear y no una ciencia.*³⁶

Además, la condición empírica de la antropología pragmática, según el filósofo, reincide en los clásicos obstáculos que enfrenta cualquier disciplina que constituya a las *ciencias del espíritu* o a la psicología general respecto del objeto al que está dirigido; pues ser *juez y*

³⁵ Kant, Immanuel. *Sobre las diversas razas del ser humano*. Fragmento extraído de: Ed. Moscón, Pablo. Lerussi, Natalia. Estudios sobre antropología kantiana. RAGIF, Argentina, 2019. P. 16

³⁶ Ibid. *Antropología en sentido pragmático*. P.4

parte tan solo puede corresponderle a disciplinas de la razón pura, ya que tales tienen el beneficio de no tener que referenciar a fenómenos empíricos o en su defecto, fenómenos meramente psicológicos para deducir sus principios. Puesto que su objeto de estudio no es puro, sino más bien, es empírico y psicológico, la observación se convierte en el instrumento por excelencia para la descripción de sus objetos de estudio; y este puede falsearse tan pronto como descubrimos que bajo el escrutinio de la mirada, cualquier persona –incluso si pretendemos analizarlos a nosotros mismos– disimulará comportamientos y fingirá algunos otros: *pues cuando están en acción los móviles, la persona no se observa, y cuando se observa, los móviles reposan.*³⁷

Cómo determinar las fuentes de una antropología tal como la pragmática-empírica es un asunto que, para Kant, no tendría mucho caso a la luz de su carácter *informal*. Más que a *fuentes* del fenómeno antropológico, el filósofo se refiere a *objetos que sirven para hacer alusión* al fenómeno antropológico pragmático, afirma Kant que, algunos de estos objetos referidos pueden ser “la historia universal, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas” y no le parece que alguno de estos indique un asunto *esencial* y universal en la resolución de lo que el hombre es como *cosa en sí*. Al carecer de fuentes y sus referencias, al no pertenecer al dominio de la formalidad, la antropología kantiana quedaría desprovista de un sistema unitario que pudiese responder a la pregunta general *qué es el hombre*. Para él, no vale responder con motivo a las creaciones, actos y demás expresiones singulares a una pregunta tan general; pues aquella solicita una respuesta de la esfera más universal de todas: la razón.

Comprendemos ahora cuál es motivo que de expresiones artísticas tales como el teatro o la novela, afirma que: *no parecen enseñar nada aprovechable para el conocimiento del hombre*³⁸, si acaso pudiesen ser indicadores de *cómo es el hombre*, bajo ciertos periodos de la historia, de ciertos contextos y bajo condiciones o ciertos fenómenos psicológicos. Esta clase de dilucidaciones en torno a la antropología en sentido pragmático y lo que la separa de una disciplina trascendental, ha ocasionado que surjan diversas interpretaciones respecto a su fin, por un lado, y por el otro, se han postulado distintas perspectivas sobre lo que la

³⁷ Ibid. *Antropología en sentido pragmático*. P. 5

³⁸ Ibid. *Antropología en sentido pragmático*. P. 5

filosofía posterior tendría que legar o descartar de la misma para motivar el progreso de la disciplina pragmática.

Moscón y Lerussi en *Estudios sobre antropología kantiana* recogen algunas interpretaciones contemporáneas respecto de la naturaleza y el ámbito de la aplicación al que pertenece la antropología pragmática. Convocan a la reflexión al menos dos interpretaciones que afirman una pragmática distinta de la antropología kantiana: *Para Allen Wood, por ejemplo, la antropología de Kant está esencialmente orientada a los diversos usos de lo pragmático y esto significa, entre otras cosas, que se ocupa de todos los fines del ser humanos, tanto puros o morales como impuros.*³⁹ Y en el polo opuesto de dicha posición:

*Y si bien Kant les habría concedido una importancia práctica o pragmática, admite Brandt, tiene por base, meramente, una “opinión empírica bien fundada”. Lo distintivo de la antropología pragmática de Kant sería, según este interprete, el hecho de que abandona el objeto de la antigua psicología empírica, el individuo, para tomar por objeto de análisis la acciones social del hombre, el hombre como ser colectivo.*⁴⁰

Si volvemos al principio que, según Natorp, autoriza la legalidad de una empresa trascendental y tan solo después de escudriñar en la literalidad de la obra puede centrar sus esfuerzos en prolongarla e incluso renovarla desde sus fundamentos aparentemente más sólidos, parece que la definición de Brandt es más cercana al sentido literal de la antropología kantiana que la interpretación de Wood. Basta con atender la advertencia que el prusiano lanza en el *prólogo* de la *Antropología* y a la cual ya hemos referenciado para sostener junto con Brandt que, si bien los temas que aparecen en el tratado son de carácter práctico, lo son en la medida en que su fundamento es el hombre como *ciudadano del mundo*, y si bien las observaciones que se coligen desde este punto de vista no pierden la profundidad filosófica característica de la pluma kantiana, estas no dejan de referenciar a lo mostrado en la experiencia de una vida social, en comunidad. El fin de la antropología pragmática es práctico en tanto que es útil en la comprensión de los social y, por supuesto,

³⁹ Moscón, Pablo. Lerussi, Natalia. *Estudios sobre antropología kantiana*. Ragif, Ediciones. Buenos Aires, Argentina. 2019. P. 18

⁴⁰ *Ibid.* *Estudios sobre antropología kantiana*. P.19

lo cultural y lo político; ello sin que deba expresarse o buscarse la verdad del hombre en *sentido pragmático*.

La práctica-pragmática no puede ponerse al mismo nivel de importancia que la práctica-pura en el proyecto universal de la razón, pues la pragmática y los asuntos que toca, al vincularse con la evidencia del mundo social, no infunda ni descubre las leyes universales del deber y obrar humanos. Al ser una derivación de la *metafísica de las costumbres*, su lugar en el proyecto de la razón bien pudo ser ocupado por una disciplina con mayor sistematicidad y con mejores *fuentes* de descripción, vinculadas al *ser* y no a la invención o creación artística, por retomar el ejemplo dado por Kant. La pragmática queda así relegada como una disciplina de segundo o inclusive tercer orden, y en comparación con el objeto puro de la razón práctica, sus referencias son tan ilimitadas como abiertas. No se trata de afirmar que la pragmática le *sobre* por entero al sistema crítico kantiano, pero sí de comprender que su naturaleza es más bien, residual. Lo que aquí hemos denominado *residuo* de la filosofía práctica kantiana, ha sido con base en la descripción que el filósofo realiza sobre los componentes empíricos de la cultura que en sí mismos no pueden adoptar un estatuto de verdad universal y válida en lo que pretende responder a la pregunta más urgente del problema de la existencia: *¿qué es el hombre?*

Cuando Cassirer recurre al sistema de la razón pura práctica para responder a *qué es el hombre* en el debate que mantiene con Heidegger en Davos, y sostiene que éste en esencia es su propia inmanencia, autonomía y libertad, a lo que apela es precisamente a una *verdad* imposible de obtener por la experiencia mundana o por los datos de la sensibilidad. Pero pronto dio cuenta del valor que los fenómenos sensibles ostentan para la antropología filosófica si se considera, precisamente, una de las premisas esenciales de la epistemología kantiana: la subjetividad o bien, la trascendentalidad, configura *a priori* todo aquello que sea posible conocer. En ese sentido, el conocimiento, aún bajo la condición necesaria de los datos de la intuición para que sea un conocimiento *real* –no especulativo, no ilusorio– versa más sobre la naturaleza de la consciencia general, que del mundo natural por sí mismo.

De lo que pueda decirse de nuestras *representaciones* y de los dos tipos de naturaleza que la hacen posible, esto es, la sensibilidad y el entendimiento puros por un lado y por el otro, lo que aparece como fenómeno, se obtiene la sensación de poder afirmar con mayor

seguridad lo que de estas pertenece al sujeto, que aquello que es exclusivo del fenómeno. Puesto que detrás del fenómeno existe un fundamento ajeno a las potestades de la sensibilidad y el entendimiento, el nómeno, solo nos es posible acceder parcialmente a los objetos del mundo; lo que afirmamos como un conocimiento del mundo está en medio de dos polos opuestos: la cognitividad y lo *nouménico*. Conocemos entonces, lo que la *cosa en sí* ha *residuado* como ingrediente elemental de su constitución. A tales motivos, Kant ha insinuado que la autognosis es un camino que se recorre con menor dificultad si se lo pone en comparación del trayecto que conduce al conocimiento del mundo exterior. Parece que la filosofía clásica y precedente a él confirma su apreciación, pues como sostiene Cassirer:

[La especulación de la autognosis] *probó ser el punto arquimédico, el centro fijo e inmutable de todo pensamiento. Tampoco los pensadores más escépticos negaron la posibilidad y la necesidad del autoconocimiento. Desconfiaban de todos los principios generales concernientes a la naturaleza de las cosas, pero esta desconfianza se enderezaba a inaugurar nuevos y más seguros modos de investigación. En la historia de la filosofía del escepticismo ha sido, muy a menudo, el mero envés de un humanismo resuelto. Al negar y destruir la certeza objetiva del mundo exterior, el escéptico espera conducir todos los pensamientos del hombre hacia sí mismo.*⁴¹

Durante un largo periodo de la historia de las ideas, y esto pudiese ser sostenido incluso en el escepticismo y en el empirismo más radicales, así como en la epistemología kantiana, se consideró que la vuelta al hombre y su capacidad introspectiva eran la combinación óptima y suficiente para conquistar de una vez por todas la incógnita de su esencia y sus portentos hacía la libertad. Al no hallarse cosa alguna constatable en las representaciones sobre los objetos materiales más que los conceptos aplicados para su conocimiento, se infiere entonces que lo verdadero, lo sustancial, ha de patentizarse en la objetivación de lo intuido por medio de la cognición. Sin embargo, la adecuación cassireriana del problema antropológico es precisamente el descubrimiento de la insuficiencia de la introspección, y de la necesidad de la exteriorización del espíritu para saber sobre sí mismo.

⁴¹ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 17

Aquello que Kant sugirió como *remanente*, más no como fundamental de la metafísica de las costumbres, encarna ahora para la filosofía de lo simbólico el enigma de lo verdaderamente humano, esto si no se pierde de vista que el hombre, así como es inseparable de los dones de su inmanencia, es de la misma manera inseparable de todo fenómeno que lo perfila como *ciudadano del mundo*. Aún si pensamos que un infante desde su nacimiento posee ideas o categorías innatas y a partir de su innatismo se da a sí mismo un sistema de verdades sobre el mundo y logra así, diferenciar entre lo real y lo aparente, como habrían pensado Descartes o Leibniz, o damos crédito al caso contrario y afirmamos junto con Locke y Hume que el estado natural de la conciencia es similar a la imagen de una pizarra en blanco (*tabula rasa*) y que el conocimiento universal se adquiere relacionamente en la abstracción de los datos empíricos, de cualquier forma, sugiere el simbolismo que no podríamos desvincular al niño de las determinaciones naturales, lingüísticas, sociales y culturales que allí invariablemente han estado, previos a su nacimiento.

La antropología filosófica de Cassirer, como ciencia fundamental del proyecto de lo simbólico, cuestiona enérgicamente las premisas de la antropología pragmática de Kant en lo que refiere a la supresión de lo simbólico como parte esencial a la pregunta que intenta responder a *qué es el hombre*. Al presionar profundamente sobre la cuestión de lo que significa la esencia o sustancia de cualquier fenómeno, piénsese en las preguntas *cuál es la esencia del tiempo del espacio, qué es lo sustancial del conocimiento, de lo mundano o del hombre*, hallaremos que cualquier principio con el que se pretendan demostrar, proviene de un orden, un grado o un nivel. Así como hay un orden al que pertenecen las esencias del espacio y el tiempo orgánicos o en sentido originario y su principio es demostrado conforme a la ocurrencia de fenómenos materiales, habría para Cassirer una esencia de lo temporal y lo espacial conforme al orden del mundo humano, y su principio estaría demostrado al nivel de lo simbólico.

Pero, ¿podría afirmarse que el orden de lo originario o silvestre prima sobre el orden de lo humano? Entonces, ¿es posible sostener que el objeto de la antropología esencial prima sobre el objeto de la pragmática y por lo tanto, al hombre le es inherente en mayor medida lo que pueda decirse sobre él en el orden de la razón pura? Precisamente, en la apreciación

de los grados o niveles en los que se dice la *verdad* sobre algún fenómeno, entendida ésta como el sustrato de la posibilidad o la realidad de lo que aparece, o de lo contrario, pervive gracias al fundamento de la inmanencia subjetiva, motiva a la filosofía simbólica a cambiar el paradigma de los conceptos que ostentan el requisito de lo esencial: en lugar de describir los fenómenos según lo que pueda suponerse de su *esencia inamovible*, éstos tendrían que describirse según su *función*; esto es el sentido al que apunta una definición buscada o dada.

Cierto es que podría argumentarse que las dos clases de antropología que pueden derivarse de la filosofía kantiana, pertenecen a dos órdenes divergentes y responden a dos funciones distintas: lo que se afirma del hombre en sentido racional y lo que se afirma de este en sentido pragmático. Sin embargo, el hecho de que ciertos despliegues de lo simbólico y su orden irreductible a lo meramente empírico, como el teatro o la novela sean descartados como *conocimiento* provechoso de lo *sustancial* del sentido antropológico general de lo humano, a la antropología cassireriana le parece un asunto por lo menos, controvertible.

1.3 *Qué es el hombre* desde el punto de vista de la antropología simbólica.

Hemos advertido en la sección precedente que para Kant, el análisis de la naturaleza humana –en sentido pragmático– comienza sus acciones en la observación. El hecho de que la vista adquiriera un papel medianamente relevante en lo que concierne a una ciencia filosófica posible de lo humano, simboliza ya un cambio cultural y argumentativo notorio respecto de las primeras concepciones antropológicas encontradas en el socratismo y el platonismo. En todos y cada uno de los diálogos platónicos –socráticos– es posible cercar una descripción de lo que comprende un aspecto esencial del hombre, y el hecho de que la teoría platónica de la verdad se presente mediante diálogos no parece ser un asunto accidental. El habla y el intercambio de ideas como método para distinguir entre el mundo de lo transfigurable y el mundo de lo inmutable, entre lo aparente y lo verdadero, se sostiene sobre el supuesto de que en el *alma* humana, se resguarda la única vía *posible* para allanar el camino de lo verdadero, esto es, el proceder dialéctico.

El trayecto de la introspección socrática podría ser considerado como una forma primitiva de lo que siglos después, en la epistemología moderna, será conocido como una actitud crítica del pensamiento y de los juicios que estipula como conocimiento verdadero o

no del mundo. Pero en el caso de la teoría de la verdad socrática, si bien se anulan los contenidos materiales de los juicios como fracción de lo verdadero, pues la experiencia como facultad ha mostrado que lo único que prevalece en su objeto es el cambio y los conceptos empleados en la abstracción; lo que no se inhabilita es, precisamente, el valor de la cooperación entre individuos que interrogan y conversan entre sí para conseguir así, que la verdad oculta en el alma racional, emane. Puesto que la palabra es concebida como una manifestación real en el mundo empírico, pero que no pertenece al mundo como verdaderamente le pertenece al hombre, tanto Sócrates como Platón hubieron de considerarla como la entrada a las potestades del alma.

Y bien, ¿en qué sentido el postulado del alma como celadora de la verdad respecto del mundo de las apariencias se convierte en postulado antropológico? Ello es en el sentido que el propio método dialéctico demarca: pues, si la verdad solo puede hallarse en un movimiento hacia el interior del pensamiento, ha de suponerse que lo fundamental de la labor filosófica no podría ser el orden de lo empírico, pues lo empírico o lo que pueda conocerse del macrocosmos depende de la naturaleza de su antagónico, el microcosmos. El pensamiento socrático-platónico podría sintetizarse, por lo que ha mostrado el recurso dialogal, con la siguiente frase: primero el hombre y después, quizás, el mundo. Desde este punto de vista, podríamos incluso considerar que en el pensamiento socrático se bosqueja un apremio de lo antropológico, lo moral y lo cultural pero solo bajo el resguardo de la inmanencia. Esto puede demostrarse en lo enseñado por Platón a través de la *apología socrática*, justo en el momento en que intenta, por medio del recurso de la persuasión, justificar la primacía del conocimiento del hombre conforme a su virtud:

*Toda mi ocupación es trabajar para persuadirlos, jóvenes y viejos, que antes que el cuidado del cuerpo y de las riquezas, antes que cualquier otro cuidado, es el del alma y de su perfeccionamiento; pero no me canso de decirlos que la virtud no viene de las riquezas, sino, por el contrario, que las riquezas vienen de la virtud y que es de aquí de donde nacen todos los demás bienes públicos y particulares.*⁴²

⁴² Platón. *Diálogos, Apología de Sócrates*. Panamericana Editorial. Bogotá, Colombia. 2011. P. 23

Parece que el *fin* de la antropología socrática es verdaderamente el de ser un móvil que conduce hacia el ámbito de lo moral. La labor por responder a *qué es el hombre* en realidad responde a un propósito mayor, esto es, el escrutinio por la virtud. Debemos insistir sobre el hecho que hace imposible justificar lo virtuoso en lo que respecta al dominio de los comportamientos o conductas del hombre, como diría Kant, en sentido pragmático. Pues lo que la experiencia muestra de la conducta humana desde el fundamento de lo empírico, es que tal es por principio egoísta, selectiva, circunstancial y en general, pasional. Justo porque el *buen obrar* es contrario al obrar circunstancial, su fundamento debe hallarse más allá de las fronteras de aquello que excita las pasiones. ¿Habría poder humano *más virtuoso* que aquel que le concede no la vista, ni el gusto, sino la palabra como entrada al ser del hombre, garantizándole así su verdadera naturaleza y un obrar con independencia de lo contingente, lo natural? Así pues, se comprende que *nada* de lo que se origine o provenga de los sentidos constataría lo que el hombre es en esencia; la sensoriedad y cualquier acto que se justifique en ella tan solo corroboraría el dominio orgánico del que forma parte junto con los demás seres existentes, este es, el reino animal.

Sobre lo sustancial del hombre, encontramos en Kant un proceder y una justificación similares a la teoría platónica-socrática; el hecho de que éste tenga la facultad, en contraste con las capacidades de otros seres vivos, de interrogar al mundo e interrogarse sobre sí mismo ha de *simbolizar* no solo una disparidad general de *especies*, sino también una notoria diferencia cognitiva y moral, y tales sólo podrían ser proyectadas en la introspección, como elemento fundamentalmente distinto de nuestra naturaleza animal. No obstante, lo hemos afirmado, si el proceder crítico encuentra su punto más álgido en la filosofía kantiana se debe a la distinción de facultades según las cuales es posible dar forma y unidad a aquello que conforma o no, el ámbito de nuestras representaciones. Es así como el prusiano afirma la imposibilidad de otorgar una forma y una unidad al complejo de nuestras representaciones en sentido social y cultural; *nada* que provenga de la razón pura o de los conceptos de la inmanencia puede describir los comportamientos humanos y conducir la vida que una sociedad formada *debe preferir* vivir.

Comenzábamos la presente sección afirmando: *El hecho de que la vista adquiriera un papel medianamente relevante en lo que concierne a una ciencia filosófica posible de lo*

humano, simboliza ya un cambio cultural y argumentativo notorio respecto de las primeras concepciones antropológicas (...), y esto un cambio argumentativo en la medida en que, siguiendo el curso de la epistemología kantiana, comprendamos que aquello que habría pertenecido el vasto campo de la pureza racional para Platón, el conocimiento del ser de la naturaleza, el conocimiento del alma y sus ideas perfectas entorno a las matemáticas y la geometría, lo antropológico, la moral y la virtud, la política, lo social y la cultura; después del profundo análisis por vía del método crítico-trascendental, no conforma en lo más mínimo, ni el mismo sentido, a las potestades de la razón pura kantiana. Desde la perspectiva del filósofo de Königsberg y en la jurisdicción del trascendentalismo, lo que habría bosquejado Platón fue antes bien un itinerario pragmático malamente justificado en la pureza de la inmanencia de la razón, pues el uso práctico de la razón no persigue ningún bienestar fuera de sí mismo. Por otra parte, representa un cambio cultural si comprendemos que la resignificación de los conceptos entre un periodo de pensamiento y otro se justifica a la luz de símbolos que de la misma forma, se han descubierto, renovado e incluso, el cambio se justifica a la luz de nuevos símbolos creados.

Para nuestro autor, el problema fundamental de la antropología contemporánea no se basa en las herramientas o métodos que se han empleado en torno a su objeto de estudio, ni tampoco se deriva de lo contextual o lo accidental de las circunstancias bajo las que el hombre ha intentado ser exhibido; aquí conviene agregar que una de las máximas de la antropología cassireriana es, precisamente, que todo lo que es posible decir acerca del hombre es ya un indicio de su naturaleza. Y, ¿de qué clase de naturaleza hablamos? Nos referimos a una naturaleza que puede motivarse en distintas direcciones, una naturaleza que proyecta su conocimiento sobre el hombre y el mundo que le circunda mediante su comprensión simbólica.

Para Cassirer, es Max Scheler quién da cuenta de la preocupante situación en la que se hallaba la antropología de su tiempo. Ambos coincidían en que el problema se legaría a todo desarrollo antropológico ulterior por la falta de comunicación y acuerdos entre las ciencias o las unidades de sentido a las que atañe cualquier fenómeno relacionado con lo humano. Desde este punto de vista, la antropología ha de convertirse en una disciplina unificadora de los múltiples sentidos que el espíritu humano simboliza de acuerdo con

alguna u otra forma para conocerse a sí mismo. La antropología comete un error al creerse inquisidora de la validez o invalidez de una perspectiva o discurso antropológico, pues no ha de determinar qué clase de concepción simbólica es más inherente al hombre que otra; su camino comienza a iluminarse en tanto comprende que su labor es vincular todo desarrollo simbólico al orden que le pertenece.

*En ningún otro periodo del conocimiento humano –dice Scheler– el hombre se hizo tan problemático para sí mismo como en nuestros días. Disponemos de una antropología científica, otra filosófica y otra teológica que se ignoran entre sí. No poseemos, por consiguiente, una idea clara y consistente del hombre. [Cassirer agrega después]: Ninguna edad anterior se halló en una situación tan favorable en lo que respecta a las fuentes de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. La psicología, la etnología, la antropología y la historia han establecido un asombroso bagaje de hechos extraordinariamente rico y en crecimiento constante. (...) Sin embargo, no parece que hallamos encontrado el método para dominar y organizar este material. Comparado con nuestra abundancia, el pasado puede parecer verdaderamente pobre, pero nuestra riqueza de hechos no es necesariamente una riqueza de pensamiento. A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guie por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual.*⁴³

Somos testigos de la forma en la que comienza a erigirse la empresa cassireriana y el fin hacia el que se dirige: su filosofía aspira a convertirse en ese sistema conceptual que regrese al hombre la oportunidad de conocerse a sí mismo, por medio de los hechos y los juicios que por derecho le pertenecen, pues él mismo los ha creado o, en su defecto, los ha simbolizado. La filosofía simbólica abandona la idea que fomenta el hallazgo de lo exclusivamente humano como antítesis de la organicidad del mundo, y recoge de los vestigios que la filosofía ha dejado tras su paso acelerado en la naturaleza, sus fuentes

⁴³ Ibid. *Antropología filosófica*. Págs. 53-54

principales para postular que la verdadera unidad del conocimiento no podría consistir en la especificación de las *sustancias* como si una sola realidad –para el caso de la especulación filosófica, nos referimos a realidad metafísica– pudiese ostentar el sentido o mejor dicho, los sentidos de lo verdadero.

Que una sola realidad, homogénea e imperturbable, no sea capaz de sostener el complejo entramado de las múltiples significaciones y esquemas que puede adquirir un solo fenómeno, es una conceptualización que Cassirer acoge del orden de lo biológico para después darle un giro antropológico y simbólico. Del trabajo de Johann von Uexkül y su teoría de la *anatomía comparada*, colige lo que más tarde propondrá como una definición preliminar y alterna de lo que el hombre es en el sentido más general de todos: el hombre es un animal que posee un sistema simbólico. En todas partes de esta investigación se ha hablado del símbolo sin verdaderamente ofrecer una definición sistemática o conceptual del mismo, pero ello solo ha sido en *función* argumentativa, pues sí hemos de enfrentarnos a la renovación de la pregunta y la respuesta a *qué es el hombre*, la explicitación de lo simbólico no puede retrasarse por más tiempo.

Decíamos que Uexküll es un paso obligado en la comprensión de la antropología simbólica cassireriana. Quizá, la deuda de Cassirer con el sistema crítico trascendental de Kant pueda compararse a lo que la filosofía de las formas simbólicas debe a la anatomía comparada de Uexkül. En la figura de Uexküll, nuestro autor contempla el desarrollo de la función unificadora del pensamiento y confirma lo provechoso que puede resultar el hecho de compartir las generosidades de un sistema de verdad aparentemente monádico con otro sistema que se enfrenta al mismo problema, sin importar la divergencia metódica y las distintas conclusiones a las que arribe cada uno. El proceder de Uexküll es científico-experimental, pero la justificación y el discurso que integra las formas conceptuales de sus descubrimientos es meramente filosófica. En lo que sigue se explicara por qué ello es así.

Sin creer ni suponer la superioridad de especies, el biólogo afirmaba que para comprender las macroestructuras del mundo natural, incluyendo a la macroestructura que el hombre es por sí mismo en comparación a organismos con menor cantidad de funciones en sus sistemas evolutivos, la ciencia no tendría más remedio que primero avocarse al análisis de aquello que aparece más próximo a su capacidad de observación y deducción, esto es, el

microcosmos. Puesto que la observación humana posee un rango de alcance realmente limitado, gran parte de lo que se afirma de la naturaleza de lo macro tendrá un origen más que experimental, en lo reflexivo.

De cualquier forma, el propósito de indagar sobre la estructura de los organismos animales, tomando en cuenta que ninguno es idéntico a otro desde la perspectiva biológica, consiste en determinar las causas y los modos claramente diferenciados de sus comportamientos, asunto que indicaría igualmente la existencia de un mundo o de una realidad con experiencias propias y en distintos grados para cada organismo. Ningún comportamiento animal podría estar desasociado de su estructura anatómica o de su composición genética, y la clave para comprender este misterio de la naturaleza se halla en el proceso de adaptación que todos los seres vivos hemos desarrollado para poder subsistir en tales o cuales condiciones del mundo natural. Y en palabras de Cassirer interpretando a Uexküll, el proceso de adaptación y los sistemas anatómicos que lo hacen posible, se definen de la siguiente manera:

Un estudio minucioso de la estructura del cuerpo animal, del número, cualidad y distribución de los diversos órganos de los sentidos y de las condiciones del sistema nervioso, nos proporciona una imagen perfecta del mundo interno y externo del organismo. (...) Cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago sino enteramente coordinado con su ambiente. A tenor de su estructura anatómica posee un determinado sistema "receptor" y un determinado sistema "efector." (...) El receptor por el cual una especie biológica recibe los estímulos externos y el efector por el cual reacciona ante los mismos se hallan siempre estrechamente entrelazados. Son eslabones de una misma cadena, que es descrita por Uexküll como "círculo funcional"⁴⁴

Cómo se infiere gracias a la cita anterior, el denominado círculo funcional de Uexküll sirve para esquematizar sintéticamente un proceso según el cual, durante muchos años atrás en la historia de lo biológico, la naturaleza inorgánica y los organismos biológicos interactúan y perpetúan el curso habitual de la existencia: los animales recibimos estímulos

⁴⁴ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 63

del exterior y mostramos no ser indiferentes a ellos, de hecho nos *movemos* y *hacemos* algo con y por los mismos; si esto no fuese así, ninguna especie habría alcanzado el nivel evolutivo que ha ostentado hasta su última forma. Es como si la naturaleza hubiese compensado su incomprensibilidad dotando a los seres vivos de la capacidad de adaptación a sus circunstancias. El sistema efector es quizá el más complejo de explicar y comprender debido a que en éste se demostraría que objetivamente, la realidad se expresa en grados, en niveles.

El descubrimiento del sistema efector tiene serias consecuencias para la antropología filosófica; pues ahora cobra un sentido biológico y no sólo moral la creencia de la sabiduría práctica general que afirma: son los actos los que definen la naturaleza *esencial* del hombre. ¡La biología está de acuerdo! Y hay un círculo funcional que lo corrobora. Pero el caso inverso es totalmente cierto para el biólogo: el proceder científico se ve atravesado por nociones filosóficas de la existencia en tanto que descubre que la experiencia del mundo no es la misma para cada organismo, y las funciones efectoras de los seres vivos no pueden explicarse si no es a través de significaciones, cada una de ellas igualmente distintas entre sí.

La forma en la que Cassirer transfirió las nociones obtenidas del proyecto biológico y filosófico de Uexküll al curso de su pensamiento, aquel que precisamente dio origen al principio *especulativo* en sentido empírico de su antropología simbólica, pues se compone por un giro del microcosmos al macrocosmos, fue por medio de un análisis hacia el cúmulo de realidades generadas por la dimensión funcional del hombre, esto en sentido *cualitativo*. La adaptación del hombre hacia el universo físico no ha de recogerse exclusivamente en los *signos* de su existencia, pues ello sería un reduccionismo a la anatomía del hombre y tan sólo representa su naturaleza comparada con otros círculos funcionales en sentido *cuantitativo*. En su generalidad, Cassirer comprende por *signo* el medio por el que se expresan las necesidades biológicas de cualquier organismo vivo y se relacionan con el mundo inorgánico a través de la constante satisfacción de las mismas.

Signo es por lo tanto, el despliegue de todos nuestros apetitos y pulsiones vinculados a la forma de su adaptación con la naturaleza inorgánica. Así, por ejemplo, una necesidad biológica tan básica como dormir, en el caso de ciertos organismos y en función de su

anatomía comparada, encuentra el signo de su satisfacción durante la noche. A propósito de la noche y la forma en la que el círculo funcional del hombre interactúa con el mundo, esto es, a través de determinaciones recíprocas, hallamos que no solo ha tenido una significación estimulante y proveedora del sueño, sino de la misma manera tiene un lugar de significación concerniente al múltiple plexo de las dimensiones de lo cultural. Desde el mito y la religión, hasta la filosofía y el arte, la noche se ha transfigurado en su significación básica para complementar ahora una realidad simbólica.

Es de esa forma que aparece una primera precisión del concepto de símbolo en la filosofía cassireriana: como transfiguración, como proceso, como multiplicidad y a la vez, como unidad. Afirma Cassirer que de no ser por el símbolo “(...) *la vida de un hombre sería la de los prisioneros en la caverna de Platón (...)*”⁴⁵; y su frase, es verdaderamente sugestiva si se nos pone al mismo nivel que los otros animales por medio del signo y después, se nos compara con otros seres al nivel de lo simbólico. El filósofo de Marburgo considera que la creación de símbolos se debe a una concordancia entre el sistema funcional del hombre con la forma en la que ha conseguido adaptarse no solo a su mundo natural, sino también a su mundo racional y social. Afirma que el sistema simbólico es el eslabón que conecta a la capacidad receptiva con la capacidad efectora; ello explica la forma en la que el hombre se ha dado a sí mismo una serie de realidades más complejas que cualquier otro organismo. Al carecer de un sistema simbólico complejo, los demás seres con los que compartimos el universo de lo físico suelen efectuar sus necesidades con celeridad, la forma en la que actúan según los estímulos que reciben, utilizando la terminología de Uexküll, es directa y precisa, pero en el hombre, sostiene Cassirer:

(...) la respuesta es demorada, es interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. A primera vista semejante demora podría parecer una ventaja bastante equivoca; algunos filósofos han puesto sobre aviso al hombre acerca de este pretendido proceso. El hombre que medita, dice Rousseau, “es un animal depravado”: sobrepasar los límites de la vida orgánica no representa una mejora de la naturaleza humana sino su

⁴⁵ Ibid. *Antropología simbólica*. P. 86

*deterioro. Sin embargo, ya no hay salida de esta reversión del orden de lo natural [y adaptativo del hombre].*⁴⁶

Puesto que la facultad simbólica es vista como un proceso de adaptación del hombre, un método que desarrolló en vista de su evolución y de los estímulos que recibió –y continúa recibiendo– desde el exterior, sea este proceso depravado o no, confrontar su propia existencia y el entramado de vivencias que componen su ser es un acto que genera el compromiso de establecer una unidad para cada forma simbólica que ha creado a la luz, no de una necesidad meramente anatómica, sino también espiritual. El ahora *animal simbólico* no es una refutación a las nociones filosóficas del hombre precedentes como *animal político*, *animal que desea conocer*, *animal racional* o *animal metafísico*; antes bien, es una ampliación que marca la insuficiencia de los conceptos para determinar lo naturalmente humano. Y en sí misma la noción animal simbólico es una unidad de sentido capaz de fundamentar las múltiples formas simbólicas que originaron precisamente aquella simbología entorno al hombre. Cada una de las nociones clásicas de la filosofía del *ser* del hombre se han meditado en función de la apertura de un universo simbolizado en específico: el universo político, gnoseológico y epistemológico, moral o metafísico. Lo que ahora nos ofrece Cassirer es la entrada al universo simbólico que perfila, precisamente, la aparición de la civilización y la cultura.

⁴⁶ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 58

Capítulo II:

Los *tres* problemas fundamentales de la filosofía de las formas simbólicas a propósito del postulado del *animal simbólico*

2.1 La noción de *espíritu* como fundamento de la antropología filosófica y el *reconocimiento universal* de las formas simbólicas

La morfología compuesta del símbolo da propósito y estructura a la filosofía de Cassirer, quien en sentido general contempla su propio sistema como: *la estructura y organización de la “imagen teórica del mundo”*.⁴⁷ Así como el símbolo se integra por los dos elementos fundamentales en los que el mundo y la vida se manifiestan, realidad sensible o signo por un lado y significación, interpretación o sentido por el otro, y ello no figura un dualismo incomunicado, tan solo lo hace en el lugar se origen o de su orden, una filosofía de los simbólico ha de ceñirse –justo como su objeto lo hace– a ser una unidad que contemple a la par de la experiencia humana la imagen y el concepto, lo empírico y lo racional simbólico, lo teórico y lo práctico.

Así como en el asunto del conocimiento, en el criticismo se presenta la dificultad de la comunicación entre la espontaneidad del entendimiento y la recepción de la sensibilidad para la efectiva generación de un conocimiento, y Kant halla su resolución en la imaginación como una facultad *esquemmatizadora* para el entendimiento y representativa para la sensibilidad; uno de los problemas fundamentales y también críticos para el simbolismo es descubrir el puente que conecta y sintetiza a la facultad simbólica con lo simbólico que hay en el mundo de sus experiencias sensibles significativas, o dicho en otros términos: busca aquello que conecta al hombre con su cultura.

El hilo que teje la facultad imaginativa entre el entendimiento y la sensibilidad no se descubre hasta el análisis crítico-trascendental de las facultades; aún si no existe una meditación al respecto, para Kant, la función sintetizadora y conciliadora de la imaginación justifica la posibilidad del conocimiento del mundo en el orden de lo científico: en el uso cotidiano de nuestra cognición se difuminan las tensiones entre la representación de los objetos y los conceptos que empleamos para su descripción. Tal es el grado de

⁴⁷ Ernst, Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas III, Fenomenología del reconocimiento*. Fondo de cultura económica. Ciudad de México, México. 1998 P. 3

evanescencia al que consigue llegar la imaginación que ahora parece comprensible que tanto el racionalismo como el empirismo puros, no consiguieran ampliar su objeto especulativo al centrarse en un solo elemento del aparato que conforma el conocimiento. Pero en lo que toca a la filosofía de las formas simbólicas y al problema del enlazamiento entre la inmanencia del ser humano y la exterioridad de la cultura, este no se halla, en sentido estricto en una facultad cognitiva y en el de su posibilidad; la clave para ubicar aquello que posibilita la concatenación entre lo intrínseco y lo extrínseco se orienta con la noción y con el método que Cassirer extrae de Hegel y su fenomenología del espíritu.

Tanto en Hegel como en la recepción cassireriana del término *espíritu*, en la búsqueda de su comprensión, no podemos pretender encontrar en ella una transversalidad con lo teológico o con la religiosidad; no es un término que se preste a la especulación de los atributos o perfecciones de Dios, ni tampoco se dispone como la contraparte del cuerpo en sentido cristiano. Ello no al menos desde el punto de vista de la fenomenología y el problema que intenta vincular la multiplicidad de las cosas con la unidad del ser. Sobre la concepción de espíritu que ha engendrado, en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel nos dice:

*LA RAZÓN es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad [Realität] y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma. El devenir del espíritu era presentado por el movimiento inmediatamente anterior, en el que el objeto de la consciencia, la pura categoría, se elevaba al concepto de la razón. En la razón observadora, esta pura unidad del yo y del ser, del ser para sí y del ser en sí, se determina como el en sí o como el ser. Y la consciencia de la razón se encuentra. Pero la verdad del observar es más bien la superación de este instinto del encontrar inmediato, de este ser allí carente de consciencia de dicha verdad.*⁴⁸

La clave para penetrar en la definición hegeliana de espíritu se ubica en el concepto de *devenir*, el cual ha de añadirse los complementos: *de sí*, *en sí* y el *para sí*; pues este

⁴⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México, México. 2015. P. 259

devenir comprende el movimiento de un ser racional que con el fin de reconocer su manifestación en el mundo y saber sobre sí mismo, excede sus limitaciones consustanciales y categoriales para arribar así, al reconocimiento de sí mismo por medio de su realidad. Sin el *devenir* y el movimiento que efectúa en el ámbito de todo lo real, no parece ser posible comprender al espíritu hegeliano, pues la capacidad de excederse a sí mismo para reconocerse lo define ya en un nivel primario pero absoluto: no es un ente fijo que pueda encontrárselo en la sola representación o en el discurrir de la razón pura; su despliegue convoca la necesidad de referirse al exterior para hilvanar su naturaleza, esto hace de sus actos su correlato inseparable. En pocas palabras: el espíritu es la conciencia *de sí* mismo en concordancia con su actividad.

El espíritu entonces, no ostenta tanto una facultad de conocimiento específica como de hecho ostenta, una capacidad humana general de reconocerse a sí mismo según los logros y actividades de su conciencia; cuestión que nos conduce a afirmar que el hombre como ser dotado de una condición espiritual, y tal condición, al estar caracterizada como devenir y actividad, no es una realidad dada e inmutable de una vez y por siempre, sino que se constituye a la par del despliegue de sus actos; es por medio de su realización que logra componerse una realidad efectiva, y solo en el seno de dicha realidad se podrá afirmar lo que el hombre es.

Por todas partes pueden verse los incesantes intentos del espíritu por construirse a sí mismo; y sobre ello, después de aprehender su constitución y contemplar sus contenidos empíricos objetivados, logra saber sobre sí mismo en sentido objetivo y universal; su proceso ha de realizarse con lentitud, el desarrollo de la *historia universal* es quizás la prueba más contundente de que el espíritu se despliega progresivamente, pero sus pasos serán firmes mientras contemple su fin y avance con éste hasta su auténtica forma, esto es, lo absoluto. Pero el descubrimiento del absoluto, o mejor dicho, la contemplación de su manifestación en el *todo real*, solicita de un *método* en el pensamiento que evite fomentar los errores que Hegel encuentra en procedimientos filosóficos anteriores; principalmente en aquellos que se basan en la autonomía de una facultad pura, lógica o deductiva para el postulado de la *verdad* o la *significación* de los hechos o acontecimientos, pues para llegar

a la certeza y el reconocimiento de sí, el espíritu requiere de la exteriorización y el *extrañamiento* de sí.

Encontramos la necesidad del espíritu por el extrañamiento de sí bajo la siguiente formulación hegeliana: *Lo conocido en términos generales, precisamente por ser conocido, no es reconocido.*⁴⁹ Y ello contempla una actividad distintiva del espíritu: el reconocimiento de sí mediante sus formas objetivadas en la realidad sensible, que para el filósofo no es tanto un *factum* del conocimiento científico sobre el mundo como de hecho es un reconocimiento de las formas espirituales imperantes sobre el mundo. El supuesto que ve nacer a la *fenomenología* hegeliana del espíritu, es que el mundo está conformado por un *momento* o un despliegue del espíritu; así que atenerse exclusivamente a la significación de los hechos por medio de la descripción de lo *acaecido* en sentido histórico, progresivo y continuo, es una forma de vincular al pensamiento con su propia obra, la cual, no ha podido reconocer por ser lo conocido o creado por sí mismo.

Sobre la estructura de la fenomenología hegeliana, Cassirer encuentra una base para definir el proceso de pensamiento que lo guía hasta las formas simbólicas y como tal, la fenomenología –al igual que el trascendentalismo, pues de hecho considera que la empresa hegeliana y el movimiento de inversión que realiza hacia el *sí mismo* convoca el sentido de lo *posible a priori*– dota al simbolismo de su actividad fundamental: el reconocimiento de lo *uno* en el *otro*, y del *otro* en el *uno espiritual*.

*Cuando hablo de una “fenomenología del conocimiento” no me uno a la terminología moderna, sino que me remonto al significado fundamental de la “fenomenología” que Hegel estableció, fundamentó sistemáticamente y justificó. Para Hegel la fenomenología se convierte en el supuesto fundamental del conocimiento filosófico, puesto que a éste le impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales, y porque, según Hegel, esta totalidad sólo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra.*⁵⁰

⁴⁹ Ibid. *Fenomenología del espíritu*. P. 23

⁵⁰ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas III, Fenomenología del reconocimiento*. P. 8

Desde la óptica cassireriana, el concepto hegeliano de espíritu responde a una necesidad concerniente a dos ámbitos del desarrollo teórico y pictórico del mundo: en tanto al conocimiento propicia una apertura hacia las experiencias humanas que requieren de una forma universal para cobrar sentido o significación; pues allí donde no alcanza ha llegar la dirección de lo racional, como la observación y la interpretación de las cosas que componen y dirigen nuestras vivencias singulares, la noción de espíritu simboliza su unidad posible en lo que demarca el dominio del sentido. Por ello, afirma Cassirer: *La llave que está destinada a abrir las puertas del conocimiento debe ser comprendida también en su estructura; el saber teórico debe ser comprendido en su “estructura significativa”*.⁵¹

Respecto al ámbito pictórico del mundo, aquello que Cassirer denomina la imagen del mundo en el que suceden nuestras vivencias, el espíritu asegura que cada estímulo recibido desde el exterior resulte beneficioso y valioso para el desarrollo personal y para el progreso de la civilización. *Desarrollo y progreso* son nociones que instan el movimiento propio del espíritu, he ahí la noción vitalista del devenir, y tal movimiento no puede efectuarse sin el círculo motivacional que le proviene de la realidad; solo la realidad y sus múltiples componentes objetivos son capaces de actualizar al espíritu en su búsqueda por la definición y el reconocimiento de sí. Por ello, debe apropiarse de cada sensación e impresión extraña para después plantearse conscientemente, a cada momento, las vías de su perfeccionamiento.

Para la filosofía de las formas simbólicas, la capacidad simbólica es indisociable de la función espiritual que ofrece el hegelianismo. Recordemos que lo funcional es una categoría del lenguaje o de la expresión en general que Cassirer emplea para sustituir el sentido *sustancial* de los conceptos por un sentido referencial y pragmático. Puesto que el símbolo se funda entre lo sensible y el pensamiento, y ello significa que el símbolo esta confeccionado por la forma de la inmanencia y el contenido de lo real, aquello que sea posible expresar sobre los símbolos del mundo reclama ser descrito en el sentido de su unidad, esto es, en referencia a su composición y bajo esa medida en función de su fin (*Telos*).

⁵¹ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas III, Fenomenología del reconocimiento*. P. 15

Si seguimos el ritmo de la argumentación hegeliana reconoceremos el motivo por el que el espíritu es el puente que conecta al hombre con su cultura, y esto en el sentido más singular posible, es decir, en el nivel en el que cada individuo vive su realidad. El movimiento del espíritu no es otra cosa que la oscilación entre lo propio y lo ajeno, el concepto y su referencia material, el símbolo y el signo, en pocas palabras: es el desplazamiento entre la afirmación (el *yo*), la contradicción (los estímulos del mundo) y la síntesis (el símbolo y la anulación de la diferencia entre ambas naturalezas). Puesto que el espíritu no *es* hasta que se reconoce en su proceso y su obra, el hombre como ser espiritual y animal simbólico, en la búsqueda del conocimiento de sí o en el intento por definirse unitariamente, es capaz de atenuar la atención entre su singularidad y la objetividad del mundo para comprender que su naturaleza es el acompañamiento perpetuo entre sus tendencias y su racionalidad simbólica y las disposiciones de aquello que ha roto con el flujo natural de su círculo funcional primitivo: la cultura.

Pero si dimensionamos el problema del hombre y hallamos su sistematicidad en una disciplina tal como la antropología, ésta ha de aclararse en su objetivo para dar cuenta que las experiencias singulares de cada individuo descubriéndose a sí mismo, no son de su incumbencia si lo que aspira es rendir todos sus esfuerzos en la exigencia del pensamiento; esto es, la universalidad de los conceptos. Para Cassirer, la filosofía se ha tratado en todo momento de la exigencia de universalidad, y al decreto de la universalidad se le arregla de mejor manera la actividad del reconocimiento. Así que la antropología simbólica trate el descubrimiento de la naturaleza del hombre en el reconocimiento de cada forma simbólica de la vida del espíritu, que en lo general se sostiene por la unidad objetiva y universal que la cultura les otorga.

2.2 El mito, la ciencia y la filosofía como formas simbólicas

Todo aquello que encuentre la posibilidad de su objetividad, su expresión y fin en una unidad de sentido y contenido, es problema fundamental de la filosofía de las formas simbólicas. Precisamente por ser cada unidad de sentido una *supraestructura* simbólica, compuesta a la vez por el encadenamiento de múltiples signos y símbolos que encuentran cohesión en su aparato teórico y pictórico y consecuentemente, formal; esta obtiene un

lugar como asunto sistemático de la simbología cassireriana. Este hecho hace comprensible que el sistema simbólico se disponga a una multiplicidad de formas que no se reducen al problema del hombre de la antropología; pues si bien la filosofía simbólica no pierde de vista a la antropología como la forma *a priori* de su posibilidad, su despliegue da por sentado la naturaleza simbólica del hombre y continúa penetrando en otros fines de lo simbólico que superan el tejido de la antropología. Así nos lo hace saber el de Marburgo:

Desde este punto de vista, la Filosofía de las formas simbólicas no es más que el intento de asignar a cada una de ellas el índice de refracción determinado que especifica y peculiarmente les corresponde. La filosofía de las formas simbólicas quiere conocer la naturaleza específica de los distintos medios de refracción; quiere comprender cada uno de ellos en cuanto a su composición y en cuanto a las leyes de su estructura.⁵²

En lo que toca a la presente sección, abordamos las formas del mito, la ciencia y la filosofía con un propósito distinto que aquel que persigue la antropología en sentido general. Mientras que la antropología los plantea en el estrechamiento de lo que puede reconocerse en sus formas como orgánicamente espiritual, desde el punto de vista del simbolismo son analizadas como las unidades simbólicas que han dado origen a la forma simbólica por excelencia: la cultura. Es cierto que la antropología cassireriana –autorizada por su dimensión espiritual y simbólica– comprende como un fin propio a la cultura; pero tal fin en realidad tiene la caracterización de un *medio* si se toma en cuenta que no le corresponde un *saber* de lo cultural como objetivamente le concierne un *reconocimiento* de lo humano en las formas de su devenir. El sistema general de la filosofía simbólica es propiamente, el conocimiento de dichas formas a la luz del fin que consiguen por sí misma, en un lugar distante de la realización del espíritu singular y en la conformación de la vida para todos los individuos en común. La significación espiritual que se busca en el conocimiento de las formas simbólicas no es, por lo tanto, en función de su autorreconocimiento sino en referencia al espíritu de los pueblos, de la civilización y de sus cuantiosas expresiones culturales.

⁵² Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas III, Fenomenología del reconocimiento*. P. 11

Partimos con la superestructura simbólica que se conforma alrededor del concepto del mito. El simple hecho de afirmar que al pensamiento mítico se le arregla una estructura como a cualquier otro fenómeno insertado en el campo del conocimiento formal, puede resultar un acto arriesgado si tenemos presente que la perspectiva sobre su naturaleza irracional e inconexa con lo mostrado en la realidad efectiva, fue modificada apenas a mitades del siglo XX gracias a pensadores como Levi-Strauss, Hübner y por supuesto, Cassirer. Uniéndose a la visión platónica sobre el mundo de lo humano, sostiene que solo a través del desarrollo una teoría del Estado se patentiza el fin último de una filosofía que intenta descubrir lo propio de la naturaleza humana y el orden al que pertenece en el universo. Sin embargo, afirma nuestro autor: *la vida política no es, (...) la forma única de una existencia humana en común. En la historia del género humano del Estado, en su forma actual, es un producto tardío del proceso de civilización.*⁵³ Ello admite que formas simbólicas previas a la constitución del Estado y su teoría filosófica, sean descritas y consideradas como un intento igualmente satisfactorio de conseguir una suerte de organización social; pues el lenguaje por sí mismo, por muy primitivo que sea, el pensamiento mítico y el arte, aun en el despliegue de su sistematicidad y su estructura, no pueden deslindarse de su origen compartido y social. Enseguida se comprenderá el motivo.

Aquello que permite que Cassirer formule una *esquemática* para el pensamiento mítico, es precisamente su función imaginativa en tanto que trasfigura la representación material y lo convierte en símbolo, por un lado, y por el otro, en su función discursiva en tanto es verbalizado busca de su *universalización* y transmisión entre los miembros de una comunidad. Bajo esta estructura, el mito puede comprenderse como una expresión simbólica, más que pasiva y reproductiva, verdaderamente constitutiva del pensamiento en general; si preguntásemos por la posibilidad *a priori* del mito como Kant se pregunta por la posibilidad del conocimiento científico, advertiríamos que su composición, basada en un relato que presenta una secuencia de imágenes, nos indica la participación de facultades cognitivas en la forma unitaria del mito.

Cuando un fenómeno es expuesto bajo el foco de la trascendentalidad, y una forma simbólica por mero principio no puede ser analizada desde otra óptica, se le exige que

⁵³ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 126

muestre no solo su posibilidad sino también que indique el dominio de su validez y aplicación. Ello no habrá de confundirse con el estudio de las *categorías* del mito, aunque ellas mismas sean una fuente para la teoría del mito; sean estos cosmogónicos, antropogónicos e incluso escatológicos, desde el punto de vista transcendental preguntamos por lo que motiva su uso en sentido objetivo. Ya que el objeto al que se dirige cada clasificación del mito se colige de las esferas de los fenómenos psicológicos y de la subjetividad, ello podría ser un fin propio de una psicología simbólica y en su aplicación, podría vincularse con una sociología simbólica. A la filosofía simbólica se le arregla como un fin preferible: *descubrir un solo objeto o un solo motivo simple que contenga y comprenda a todos los demás, habrá alcanzado su meta y cumplido su tarea.*⁵⁴ Es decir, ahí donde ubiquemos en el mito la suma total de sus objetos y orientaciones particulares, se nos presentará la posibilidad de su sistematización y en consecuencia, se nos manifestará la posibilidad de desarrollar una teoría del pensamiento mítico como ingrediente constituyente del fenómeno cultural.

En vista de que el pensamiento científico y la forma de su expresión encajan de *mejor* manera con nuestros juicios analíticos y pragmáticos sobre la actualidad de nuestro mundo, parece ser un paso inevitable que la descripción de la forma mítica deba ser comparada con lo que disponemos de la forma discursiva de la ciencia. Esta última se enlaza con su forma universal a través de un proceso *simbolizante* bastante peculiar respecto a la naturaleza, esto es, el sentido del mundo que se abre a partir de la significación de nuestras experiencias sensibles conforme a leyes y fenómenos constantes. La ciencia se asegura a sí misma su objeto y la existencia del mismo a partir del desglose de las leyes que determina como el marco de ocurrencia invariable para cada fenómeno; de ahí se sigue que la *verdad* científica surja en los conceptos y por medio de ellos *denote* un mundo *natural*. Y aunque la ciencia no este exenta de su notación artificial por estar atravesada por una unidad simbólica, que en su caso es el símbolo de la necesidad frente a la contingencia, ello no tiende a ser reconocido por considerar que la unidad del mito es puramente artificial, como si no hubiese *algo* en el mito que detonase el mundo empírico y natural como de hecho lo hacen los principio newtonianos.

⁵⁴ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 144

Pero el mito, según lo que evoca su simbología, se refiere o se establece en función de la naturaleza casi en el mismo grado en el que lo hace cualquier disciplina que aborda el mundo por su *forma cognitiva* y *forma motivacional* en un sentido específico; afirmar lo contrario del mito sería suponer que sus fundadores ignoraban tanto la tesitura de sus percepciones, como el valor y el dominio de sus narraciones. Precisamente, la clasificación de los objetos del mito –el origen del mundo, de los pueblos y las civilizaciones, el origen del bien y del mal– sugiere que *el* objeto no subjetivo del mito es *la teorización de la imagen* que se ha captado sobre el mundo:

En cuanto forma cognoscitiva, le es esencial la tendencia a la unidad, al igual que ocurre con cualquier otro conocimiento. Si las entidades y poderes en que el mito vive han de ser dominables por la actividad del hombre, deben ellas acusar ya en sí mismas algunas determinaciones permanentes. Así pues, la primera coacción inmediata sensible y práctica que el hombre ejerce sobre las cosas de la naturaleza que lo rodean implica ya el primer germen de la idea de una necesidad teórica imperante en ellas. (...) La visión mítica del lenguaje avanza en la misma dirección en cuanto se eleva cada vez más de la intuición de la fuerza particular contenida en la palabra aislada y en la fórmula mágica singular, a la idea de una potencia universal que posee la palabra en cuanto tal, el «habla» como un todo.⁵⁵

Sucede que la función *mágica* del mito no se contradice con su función *teorizante*. Y a diferencia de la visión tradicional del mito, aquella que postula su naturaleza y su fin no coinciden con la programática científica, la filosofía de las formas simbólicas ha detectado que el dominio de la naturaleza y el dominio de sí, son aspiraciones y supuestos que comparten tanto el pensamiento mítico como el científico. Es evidente que existe una diferencia entre la función mítico-mágica y la función intelectual y semántica, pero tal distinción tiene mayor sentido si se les considera como partes integrales del fenómeno cultural y historia, que como unidades de sentido en sí mismas, en sus planteamientos y conceptos singulares. Hagamos el ejercicio: un defensor de lo mítico como forma de lo que constituye la esencia y verdad del mundo discute con un defensor de la ciencia y su

⁵⁵ Ernst, Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas I, El lenguaje*. Fondo de cultura económica. Ciudad de México, México. 2016. P. 67

lenguaje especializado como únicas vías para descubrir lo sustancial en la naturaleza. Ni al mito, ni a la ciencia les parece indiferente el mundo que ha despertado la maquinaria de sus impresiones y teorizaciones; ello les suministra un propósito y la multiplicidad de sus fenómenos se arregla en la unidad de sus conceptos. Sin embargo, ninguno está dispuesto a ceder su principio *simbolizante* subjetivo para acordar la huella objetiva que ha sido marcada en ambas formas simbólicas, como herederas de la actividad universal del espíritu. La ciencia y el mito, como abordajes monádicos del mundo solo pueden disputar por cuál de sus estructuras describe con mayor *validez* a la naturaleza; ambos coincidirán en que su mundo conceptual resulta de una síntesis entre la espontaneidad y la representación de los objetos, pero el mayor desacuerdo estará en la legitimidad de los conceptos. La visión científica apelaría, junto con Helmholtz:

*El proceso de nuestra comprensión con respecto a los fenómenos naturales es que tratamos de encontrar conceptos generales y leyes de la naturaleza. Las leyes de la naturaleza no son más que conceptos genéricos para los cambios de la naturaleza [...] Por esto, cuando no podemos reducir los fenómenos naturales a una ley [...] cesa la posibilidad de concebir tales fenómenos.*⁵⁶

Y quedaría estipulado que el universo simbólico conformado por la terminología de las leyes y la intelectualidad, es el ideal para la comprensión efectiva de los fenómenos naturales. Y en el polo opuesto, el defensor del mito como expresión de la auténtica esencia del mundo, se adherirá a Malinowski y dirá: *Para los partidarios de esta escuela –dice Malinowski– todo mito posee, como núcleo o realidad última, algún fenómeno natural, entretejido laboriosamente en una fábula a tal grado que, a veces, casi lo cubre y disimula por completo.*⁵⁷ Pero la disimulación de los fenómenos naturales en los conceptos no representa una desventaja frente al proceder científico en tanto se admita que la *necesidad* de teorizar las representaciones conduce precisamente a ello, a que el concepto gane terreno frente a la representación; la ciencia misma admite que ante la imposibilidad de captar un fenómeno según sus leyes formales de ocurrencia se tendrá que declarar la imposibilidad de conocer dicho suceso. Y ello concedería al universo simbólico emotivo creado por el

⁵⁶ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 400

⁵⁷ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 144

pensamiento mítico el ser una expresión tan válida como aquella que ostenta el pensamiento científico.

Sean los objetos del mundo amigables o desagradables, sean caóticos o armoniosos, como lo que simbolizan para el pensamiento mítico o bien, sean su materialidad y sus cambios patentizados por leyes universales y objetivas como símbolos de la ciencia; la disconformidad entre el universo simbólico mágico y el intelectual, solo halla una razón de ser o sentido a la luz de su aparición como unidades de significación en el fenómeno de la cultura. Si tomamos en cuenta que para el autor de las *formas simbólicas*, la cultura no simplemente *es*, sino que se *hace* y se construye a la vez que sus múltiples contenidos y unidades de sentido; tanto el mito como la ciencia, no como unidades simples y cerradas sino como *organón* de la configuración heterogénea y profusa del mundo de nuestras vivencias, han de encontrar en la cultura que ellos mismos han compuesto, su identidad, objetividad, tendencias y usos.

Hay un paso decisivo para toda expresión espiritual, incluidas las ciencias formales, si su finalidad es prolongar su sentido y actualizar sus progresos en la profundidad y disparidad de perspectivas sobre la naturaleza y su configuración. Para Cassirer, se trata de cada órgano del conocimiento *cobre* consciencia de su esfera simbólica y del proceder que a ella las condujo, y con ello presente pueden por fin tomar el lugar que en la cultura les pertenece. La creación de símbolos dentro de una cultura siempre ha estado en movimiento y lo estará hasta la última civilización que quede en pie; basta con contemplar los valores, conocimientos y actividades que han sido anulados y reemplazados por otros. Quedaría como tarea fundamental para cada labor simbólica rectificar su valor al aparecer en el escenario de la cultura; mientras que una filosofía de la cultura tendría que, como afirma nuestro autor, *tomar consciencia de su principio formativo fundamental*.⁵⁸

Quizá, una de las unidades simbólicas que mejor ha entendido su desarrollo en función de lo cultural ha sido la filosofía; aunque en ocasiones apenas y mencione el término. Desde su origen, la filosofía comprendió que solo por medio de la vinculación entre los unos con los otros, en la conversación y en la asamblea, era posible acreditar su unidad, su esencia, su valor y finalidad. En ocasiones, este flujo originario de la filosofía pudo verse

⁵⁸ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas I, El lenguaje*. P. 64

interrumpido por la crudeza del dogmatismo o bien, por el impulso de su contrario, el escepticismo. También hay formas de romper con el sistema simbólico en el que se hace posible el despliegue del pensamiento filosófico; o se elige desvincularse de los hechos y de la actividad creativa del espíritu mismo al deducir toda sustancia por medio del establecimiento de un *dogma*, o se decide reducir toda creación y toda sensación a un hecho fortuito, suprimiendo así la posibilidad de objetivar no solo al mundo, sino también nuestra propia naturaleza. El escepticismo ilimitado puede convertirnos en extraños y desconocidos para nosotros mismos.

El ejemplo por excelencia de una filosofía moderna que se comprometió con su designio cultural, según Cassirer, tendría que ser la filosofía de Rousseau; la cual es conocida por relacionar todo artificio humano con el orden de lo plenamente natural y originario. Y tal vinculación entre un orden y otro se hace –según la interpretación clásica– en función de mostrar el surgimiento de la civilización y la necesidad de un *contrato social* en vista de que el hombre ha *perdido* su categoría existencial primaria: el salvajismo. A través de la contraposición entre el salvajismo y el origen de la civilización, para el maestro de Marburgo, el filósofo francés pretendía, antes que encontrar la fuente de la desigualdad entre los hombres, responder a *qué es el hombre* en un sentido antropológico fundamental.

Puesto que extrae la categoría de salvajismo del orden natural, y lo proveniente en la naturaleza carece de cualidades *buenas* o *malas* en sentido formal, tan sólo *es* y actúa en armonía con aquello que es, hemos de suponer entonces que de su ser, se despliegue su *deber ser*; y sobre todo en el estado social, el *deber ser* del hombre gana terreno sobre el *ser* del hombre, quien ha de ceder el control de sí para garantizar la aparición y el desarrollo de la civilización. De ahí que Rousseau contraponga la dimensión emotiva y sentimental que por naturaleza posee el hombre a los *altos* valores de la *razón* y encuentre en los primeros, el fundamento orgánico de la libertad; pues como afirma Cassirer: *Lo verdaderamente permanente en la naturaleza humana no es un estado que haya poseído en alguna ocasión antes de abandonarlo, sino aquello para lo que existe y aquello hacia lo que tiende. No es una constante del ser, sino del deber ser.*⁵⁹ Para llegar a dicha conclusión de la filosofía rousseauiana, Cassirer se traslada de la interpretación histórica, física y

⁵⁹ Ernst, Cassirer. *Rousseau, Kant, Goethe*. Fondo de cultura económica. D.F, México. 2014. P.183

social para instalarse en las consecuencias meramente antropológicas del *estado de naturaleza* rousseauiano, para solo después continuar hacia una interpretación en lo que concierne al fenómeno de la cultura.

Tomando en cuenta que para Rousseau, los fines de la existencia humana desde el punto de vista de la civilización han de tender enteramente hacia el bien, ya no en el fundamento del orden natural sino en el entramado del contrato social, parece inevitable que Rousseau erija una crítica hacia los valores culturales elitistas que quebrantan el pacto pacifista previamente establecido. Donde la *Ilustración* ha simbolizado la marca del progreso y el perfeccionamiento de la civilización y la cultura, Rousseau contempla no solo el problema de la desigualdad entre los hombres sino también la posibilidad romántica de un regreso al orden natural y esencial del hombre. Es el mismo Rousseau quien se encarga de otorgar a su filosofía un lugar dentro del fenómeno de la cultura al descubrir y denunciar los símbolos en ésta que han formado su visión decadente e injusta de la misma; por ello, su antropología y posteriormente su ética, tienen un arreglo programático hacia la cultura.

En la opinión de Cassirer, la filosofía podría sobrevivir en tanto reconozca en la historia de su sentido cultural, la oportunidad de relevar sus antiguas consignas dogmáticas o escépticas que le hacían diferenciarse de otras expresiones simbólicas que como ha podido entreverse, no le estorban sino que le proporcionan materia *cualitativa* en la indagación de sus fenómenos y los problemas que de aquellos provengan. Los tiempos actuales y problemáticos de la cultura exigen de sistemas y esquemas que permitan elucidar la totalidad de su naturaleza y de sus propósitos; de ello depende la posibilidad de fundamentar, en el privilegio de la racionalidad simbólica, perspectivas que admitan toda clase de expresión que elogie la vida. Por hoy, la filosofía ha de cruzar los límites que creía infranqueables con cada ciencia que evoque la manifestación del espíritu y conforme una fracción simbólica de la sabiduría universal, por lo que ha de evitar, como sostiene Cassirer, el hecho de *confinar a las ciencias particulares a la obtención y recopilación de “hechos”, reservando a la filosofía la misión de investigar los “principios”*. [Pues] *Esta separación entre los “hechos” y la “teoría” se nos revela como una división puramente artificial; descoyunta y fragmenta el organismo del conocimiento.*⁶⁰ Y ello lo afirma, bajo

⁶⁰ Ibid. *Las ciencias de la cultura*. P.20

el supuesto de que ningún *hecho* se halla desvinculado de los órdenes y lenguajes simbólicos que lo configuran como un fenómeno propio de lo cultural, así como de su referencia simbólica en el mundo de su ocurrencia.

2.3 La cultura como unidad de lo múltiple en el *espíritu*

Punto por punto comenzó a perfilarse que una *crítica* de lo cultural, tal y como el concepto de crítica fue orientado por Kant, representa *el* problema fundamental de la filosofía de las formas simbólicas. El fenómeno de la cultura es tarea manifiesta del símbolo cassireriano toda vez que los resultados de la antropología simbólica indican que en nuestra naturaleza, se halla inscrita la posibilidad de configurarnos una realidad que dote de sentido nuestras vivencias y principalmente, hacia las experiencias de los fenómenos según las cuales afirmamos que tenemos un conocimiento sobre el mundo. Tal configuración de la realidad, o mejor dicho, de las múltiples significaciones con las que experimentamos la realidad, pueden expresarse y justificarse como partes ingredientes de una sola unidad, esta es, la cultura.

Se ha comentado que la filosofía de la cultura cassireriana se mantiene, en el tenor del trascendentalismo kantiano con la “forma” del conocimiento, en la “forma” de lo cultural.⁶¹ Ello tendríamos que admitirlo como tarea y objeto de la filosofía simbólica cassireriana, pero no estrictamente de la filosofía de la cultura cassireriana. En el simbolismo no se niega que los hechos particulares del fenómeno de la cultura en realidad sean, cada uno de ellos, una fracción constitutiva de la *gran* unidad que es la cultura. Pues el fenómeno mismo de lo cultural exige *para sí* desde las costumbres más singulares de un pueblo, como la lengua, la vestimenta y sus edificaciones, hasta sus obras y expresiones más objetivas como las míticas, artísticas, científicas y filosóficas. Sin embargo, el hecho de que no todo fenómeno es *símbolo* en el orden espiritual, sugiere que lo natural de una filosofía de las *formas simbólicas* es que emplee sus esfuerzos en determinar el camino de la universalización de tales para así, hallar el centro que las unifica y las instaure como expresión simbólica:

Pues si la totalidad de estas formas constituye verdaderamente una unidad sistemática, ello implica que el destino de cada una de ellas está íntimamente ligado al de las demás. Toda negación que se refiera a una de

⁶¹ Cfr. Sobrevilla, David. *Introducción a la filosofía de la cultura*.

*ellas tiene que hacerse extensiva a las demás directa o indirectamente; el aniquilamiento de uno de los miembros pone en peligro al todo, puesto que éste no está concebido como un mero agregado sino como una unidad orgánica espiritual.*⁶²

Por ello, el proyecto crítico kantiano interpretado, ampliado y proyectado por la filosofía de las formas simbólicas, tiene una doble partida que, para Cassirer, demostraría que el origen y la función del espíritu coinciden en un nivel constitutivo y autónomo: o puede ir desde el exterior hasta el interior, como puede venir desde el interior y hallar su concatenación con el exterior y llegar a las mismas conclusiones sobre la naturaleza humana y la realidad en la que vive su mundo espiritual. Son muchas las formas simbólicas y los métodos con los que se hace posible aproximarse al hombre y al ser unitario de sus conocimientos; la propia filosofía y la multiplicidad de concepciones sobre la existencia a partir de la heterogeneidad de sus principios –formales, ideales, trascendentales, materiales, empíricos, humanistas y románticos– son un ejemplo de que el espíritu reconoce su propio ser heterogéneo.

Tal heterogeneidad no se manifiesta ni a los sentidos, ni al pensamiento, como afirma Cassirer, *escuetamente*. Aún sin que conozcamos la historia de los fenómenos y todo el desarrollo teórico que hay detrás de estos, somos capaces de formarnos una imagen y perspectiva sobre los mismos; frente a lo desconocido cobra mayor fuerza nuestra necesidad de símbolo. Es más, la mayoría del tiempo vivimos o actuamos conforme a nuestras singulares representaciones del mundo sin ser ajenos al flujo natural de la vida compartida. He ahí un refuerzo positivo de la actividad libre y creadora del espíritu y las formas orgánicas en las que actualiza su pensamiento y obra: *La misma libertad de que dispuso Adán cuando creó las primeras denominaciones acerca de representaciones complejas sin contar con otro modelo original que el de sus propios pensamientos existió y existe desde entonces para todos los hombres.*⁶³ Y para Cassirer, la sola posibilidad de que seamos capaces de vincularnos inmediatamente con nuestro entorno sin *otro modelo original* más que aquel que guía al pensamiento, es tarea de toda ciencia que ha de ceñirse al análisis del reconocimiento espiritual en las formas del mundo.

⁶² Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas II, El pensamiento mítico*. P.9

⁶³ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas I, El lenguaje*. P. 87

El hecho de que diversas concepciones de la realidad puedan cohabitar en las mismas coordenadas espacio-temporales y en un solo sentido que funda la noción de *universo simbólico*, sugiere no solo una diversidad de acontecimientos empíricos sino también, y en mayor grado, una multiplicidad de actos originarios y simbolizantes en el *espíritu objetivo*. En la misma dirección que la filosofía simbólica de Cassirer afirma que el espíritu es el fundamento de la multiplicidad de símbolos, en la dimensión de lo *inteligible*, sostiene que la cultura y su concepto más general, son la unidad concreta en la realidad de toda expresión simbólica: mito, religión, arte, ciencia y filosofía conforman el aparato sólido y efectivo que prolonga el gesto auténtico y físico de lo cultural. Las obras escritas, las obras de arte, las construcciones arquitectónicas, la academia y el lenguaje que empleamos en la comunicación de nuestras impresiones, sensaciones o conocimientos, son prueba de que el fenómeno de la cultura crea líneas transversales entre el espíritu y la realidad concreta.

Así que conocer los fines de cada forma simbólica que constituye a la cultura, significará la posibilidad de conocer el fin mismo de la cultura y consecuentemente, el *telos* del espíritu. El proceder a la inversa también es factible, así lo demuestra el espíritu libre de la filosofía, pero se corre el riesgo de caer en un capítulo más del dogmatismo si de pronto se olvida la vinculación del espíritu con sus intuiciones sensibles. En ello estriba la verdadera fuerza de la revolución copernicana de Kant; pues desde esta, no se apela a que la filosofía halla equivocado la totalidad de sus conclusiones como de hecho equivocó el proceder con el que arriba a sus principios especulativos. La antropología simbólica ha abierto el dominio de lo espiritual que habita en el hombre, pero que no es hasta la crítica de su despliegue que se hace posible una demostración de sus tendencias y fines; si a través de la cultura y los hechos que la constituyen somos capaces de arribar al propósito del espíritu de un pueblo o civilización, habremos demostrado que la concatenación entre teoría e imagen como binomio moldeador de nuestro conocimiento y sabiduría práctica, no representa un esfuerzo por apresar la *esencia* de lo real como de hecho, presupone una interpretación funcional de las formas que han acaecido en la historia y que seguirán desarrollándose como material reflexivo para la consciencia y material constituyente de las unidades simbólicas con su propio ángulo funcional.

Que diversas manifestaciones culturales se sucedan unas a otras en el flujo de la historia, no hace de la cultura como unidad de una *apariencia* de lo real como se comprende en la metafísica de corte platónico y cartesiano. Su cambio y su desarrollo en efecto, conjugan la forma del devenir. Pero en el sentido funcional de los conceptos *ser* y *devenir* no son antagónicos fundacionalmente, si la filosofía de las formas simbólicas partiese de ese dogma de los conceptos y juicios analíticos, no tendría caso alguno haber hallado el compuesto del hombre como *animal simbólico*. El *ser* y el *devenir* de la cultura forma parte de un solo proceso dialéctico que se arregla con su propia objetividad y finalidad: deviene en mito, religión, lenguaje, ciencia y filosofía pero todas las alberga en su unidad porque ha encontrado el núcleo de su enlazamiento, este es, el espíritu de la civilización. Utilizando la expresión de Ortega y Gasset en *Historia como sistema*, cuando afirma que la naturaleza es un todo compuesta por *muchas cosas menores*, justo así comprende Cassirer que el espíritu, la civilización y la cultura son un todo compuesto por muchos símbolos y signos menores, pero la posibilidad del todo, o mejor dicho, de pensar y figurar el todo, se patentiza en la ocurrencia de muchos acaeceres menores, múltiples, dispares.

La manera en la que Cassirer se conduce hacía el problema de la cultura y que abarca la programática de su definición, su origen, sus contenidos, su finalidad y sus estados de crisis, a raíz del descubrimiento del hombre como poseedor de un sistema simbólico, es lo que verdaderamente lo separa del neokantismo de sus maestros de Marburgo. Pues si bien es cierto que Cohen y Natorp apostaron por una filosofía de la cultura y de los valores éticos que en esta imperan como la tarea trascendental más urgente de la filosofía contemporánea, pues al determinismo que estos se enfrentaban no resultó ser el mismo que Kant intentó disipar –este es el determinismo metafísico de la filosofía, mientras que los neokantianos rivalizaban con el determinismo biológico de las ciencias naturales– la fundamentación de su concepto de cultura se basó en su oposición con el orden natural de los fenómenos.⁶⁴

Cassirer se uniría a Natorp en tanto que comprende a la cultura como un fenómeno que se distingue por sus contenidos particulares como una unidad objetiva en su fundación y en sus análisis. Sin embargo, Cassirer no comprende su fenómeno cual radicalmente opuesto

⁶⁴ Cfr. Ibid. *Surgimiento y auge del neokantismo*. Págs. 339-414

al curso de la naturaleza, y ello queda demostrado en la analítica del hombre en sentido antropológico. Pues aunque los hechos simbólicos no podrían describirse como esencia de la naturaleza y del mundo empírico, como expresiones inherentes a su manifestación y representación, recordemos que lo simbólico es una necesidad que solo es posible satisfacer por medio de la intuición y de los conceptos aplicados en las intuiciones. Siendo el despliegue de lo simbólico un proceso de adaptación del hombre a su entorno intuitivo, el cual se manifiesta a través de la configuración del mundo provista desde el relato, el rito y la narración bíblica, los juicios científicos y filosóficos, la naturaleza ha de gestionar las condiciones *a priori* del surgimiento de las formas simbólicas culturales. Ello es precisamente lo que se aprende con Rousseau y su teoría del surgimiento de la civilización de la cultura: lo que la naturaleza ha ofrecido al hombre para asegurar su supervivencia, en un acto desafiante pero finalmente, posible gracias a su dimensión espiritual, lo ha conducido hasta su forma final en sentido social y cultural.

Y ahora que el ser humano no puede saberse de otro modo y no le es posible reconocer otra clase de naturaleza viable más que aquella que irradia desde la inmanencia del pensamiento, desde el sistema simbólico, y que además tiene la ventaja de reconocerla en el exterior como el correlato funcional de su propio ser, se le presenta la inmejorable oportunidad de instalarse en el mundo como sujeto activo y creador de un número ilimitado de realidades. Piénsese en esa vida del espíritu creador como la labor de un pintor o un escritor; cada pincelada o cada articulación del lenguaje que compone una oración, es una masa sin forma y carente de sentido hasta el momento en el que el artista en cuestión culmine su obra y consiga otorgar una significación universal y objetiva a cada expresión particular. Y ahora pongamos a la filosofía de las formas simbólicas en el papel del público al que está dirigido una creación artística. Tanto el lector como el espectador, conciben la tarea de *comprender* la totalidad de un producto acabado a la luz de su origen, su estructura y contenidos propios; y estos se preguntan: ¿en qué factor radica la posibilidad de la efectiva y juiciosa *interpretación* de dicha obra? Cassirer lo responde:

Como en Kant, esta pregunta no inquiere por la génesis psicológica, sino por su consistencia y contenido puro. A partir de ahora el mito, al igual que el conocimiento, la moralidad y el arte, aparece como un "mundo" cerrado

*al que no se le pueden aplicar patrones de valor y realidad traídos desde fuera, sino que debe ser aprehendido en su legalidad estructural inmanente.*⁶⁵

La indagación por la *estructura* inmanente de las formas simbólicas tiene como resultado no solamente la actividad referencial de la cognición, también encuentra la actividad que le da sentido y unidad al propio desarrollo de las facultades cognitivas; como ya se ha mencionado, este es, el orden del espíritu. Si al trascendentalismo le habría parecido que *nuestras intuiciones sin conceptos son vacías*, al simbolismo ahora se le arregla una nueva sistemática y principio del reconocimiento del espíritu: *nuestras creaciones son vacías sin la participación y meditación de la consciencia activa que las ha fundado*. A nuestro autor le parece efecto de una exigencia vital de la existencia que al despertar de la conciencia espiritual se le arregle el reconocimiento de sus propios logros y obras para instalarse en el mundo ya desde su designio funcional; solo bajo ese reconocimiento podrá sortear el dilema de su existencia: ¿soy un ser que se debe a sí mismo, o soy en tanto que creo y me reúno con el otro? De ahora en adelante, el ser ya no mantiene ese sentido de fijeza e inmutabilidad, sino que ha de comprenderse como *acción* y el espíritu, posee la capacidad de realizar múltiples acciones; prueba de ello, la hallamos en las múltiples formas que componen a la cultura. Precisamente, los productos de la cultura, incluidos el aparato del conocimiento científico, como afirma Cassirer: *reúnen en sí las dos condiciones sobre las que descansa el conocimiento perfecto: no sólo poseen un ser conceptual y pensado, sino un ser absolutamente determinado, individual e histórico.*⁶⁶

⁶⁵ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas II, El pensamiento mítico*. P. 16

⁶⁶ Ernst, Cassirer. *Las ciencias de la cultura*. Fondo de cultura económica. D.F, México. 2014. P. 14

Capítulo III:

Los *hechos e ideales* de la razón simbólica: por una filosofía de la cultura

Encontramos que en *Idea para una historia general concebida en un sentido cosmopolita* se relaciona el surgimiento de la civilización y la cultura con el antagonismo de fuerzas creado a partir del reconocimiento del propio *yo* volitivo y en el encuentro con lo *otro*. Las necesidades tanto biológicas como espirituales y la implacable lucha por satisfacerlas, hacen del hombre un agente de lucha, y es precisamente en el encuentro con el *otro*, en la obstaculización que representa, que se despliega y se hace patente este carácter primitivo y por ende natural del enfrentamiento por solventar tales necesidades entre dos o más realidades mundanas. Tal y como suele proceder el sistema crítico trascendental, el prusiano extrae de las leyes físicas de la materia un modelo para comprender el surgimiento de un principio de moralidad que posteriormente postulará como principio para el surgimiento y la prevalencia de la cultura: así como la materia es la cohesión entre fuerzas de atracción y repulsión, la moral y posteriormente, la ética, son el resultado de la rivalidad, pero también de la unión deliberada y comprensiva del uno con los otros.

Si bien es cierto que sistemáticamente hablando, los principios de la ética kantiana se desarrollan conforme a las ideas de *personalidad*, individualidad y autonomía racional, el filósofo advierte en su *metafísica de la historia* que sólo a través de las relaciones con los otros nos percatamos y educamos sobre valores e ideales tales como la *buena fe* o la *libertad*. Con los conceptos en el orden de la moral, sucede algo similar que con los conceptos en el orden de la epistemología: así como los conceptos puros del entendimiento son vacíos sin las intuiciones de la sensibilidad, y por lo tanto, el mundo exterior es condición necesaria para el conocimiento verdadero; los ideales y valores de la razón pura práctica carecen de un sentido verdadero sin la aparición de lo social y la cultura.

Contrario a Kant, Rousseau habría creído que la lucha entre fuerzas aparentemente antagónicas se vivía realmente en el estado civilizado. Y la presente clave de lectura de la filosofía de Rousseau, no es en sentido *antropológico*, como se conjugó en el segundo capítulo; corresponde ahora realizar una lectura en sentido histórico y cultural. La historia de la humanidad moderna según Rousseau, comenzó en la trágica pérdida de la pureza, la

dicha y la libertad intrínsecas del mismo; este proceso se inició con la traslación del hombre primitivo, al hombre civilizado, ilustrado y con valores generalmente impuestos. El tono del dramatismo de la historia humana según Rousseau, aún puede elevarse, pues la mutación del estado salvaje al civilizado no se produjo por una acción totalmente libre; hay una dimensión igualmente animal que lo condujo a ello, esto es, la tendencia a socializarse. Según lo defendido por el filósofo suizo, el precio que tuvo que pagar el *buen salvaje* a causa de su disposición a intimar y vincularse con los otros fue realmente elevado, pues los pensamientos malintencionados y las acciones corruptas solo pueden tener origen en hombres incapaces de ejercer su bondad arcaica y sometidos, por lo tanto, a obrar conforme a un ideal impuesto y *perverso* de bondad. Precisamente, la perversidad de los valores sociales y culturales proviene de un Estado fabricado, por un lado, con el propósito de favorecer a los más fuertes intelectual y económicamente, y por el otro lado, para debilitar incesantemente a los ya de por sí endebles e incompatibles con los ideales de la erudición. Por tanto, el agrupamiento social y la cultura no solo son contrarias a las determinaciones del hombre en el estado natural; sino que son, en la mirada de Rousseau, condición de posibilidad para el nacimiento de la *desigualdad entre los hombres*.⁶⁷ Por tales motivos, autoriza un valor negativo a la aparición de la civilización y la cultura, pues las contempla como el escenario de represión dirigida a los valores originarios y consustanciales del *buen salvaje*.

El hipotético estado de naturaleza de Immanuel Kant se justifica en el dominio de las necesidades; sin llegar a la radicalidad hobbesiana de afirmar que el hombre por naturaleza es un depredador de su propia especie, sostiene que solo a través de la superación del deseo y de la lucha por la satisfacción es posible pensar en un orden social, pues como afirma Cassirer, la providencia: *creó [al hombre] más lleno de necesidades y más desamparado que a otros seres, precisamente para que aquella plétora de necesidades fuese el acicate que lo moviese a salir de su natural limitación y de su natural aislamiento*.⁶⁸ En esto consiste, precisamente, el *primer principio de una historia universal en sentido cosmopolita*: los dotes y disposiciones naturales de un ser pensante como lo es el hombre, están destinadas a perfeccionarse y a arreglarse conforme a la historia de sus propios fines.

⁶⁷ Cfr. Rousseau, J.-Jacques. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial, España, 2012.

⁶⁸ *Ibid.* Kant, *vida y doctrina*. P. 265

Sin embargo, el segundo principio advierte que dicho perfeccionamiento de la naturaleza humana no puede darse en la brevedad de un instante, ni en la individualidad de un solo hombre; por el contrario, es la unión de toda una especie pensante la que garantiza que la historia universal se desarrolle según lo consecuente de la *Naturaleza*:

[Segundo principio] *En el hombre (como una única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo. (...) De ahí que cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; [Y puesto que no es el caso, pues lo único eterno tendrían que ser las leyes de la naturaleza y no así, sus creaciones] en otro caso, si la naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie acaso interminable de generaciones que se transmitan la una a la otra su ilustración, (...)*⁶⁹

Se comprende entonces a la cultura como el resultado de, en primer lugar, una historia natural de leyes autónomas de la creación y en segundo lugar, como el contrato que avala la complacencia de las necesidades en un sentido pacífico. Y una vez que se ha especulado sobre su posible origen, llega el momento de medir su uso. Si medimos el valor de la cultura por un criterio que interrogue *qué tan feliz o infeliz puede hacer a un individuo*, como de hecho lo hace Rousseau, estaríamos eliminando la capacidad racional de un ser humano para responsabilizarse sobre sí mismo: sus pensamientos, sentimientos y acciones deben valer por mérito propio, esto sin la necesidad de buscar un sustento existencial en el exterior.

Justo por este motivo, es decir, el motivo de la autonomía de la razón, Kant le presenta a la voluntad humana dos derroteros: o bien, se somete y vive conforme a los ideales de la razón o participa de la tragedia de la existencia, la cual está constantemente ligada a la inclinación de las pasiones. En tanto se elige un estilo de vida y pensamiento conforme a las leyes de la razón, uno tendría que preguntarse constantemente sobre la posibilidad de transformar en *principio universal* todo aquello que la razón misma acepte como regla a su

⁶⁹ Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?* Alianza editorial. Madrid, España. 2016. P. 104

beneficio. Si se contempla a los fenómenos en su *justa medida*, esto es, en la medida en la que las facultades como la intuición, la espontaneidad y finalmente la racionalidad logran representarlos, daremos cuenta de su competencia y su subordinación hacia la propia voluntad humana y por lo tanto, a beneficio de la razón. En este sentido, el fenómeno de la cultura visto desde el ideal de la razón pura, es un medio pedagógico de las *buenas costumbres*.

Sin embargo, el problema de la cultura, visto como principio y fin último de la filosofía simbólica, tiene un aspecto doble que no se reduce a un medio pedagógico; nuestro último capítulo trata precisamente del *fin último* del fenómeno de la cultura según lo esbozado por el maestro de Marburgo. En el mismo sentido que se detalla el problema del hombre desde el punto de vista de la antropología filosófica, hallamos en el concepto de cultura la marca de una raíz bifurcada: el orden de lo natural y el orden de lo espiritual. Respecto al primer orden es posible afirmar una dimensión meramente biológica, pues la condición animal del hombre como ser volitivo y social se replica incluso en todo aquello resultante de un artificio del pensamiento; y aunque lo cultural es irreductible a la animalidad o lo social, hay algo de estos reinos que se circunscribe al fenómeno de la cultura: puede pensarse en las necesidades que se satisfacen en el margen de lo cultural.

Por otra parte, el reflejo del orden de lo espiritual en la cultura se descubre precisamente en el artificio del espíritu con la creación de la filosofía, las ciencias, el arte y el lenguaje. Una vez más, las antiguas disputas de la unión entre lo natural y lo artificial, lo uno y lo múltiple, heredan al concepto de cultura una suerte de contradicción cuando se trata de especificar sus tendencias ventajosas o desventajosas individual y colectivamente: su doble raíz acentúa la dificultad de concederle un sistema unificador. Aún más, en el examen crítico del concepto de cultura se involucran un tercer y un cuarto elemento: el orden de la fundamentación y el orden de la axiología. Estos últimos resultan ser la materia prima de *Las ciencias de la cultura*, obra en la que el maestro de Marburgo enfatiza los caracteres problemáticos y exiguos de la teoría clásica de la cultura: ¿en qué condiciones es posible un fenómeno tal como la cultura? Y ¿es el desarrollo y el asentamiento de una cultura cualquiera, sean tomadas en cuenta o no sus ventajas y desventajas, un medio para el progreso intelectual, moral y finalmente científico, o un fin deseable por sí misma?

3.1 ¿Cómo es posible la cultura? Y de su posibilidad, su *función ideal*

Con la aparición del orden de lo espiritual como dominio en el que se fragua la actividad simbólica del hombre, deviene la necesidad, según Cassirer, de mostrarlo en el orden de la cognición que ofrece el punto de vista de la *posibilidad*. El pensamiento bien puede procesar su reflejo en el orden de lo cultural, ahí se reconoce, vive con los otros seres bajo ese reconocimiento y sin embargo, ello no implica que deje de preguntarse: *¿cómo es que lo hemos logrado?* Para responder a la incógnita de nuestros logros, al menos un aspecto relacionado con la distinción entre el *conocimiento* y el *reconocimiento* requiere ser aclarado. Pues si bien la actividad espiritual —como hemos afirmado en el segundo capítulo— no se reduce al aparato cognitivo del hombre, lo cierto es que para el filósofo, el orden de las facultades y de las necesidades *biológicas* intelectuales del hombre, abren paso al esclarecimiento de la *sistematicidad* y a la *teleología* del espíritu. La función del reconocimiento sigue siendo exclusiva del espíritu, pero la función del conocimiento le concede fuentes al espíritu para el cumplimiento de su función y su meta.

Aquello que precisa aclaración es que todo lo que hasta el momento se ha afirmado respecto del espíritu, tanto subjetivo como objetivo y universal, y las formas de su acaecer y continuo desarrollo en mito, religión, arte, ciencia y filosofía, ha sido con base a lo que representa la tarea general de la antropología y la filosofía de las formas simbólicas; ella es su historia y su concepto desde lo que Cassirer recoge de modelos, expresiones simbólicas y filosofías previas. Lo distintivo de la historia del espíritu es su exposición en sus materias acaecidas: escritura, lenguaje, obras de arte, ciencia, filosofía. Colocándose en la disposición de todos los materiales del espíritu, Cassirer ha encontrado el núcleo común a todas estas formas que se han condensado en el fenómeno de lo cultural: la necesidad del espíritu por simbolizar lo que el mismo ha creado. Pero lo que descubre la crítica trascendental de Kant al hacerse cargo de la distinción de las facultades por mor a la posibilidad del conocimiento científico por un lado, y por el otro a la posibilidad de un sistema ético, es un principio insuperable para la crítica del fenómeno de la cultura:

En lugar de una relación estática entre conocimiento y objeto —como la que puede caracterizarse mediante la expresión geométrica de la congruencia o “coincidencia” entre ambos— se busca y establece una relación dinámica

*entre ellos. El conocimiento —ya sea como un todo o con una parte determinada de sí mismo— ya no “penetra” en el mundo trascendente objetivo, ni tampoco es capaz de hacer que éste “se traslade” hacia él. Todas estas imágenes espaciales son ahora reconocidas como imágenes. El conocimiento no es descrito ni como una parte del ser ni como su reproducción y, no obstante, tampoco se ve privado de su relación con este ser, sino que más bien es fundamentado desde un nuevo punto de vista.*⁷⁰

El simbolismo es definitivamente una fundamentación del mundo y la forma en la que lo interpretamos desde *un nuevo punto de vista*; no solo ello se confirma en la complejidad de la tarea sino que, el giro funcional de los conceptos nos permite establecer de una vez por todas, la tarea del trascendentalismo en su sentido plenamente funcional: teórico, práctico, pragmático y antropológico. La imagen teórica del mundo, como lo ponen al descubierto todos y cada uno de los intentos por teorizar sus intuiciones y simbolizaciones, no se intuye como algo *dado* a la sensibilidad y al entendimiento por donación de la naturaleza de las cosas. Cada forma simbólica nos ha enseñado que las cosas suceden y se experimentan con arreglo a una *ley* de ocurrencia, pues ello permite la configuración esquemática de hechos que se suceden los unos a los otros ordenadamente; encontramos la prueba vivida de este hecho en la estructura misma del lenguaje que empleamos para conectarnos con nuestro entorno. La necesidad de teorizar la imagen del mundo, además de ser un proceso de adaptación del ser humano a su entorno en favor de su supervivencia, sugiere que sin el perfil de los conceptos ninguno de nuestros conocimientos tendrían ese carácter sólido y riguroso.

Es cierto, el uso de los conceptos se legitima en el dominio de lo natural y empírico, en el habla, el discurso y la comunicación; sin embargo la determinación del lenguaje articulado precede al hecho de poder emplearlo, cuestión que nos remite, más que a *categorías del mundo natural*, a categorías del pensamiento activo. Nuestro mundo no nos parece una imagen de cosas y hechos inconexos, y nuestra habilidad para orientarnos físicamente pero también, en un sentido existencial, depende de la captación de las relaciones y conexiones que establecemos entre los objetos y nosotros mismos. En la

⁷⁰ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas I*, El lenguaje. P. 31

ciencia hallamos el desarrollo más formal de este despliegue básico del intelecto humano, pues la *verdad* científica admite el dinamismo que se establece entre un fenómeno y las condiciones de su ocurrencia, esto presuponiendo que las condiciones preceden a la ocurrencia misma.

Es el mismo Kant quien admite que su inspiración para la condensación del método crítico, proviene del proceder y la analítica de las ciencias, principalmente de los métodos de observación y especulación de Copérnico y Newton; si la ciencia no deja de producir y progresar, es gracias a su flexibilidad de admitirse ella misma como *creadora* activa de situaciones y fenómenos. Así se comprende la tarea crítica en su visión constitutiva: en lugar de fijar la mirada hacia una naturaleza que poco *habla* de sí, debemos girarnos hacia la función del conocimiento teórico que la ha interpretado bajo la forma de un discurso específico. Una crítica de la cultura debe disponerse, para Cassirer en la pista de Kant, de la siguiente manera: *En adelante, la atención ya no se centra exclusivamente en lo descubierto* [y lo que hemos descubierto hasta el momento, es el sello del espíritu en el fenómeno de la cultura y la naturaleza simbólica del hombre] *sino en el acto, especie y modalidad del descubrir mismo.*⁷¹

¿Cómo es que lo hemos logrado? es una pregunta que solo atañe al intelecto humano y la actividad que prescinde de lo dado en la experiencia. Ya nos lo advierte Kant: cuando preguntamos por la posibilidad de algo, es porque dudamos de lo que nos muestra la realidad y no nos satisface del todo su remante apariencia.⁷² La respuesta que el intelecto espera no es una descripción o una comprobación analítica de su logro; su logro, la cultura, es un hecho y a las formas simbólicas que encuentran su unidad y propósito en el fenómeno de la cultura, nos remitimos como prueba. *Ahí están* pero no está resuelto el acto que les da legitimidad y más importante aún, el acto que le otorga la continuidad que se exige desde su función espiritual. Preguntar por la posibilidad de nuestra interpretación simbólica de la realidad, según Cassirer en su interpretación de la tarea trascendental: *no denota ningún carácter de las cosas en sí mismas sino que se aplica únicamente a nuestro conocimiento de ellas.*⁷³ De modo que, preguntar por la posibilidad de la cultura, que en su propia

⁷¹ Ibid. *Filosofía de las formas simbólicas I, El lenguaje*. P. 14

⁷² Cfr. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. P. 21

⁷³ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 112

constitución y contenidos se revela la aprioridad de la adaptación simbólica humana, es preguntar tanto por las facultades relacionadas con tal proceso, como preguntar por la función *ideal* bajo la que ha sido posible su constitución.

Puesto que la cultura es un fenómeno, aunque con señas muy particulares en su aparecer al encontrar un *origen* o una motivación enteramente espirituales, en realidad este no está exento de caer bajo el mismo umbral que cualquier otro fenómeno necesita para su aparecer y para ser aprehendido por la cognición humana. En este sentido, sostiene nuestro autor: *Nada en el mundo, según dice Heraclito, puede exceder a sus medidas, y estas son limitaciones espaciales y temporales.* Y después agrega: *Sería una suposición ingenua (...) considerar la apariencia del espacio y del tiempo como la misma para todos los seres orgánicos.*⁷⁴ Ya desde Kant y el problema del conocimiento habríamos aprendido que el conocimiento de los objetos del mundo dependía de ciertas condiciones que ni el mismo objeto, ni su materia más próxima, podrían ofrecer en su carácter de fenómeno. Si el fenómeno es lo que inicia la maquinaria del conocimiento, pero para que algo sea calificado como conocimiento efectivo se exigen de condiciones que no datan en la intuición, lo que se sigue es que las condiciones provienen de una configuración inherente a las facultades que empleamos en el proceso del conocimiento, por lo que necesariamente son *a priori* y denotan el sentido expreso de lo que es la *posibilidad*. Es bajo ese supuesto que Kant emprende, en la *Estética trascendental*, la demostración *genética* del espacio y el tiempo en clave, pura, ideal y trascendental.

Llamo puras (en sentido trascendental) a todas las representaciones en las que no se encuentra nada que pertenezca a la sensación [pero sí a la sensibilidad como la facultad de la intuición, compuesta por su sentido externo (el espacio) y a su sentido interno (el tiempo)]. [B35] Por medio del sentido externo (una propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como fuera de nosotros, y a éstos todos [no los representamos] en el espacio. [A23] (...) [Y] El tiempo no es nada más que la forma del sentido interno, es decir, del intuir a nosotros mismos y a nuestro estado interior. Pues el tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos, no

⁷⁴ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 87

*pertenece ni a una figura, ni situación, etc., y en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestro estado interno. [B50]*⁷⁵

De la consideración del tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad que coordinan la representación de los objetos sensibles, se sigue la demostración de las categorías del entendimiento como formas puras de la clasificación de objetos demostrada en el orden de los juicios del conocimiento. Además de una determinación en el sentidos externos e internos de la sensibilidad, a los fenómenos como objeto del conocimiento les corresponde una determinación de la *actividad* de la mente, la cual Kant halla en la facultad del entendimiento y es demostrado en el orden de la *Lógica trascendental*. Precisamente, la función del entendimiento se establece en la producción de conexiones *lógicas* elementales sobre una representación dada; y la clave para comprender lo que un concepto elemental es, se encuentra en la posibilidad de su universalización y validez en cada repetición del fenómeno. Así que todo lo que aparece como cuantitativo en una representación no forma parte de la espontaneidad del entendimiento, piénsese en el color, el tamaño o la textura de un objeto.

*Nuestro conocimiento surge de dos fuentes fundamentales de la mente, de las cuales la primera es [la de] recibir las representaciones (receptividad de las impresiones [esto es, las formas de la sensibilidad ordenando la materia sensorial], y la segunda, la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos); por la primera, un objeto no es dado; por la segunda, éste es pensado en relación con aquella representación (como mera determinación de la mente). [B75/A51] [La facultad de nuestra mente] de producir ella misma representaciones, o la espontaneidad del conocimiento, es el entendimiento [y manifiesta su potestad en conceptos]. [B76]*⁷⁶

Todo aquello que caiga bajo la esfera de la intuición y el entendimiento, de la sensibilidad y de la capacidad de categorizar una representación es conocimiento en el sentido más legítimo posible. Si no se presenta a la sensibilidad y a la actividad sintética del

⁷⁵ Ibid. *Crítica de la razón pura*. B35//A23//B50

⁷⁶ Ibid. *Crítica de la razón pura*. B75/A51//B76.

entendimiento, no es cosa alguna más que especulación *metafísica*. Básicamente, para su conocimiento, el mundo no tiene otro elemento que ofrecernos más que su apariencia en tanto fenómeno para la sensibilidad y representación para el entendimiento. Lo que el mundo físico es *en sí mismo* se lo ha reservado o simplemente, nuestras limitaciones cognitivas nos han condenado al exilio del ser fijo e inamovible del mundo. Si nuestro cuerpo orgánico, que es lo único que nos conforma al mismo tiempo que conforma a la naturaleza en sí misma, pudiese comunicarse directamente con las cosas en sí del mundo, quizás nuestro conocimiento estuviese basado con otros parámetros; pero la mente, como punto intermediario entre el mundo y el cuerpo, nos vincula en un plano de conocimiento sobre el mundo bastante superficial: el representacional.

El maestro de Marburgo acepta y recibe la teoría kantiana del entendimiento trascendental para explicar, en lo que toca a la posibilidad del fenómeno de la cultura, la sistematicidad y universalidad con la que puede ser aprehendida cualquier contenido de lo cultural; solo que como a estas alturas puede parecer evidente, añade el gesto de la función simbólica como condición formal y espontánea de las impresiones que recogemos del *gran* fenómeno que es la cultura. El principio kantiano del conocimiento *sintético a priori*, aquel que señala que *conceptos sin intuiciones son vacíos* y viceversa, advierte la necesidad de imágenes a las que sea posible referirnos al tiempo que emitimos juicios; pero a la posibilidad de la cultura como fenómeno se le arregla de mejor manera la *necesidad de símbolos* a los que podamos referirnos para que el lenguaje logre cumplir su función significativa. He aquí la auténtica distinción entre el orden del ser y el orden del sentido: el ser es manifestación, el sentido es creación.

Pero ahora, en el centro de la disertación de un fenómeno plenamente humano, en donde no es siquiera necesario distinguir entre la representación y la *cosa en sí* porque es el hombre y su creación directa lo que nos atañe –no el hombre frente al orden natural que no puede penetrar por la tensión entre la representación y el objeto– la consideración del tiempo y el espacio como elementos específicos de la vida del espíritu activo, adquiere su notación más objetiva y universal posible; pues la concepción cassireriana se separa del sentido sustancial derivado de la genética del espacio y el tiempo y consigue llegar a lo que denomina el *espacio* y el *tiempo* simbólicos; en sentido totalmente funcional. El sentido

genético de las formas apriorísticas de la sensibilidad se agota en los rendimientos del conocimiento, pero el sentido simbólico del espacio y el tiempo, además de que *abraz*a el gesto ideal del determinismo genético, nunca cesa su flujo al estar a la disposición de la actividad del espíritu.

Curiosamente, la concepción simbólica del espacio y el tiempo empata de mejor manera con las concepciones newtonianas y leibnizianas del espacio y tiempo matemáticos, que con la exposición genética pura de Kant: *Nos advierte Newton que no confundamos el espacio abstracto, el verdaderamente matemático, con el de nuestra experiencia sensible.*⁷⁷ Si para el análisis de la sensibilidad pura al filósofo prusiano le parecía un requisito indispensable abstenerse de todo contenido empírico hallado en esta, en la fundamentación del espacio y tiempo simbólicos como condiciones de posibilidad de la cultura en tanto fenómeno, parece no haber cosa más elemental que prescindir de los ingredientes empíricos de cualquier clase; lo único que vale de la representación es la forma en la que ha sido *pensada*.

Tanto el tiempo como el espacio abstractos, que en un principio solo pueden ser comunicados y demostrados en el orden de las matemáticas y la geometría por su naturaleza enteramente teórica, se definen en tanto se descubre que al objeto que determinan su posibilidad no es físico, ni psicológico, sino que es exclusivamente mental en sentido cognitivo: números, operaciones aritméticas, figuras como el punto, la línea, el triángulo; son el resultado de un proceso por el que simbolizamos relaciones y conexiones lógicas abstractas. Lo que se abstrae de una representación cualquiera tiene en la mente el sustrato de una forma determinada: aparecer, movimiento, sucesión y predictibilidad. La verdad que se intenta demostrar con el postulado del tiempo y el espacio abstractos no refiere a la verdad de nuestras experiencias y conocimientos del mundo físico, sino que tiene como propósito exhibir la verdad de los juicios y las proposiciones analíticas, las cuales, según Cassirer, son posibles gracias a que la actividad de la mente se basa en vincular símbolos fijos los unos a los otros.

Puesto que en la naturaleza del tiempo y el espacio abstractos se encuentra la función vincular objetos igualmente abstractos, y estos se traducen tanto en el lenguaje matemático como en el lenguaje filosófico-cognitivo en relaciones propias de la actividad mental, en la

⁷⁷ Ibid. *Antropología filosófica*. P. 91

filosofía cassireriana hallaremos que estos objetos y relaciones abstractas encuentran su definición en el orden del espíritu y su despliegue, precisamente, en el símbolo – igualmente– abstracto. Ahora, al reino de la trascendentalidad matemática y geométrica se le añade el gesto de la expresión cultural del espíritu: *Debemos tratar, por consiguiente, de ilustrar y aclarar el asunto con ejemplos concretos recogidos de la vida cultural del hombre.*⁷⁸ Cassirer encuentra en *Poesía y verdad* de Goethe el ejemplo concreto de cómo se transfiere el asunto del tiempo y el espacio abstractos y matemáticos de Newton y Leibniz, a funciones de las facultades cognitivas en sentido filosófico y cultural.

La clave de este razonamiento lo hallamos precisamente en la capacidad humana de relacionar los componentes de lo representado sin necesidad de tener físicamente *presente* el objeto dado. Cuando en la consciencia llega la necesidad de recordar nuestras vivencias y experiencias, hay una labor más que reproductiva de los hechos, *reconstructiva*. Precisamente, en el proceso de la reconstrucción de nuestras experiencias evocamos un tiempo y un espacio que no vivimos en nuestra realidad física; por el contrario, éstos son el símbolo abstracto y lógico que nos permite conjugar en una secuencia y un lugar determinados lo que hemos experimentado. No es que este tiempo y espacio simbólicos sean ficticios, sino que son la abstracción que ha quedado impregnada en el recuerdo de las imágenes que hemos experimentado y simbolizado para su futura evocación. A esta facultad y a su proceso, lo llamamos *memoria simbólica*.

*Por esta razón tituló Goethe su autobiografía Poesía y verdad. No quería dar a entender que habría insertado en el relato de su vida elementos imaginarios o ficticios; trataba de descubrir y describir la verdad acerca de su vida, pero esta verdad sólo podía ser encontrada prestando a los hechos aislados y dispersos de su vida una forma poética, es decir, simbólica.*⁷⁹

El tiempo y el espacio de la memoria simbólica favorecen un juego entre el *pasado* y el *presente* de nuestras vivencias: la regla de nuestra historia y lo que puede decirse de esta como verdadero, como dice Rousseau de lo verdadero en el conocimiento, *prescinde de los hechos empíricos*. Ese es el origen simbólico de nuestra acaecida historia personal y de

⁷⁸ Ibid. *Antropología filosófica*. P.105

⁷⁹ Ibid. *Antropología filosófica*. P.105

aquella que continuará hilándose hasta el fin de nuestra vida. La capacidad de evocar originada en la memoria simbólica, y esto es por tanto, en sentido enteramente ideal, puesta al servicio de la sistematicidad y universalidad del pensamiento simbólico produce justamente la posibilidad de concebir la historia acaecida en su sentido formal y objetivo; pues frente a la imposibilidad física de estar presentes en el momento y lugar exactos en los que comenzaron a originarse las primeras teorías significantes de la imagen del mundo, el símbolo abstracto que de aquellas provienen y que se han conservado en la literatura y en cada expresión lingüística o pictórica que aún conservamos, nos concede la oportunidad de fijar los símbolos y las funciones específicas en las que se agrupa cada forma del orden espiritual del hombre: pensamiento mítico, pensamiento religioso, artístico, científico y filosófico.

Ahora bien, el aspecto de la predictibilidad del pensamiento, aquel que se remarca en el orden matemático con la posibilidad de un rango ilimitado de operaciones aritméticas, y en el orden de las ciencias naturales en la posibilidad de pronosticar objetivamente la ocurrencia de fenómenos venideros, en el orden de lo humano se traduce como la posibilidad de establecer la finalidad de la cultura en tanto nos lo indican las propias relaciones abstractas que produce la actividad simbolizante. Ello debe comprenderse como una reivindicación de lo que significa concebir y proyectar un *ideal* en vista del descubrimiento que contesta a la pregunta *cómo lo hemos logrado*: evocando, relacionando y proyectando; y ahora cobra mayor sentido que un sistema como el que ostenta la filosofía de las formas simbólicas se contenga en un orden enteramente espiritual: la notación más relevante del espíritu es su despliegue y su obra, y ello solo puede comprenderse si se admite que nuestras potestades *simbolizantes* presuponen la libertad creadora y funcional de esta fuerza espiritual. Tenemos a nuestra disposición los ejemplos concretos en los que se remarca esta idealidad de las formas simbólicas en sentido *libre* y objetivo: aparecen desde los mitos morales y escatológicos, hasta en las utopías literarias y filosóficas modernas y contemporáneas. Una vez más, la simbología organizada en aquellas no representan una ficción en tanto que su posibilidad y su función no se demuestra en el orden de lo natural y empírico aunque no deje de contenerlo. Al ser la *creatividad* simbólica su principio, su posibilidad se demuestra, justamente, en la capacidad del ser

humano por proyectarse libremente, ilimitadamente: ¡tal y como una operación aritmética! Quedaría agregar, en palabras de Cassirer recogiendo los pasos del trascendentalismo:

*El grito roussoniano de “¡Vuelta a la naturaleza!” podría devolver y asegurar la dicha al ser humano, pero con ello el hombre se divorciaría, al mismo tiempo, de su verdadero destino. Este destino, en efecto, no reside en lo sensible, sino en lo inteligible. Lo que la cultura promete al hombre, lo único que puede darle, no es la dicha misma, sino lo que le hace digno de merecerla. La finalidad de la cultura no es la realización de la dicha sobre la tierra, sino la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral del hombre sobre sí mismo.*⁸⁰

3.2 (A modo de conclusión) Propedéutica a toda ciencia de la cultura después del simbolismo cassireriano: hechos e ideales de la razón simbólica

En 1783 aparece *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* de Immanuel Kant y en términos generales, con su obra se proponía a consolidar el sistema de la razón pura visto desde el punto de vista renovado de la metafísica y de la ciencia filosófica que en ella es posible fundar gracias al examen crítico del aparato trascendental. La estructura de la obra y los problemas que ahí se plantean pueden resultarnos familiares: se trata de una exposición sucinta de conclusiones a las que ya habría llegado en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*: la sensibilidad y sus formas puras *a priori*, los juicios analíticos, sintéticos y sintéticos *a priori*, y la posibilidad de la metafísica como ciencia ética (y de la experiencia religiosa) bajo el dominio de la razón pura. ¿Acaso puede sostenerse que nada nuevo puede hallarse en los prolegómenos kantianos, ningún añadido o corrección del sistema trascendental de allí se desglosa, fuera de ser una exposición más austera y popular del aparato puro y trascendental del conocimiento? La respuesta tendría que oscilar entre la afirmación y la negación, un *sí* y un *no* hasta que no se decida el sentido de lo que entendemos por *prolegómeno* en general y lo que Kant entendió por el término que dota de un *nuevo* sentido a la tarea trascendental.

⁸⁰ Ibid. *Las ciencias de la cultura*. Págs. 168-169

Recorrer nuevamente las vías que fundamentan tanto la posibilidad del conocimiento científico solo para reconfirmar que la metafísica y su historia aparecen en un escenario lánguido y lamentable, mientras que las ciencias naturales se presentan iluminadas bajo su propio reflector que bien podemos llamar *progreso*, no parece ser un movimiento inteligente por parte de un hombre que parece tener todo calculado. Algo debe decirnos el término prolegómeno si nuestro deseo es creer que Kant no fue ingenuo o vanidoso. Debemos reconstruir paso por paso: la metafísica no es posible como ciencia y, sin embargo, afirma Cassirer: *es necesaria, a pesar de todo, como dote natural*. Y al menos, como indicada en el orden de la naturaleza humana, ello merece nuestra atención. Y precisamente cuando prestamos atención a su historia en sentido dogmático damos cuenta de su necesaria aniquilación. No obstante, cuando nos dirigimos, utilizando la terminología de Cassirer, hacia la función simbólica que cumple conforme a la naturaleza del hombre, en sentido antropológico, reparamos en que la aniquilación es la propedéutica que necesita para su nueva fundamentación. ¿Es posible que prolegómeno en Kant tenga el sentido de una nueva fundamentación en lo que toca a los dotes naturales del hombre?

Caimi sostiene, al presentar un esquema de la obra kantiana que: (...) *no se puede dejar de advertir de pasajes considerables del texto parecen inspirados por la intención, más bien polémica, de responder las objeciones dirigidas a la Crítica de la razón pura, especialmente en la reseña de Christian Garve y de Johann Georg Feder.*⁸¹ Las objeciones de Feder pueden sintetizarse bajo la siguiente frase: Kant se desliga de la metafísica tan solo en intención, pues el sistema trascendental del conocimiento no sobrevive sin ella. Tan solo piénsese: *De la identidad de la conciencia se extrae la conclusión de la personalidad del alma*; ¿No parecía más conveniente deducir la existencia del cuerpo físico con el postulado de la conciencia? Y el valor de los prolegómenos parece acercarse: la imposibilidad de la metafísica como ciencia es en tanto al conocimiento representacional como el que es propio a las ciencias empíricas, pero sí que es posible como una ciencia de *conocimiento indispensable para la humanidad*, algo que la ciencia natural no puede prometer, aunque a ello aspire. Basta con preguntarse en el sentido más estricto posible, cuántas víctimas mortales ha dejado el desconocimiento de la relatividad del espacio-temporal en comparación a las muertes que han sobrevenido tras una fundamentación y una

⁸¹ Ibid. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. P. 8

práctica ilegítimas de ideales e imágenes religiosas, políticas, encima culturales. Precisamente, la metafísica como ciencia, es posible si se ciñe a la regla que al mismo tiempo, le confiere validez y utilidad para la existencia humana; Kant lo halla en dos formas simbólicas abstractas: la teología y la moral.

Esta última meditación se adhiere al término kantiano de *prolegómeno* en el sentido que abre el mismo filósofo para la reconstrucción de la metafísica, la posibilidad de una *nueva* fundamentación del fenómeno de la cultura y de su concepto pero ahora, en función de la complejidad de pensamiento que exigen los tiempos actuales. En este siglo mucho se habla de la necesidad de poner a la cultura en el *sitio que le corresponde* si pretendemos que verdaderamente resguarde el ideal de libertad que la transformó en un *asunto del espíritu*. No obstante, de paso se exige que se le deslinde, precisamente, de su origen y forma ideales porque han demostrado ser *ficticios* –sabemos bien que al simbolismo se le arregla de buena manera todo aquello que provenga de la facultad imaginativa y sus productos– y más grave aún, no se ha comprobado por ningún lado su logro fuera de la academia y de la *retórica de clase cívica*.⁸² Sin embargo, el mismo Cassirer, en su papel de crítico de Kant y crítico del trascendentalismo idealista que supone la filosofía de las formas simbólicas, descubre la *otra* cara de la cultura y de la naturaleza simbólica del ser humano que ni el más enérgico e iluminado idealismo puede ocultar, y este descubrimiento también es formal en tanto que requiere una simbolización previa de lo que deseamos, y no podemos satisfacer por la imposición tanto del ideal, como del fenómeno de la cultura:

Kant cree, con ello, haber convertido el problema de la teodicea de un problema metafísico en un problema puramente ético, y haberlo resuelto críticamente gracias a esta transformación. Pero no todas las dudas que contra el valor de la cultura pueden alegarse quedan esfumadas, ni mucho menos. Un nuevo y más profundo conflicto parece surgir inmediatamente en cuanto se trata de definir y precisar la nueva meta asignada a la cultura. ¿Puede, realmente, llegar a alcanzarla? ¿Es seguro que el hombre pueda realizar en la cultura y gracias a ella su verdadera naturaleza “inteligible”, que pueda llegar, por este camino, si no a la satisfacción de todos sus

⁸² Cfr. Eagleton, Terry. *La idea de cultura*. Paidós. Buenos Aires, Argentina. 2001.

*deseos, sí al desarrollo de todas sus capacidades y dotes espirituales? Así sucedería, en efecto, si el hombre pudiese saltar por encima de las fronteras de la individualidad, si pudiese ensanchar su propio yo hasta proyectarlo sobre la totalidad de la humanidad.*⁸³

Aquella función creadora del espíritu, que por dote de su libertad, nos concedió la oportunidad de reconocernos en la obra de la humanidad, aparece ahora como la mayor de las desventajas evolutivas que algún animal pudo poseer; pero no hay vuelta atrás a este proceso que perfiló nuestra forma actual en sentido civilizatorio y cultural. Entre el ideal y el hecho de la cultura no hay una tensión insuperable, entre los símbolos de la libertad y la resistencia no hay contradicción y ciertamente, en donde se encuentren no es deseable; tanto el psicoanálisis freudiano como la escuela crítica de Frankfurt nos han dado una prueba de ello. Brevemente, nos referimos al psicoanálisis de Freud como un ejemplo concreto y contemporáneo del análisis entre lo ideal y los hechos, y la necesidad de hacerlos compadecer uno frente al otro. En la obra *El malestar de la cultura*, aparecen una serie de nociones e intuiciones intelectuales sobre la naturaleza humana y la civilización como orgánicamente antagónicas, que de hecho, ya nos parecen familiares. ¿Se tratará de un eco del proceder hipotético, meramente abstracto y simbólico, por el que Rousseau llega a la descripción del estado de naturaleza previo al estado civilizatorio, y después vincula a éste con la represión y el sufrimiento de la inherente libertad que presta la categoría del salvajismo originario?

Según Freud, la cultura se manifiesta como represión para al menos tres aspectos de la vida particular que, en un hipotético *estado de naturaleza*, tan solo seguirían el curso natural de su satisfacción; fijan nuestra atención aquellas que pertenecen tanto al orden cultural, como al dominio de las pulsiones anímicas y el placer del cuerpo. Querer la vida en el mismo grado en el que se quiere la muerte, es un acto propio del sistema anímico que según Freud, constituye a las dos pulsiones o tendencias básicas del ser humano; éstas son contrarias pero nunca se dan por separado, confluyen en la misma dimensión y se llaman la una a la otra en el cumplimiento de las pasiones. Representadas a través de la mítica griega con Eros y *Thánatos*, tales responden a dos principios distintos; pues mientras la pulsión de

⁸³ Ibid. *Las ciencias de la cultura*. P. 169

vida se conduce por el principio del placer, la pulsión de muerte se dirige por medio del *principio del Nirvana* y su función es *la de rebajar, mantener constante, suprimir la tensión interna del estímulo*.⁸⁴ La lucha, pero también el equilibrio entre una pulsión y la otra, producen un ser humano en su forma más plena, deseable y originaria: la voluntad de vivir y la libido no *inhibidas* por un lado, y la supresión natural y orgánica de la pulsión sexual por el otro lado –que precisamente, motivado por los objetos inorgánicos, llama a la necesidad de un estado de paz e inerte– actuarían como la brújula que guía a los seres humanos a la verdadera forma de su autonomía; el *yo* subordinado y regido únicamente por la regla del *yo*.

Sin embargo, Freud advierte que las metas y fines de las pulsiones de vida y muerte son incompatibles con las metas y fines del *otro yo* y finalmente, antagónicas a los deseos progresistas de la civilización y la cultura; pues éstas últimas no podrían conceder que un fin sea deseado y promovido por sí mismo: el bien común es la meta progresista que marca la ley del placer individual. De la incompatibilidad entre la autodeterminación originaria y la determinación artificial que producen los esquemas de *realidad*, se origina el trauma y nacen así, los *neuróticos*. Y gracias a la experiencia que obtiene en el trato clínico con los neuróticos, puede hablar y reclamar por ellos, sin que esto implique que Freud rehusó la posibilidad de reinsertar a sus pacientes a la sociedad por medio de la reconciliación entre sus símbolos originarios –pulsión de vida y muerte– y aquellos impuestos por el orden de lo cultural.

*Si con toda justificación reprochamos al actual estado de nuestra cultura cuán insuficientemente realiza nuestra pretensión de un sistema de vida que nos haga felices; si le echamos en cara la magnitud de los sufrimientos, quizá evitables, a que nos expone; si tratamos de desenmascarar con implacable crítica las raíces de su imperfección, seguramente ejercemos nuestro legítimo derecho, y no por ello demostramos ser enemigos de la cultura.*⁸⁵

⁸⁴ Freud, Sigmund. *Más allá del principio del placer* en *Obras Completas (1920-1992)*. Tomo XVIII. Amorrortu editores, Argentina, 1992. P. 54

⁸⁵ Freud, Sigmund. *El malestar de la cultura*. Biblioteca digital Omegalfa. P. 56

La crisis de la existencia y del conocimiento del hombre localiza su punto más álgido tras el reconocimiento de nuestra propia obra, la cultura, como el enemigo incuestionable y directo de nuestra subjetividad. Nuestros deseos, pulsiones, nuestra consciencia y la región de lo inconsciente, constituyen un plano, o bien podría decirse, en vista de la multiplicidad reflejada en nuestra subjetividad, constituyen un mundo casi autónomo y libre como el que permite y promete el ideal de la cultura. Pero los hechos son concretamente otros y de ahí surge la posibilidad, la fatal posibilidad de una cultura igualmente ideal, pero ahora presentada en el gesto de la banalidad y la relatividad de los conceptos que intentaron, desde su origen mitológico, distinguir entre dos intuiciones intelectuales contrarias y simbolizadas bajo los conceptos del *bien* y del *mal*. Si poner a la cultura en su sitio significa exponerla como el origen de la desigualdad, de las malas prácticas políticas y técnicas industriales de la permanente y fluctuante dialéctica del amo y el esclavo en la que sucede la simulación de nuestra libertad, ello no puede estar desvinculado de lo que el hombre es en sentido antropológico-simbólico. Ahora se comprende mejor la contestación en el tono de la ironía que Rousseau da a la Academia de Dijón cuando lanza un desafío con la siguiente pregunta: *¿Ha sido beneficioso para la existencia del hombre, el progreso científico, tecnológico y cultural de nuestras sociedades?* A lo que el filósofo responde: *¿Cómo podemos ponernos de acuerdo en lo que la desigualdad es? Si no sabemos lo que el hombre es.*

Quizás, un análisis de la historia y evolución de la cultura y su concepto, en un movimiento análogo al que Cassirer realiza con la historia de la autognosis y su concepto filosófico, nos permita reconocer y superar límites que hasta ahora, son imposibles de franquear por nuestro conocimiento actual del símbolo.

Bibliografía

- Altieri Megale, Ángelo. 1999. *El criticismo: su complejidad y sus contradicciones*. Puebla, Puebla. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial.
- Buber, Martin. 2018. *¿Qué es el hombre?* Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, Ernst. 2018. *Antropología filosófica*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2017. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2017. *Filosofía de las formas simbólicas III. Fenomenología del reconocimiento*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2010. *Filosofía moral, derecho y metafísica*. Barcelona, España. Herder Editorial.
- _____. 2018. *Kant, vida y doctrina*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2014. *Las ciencias de la cultura*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2014. *Rousseau, Kant, Goethe*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin. 2014. *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel. 2014. *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2017. *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2011. *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, España. Editorial Austral.
- _____. 2016. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, España. Alianza editorial.

- _____. 2011. *Los progresos de la metafísica*. Ciudad de México, México. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. *¿Qué es la ilustración?* Madrid, España. Alianza editorial.