

Antonio Gutiérrez Pozo

La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer

Abstract. *Cassirer's philosophy of symbolic forms represents a symbolic –cultural- transformation of kantian transcendental philosophy, on the base of human being's symbolic character. There is no more being in itself, but symbolized being, and as a result from this philosophy only can be done from culture. Symbol, as basis of the objective meaning, is the ground of human communication.*

Key words: *Cassirer, symbolic form, transcendental philosophy, culture, being.*

Resumen. *La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer representa una transformación simbólica –cultural- de la filosofía trascendental kantiana, sobre la base del carácter simbólico del ser humano. Ya no hay ser en sí, sino ser simbolizado, y por ello sólo se puede hacer filosofía desde la cultura. El símbolo, como base de la significación objetiva, es fundamento de la comunicación humana.*

Palabras clave: *Cassirer, forma simbólica, filosofía trascendental, cultura, ser.*

El animal simbólico y la pregnancia simbólica

La adquisición de la potencia simbólica por parte del hombre transforma totalmente su

existencia. Gracias a ella el hombre supera el orden natural, y comparado con los animales vive en una nueva dimensión de realidad, más amplia. Debido a que todo le es presente mediado a través de símbolos, el hombre “no vive solamente en un puro universo físico sino en un *universo simbólico*”, del cual el lenguaje, el mito, la ciencia o el arte “forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana” (Cassirer, 1944, 29; 47). La mediación universal del símbolo permite a Cassirer afirmar que “el hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato”, pues “se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial” (Cassirer, 1944, 29s; 47s). Pero este hombre rodeado de formas simbólico/culturales que no son sino productos humanos, “en lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo” (Cassirer, 1944, 30; 48). Las formas simbólicas son creaciones del sujeto espiritual, de modo que Cassirer las comprende esencialmente como posibilidades del ser humano. El mito o el lenguaje p. e. no son experiencias del ser sino del hombre. Por eso podrá afirmar que en ellas se conoce a sí mismo, porque sólo hay hombre –espíritu- en ellas.

La filosofía de las formas simbólicas de Cassirer en clave metafísico-humanista, y rechazando radicalmente el planteamiento ‘ontológico’ heideggeriano, sostiene que ‘nos movemos

en un plano donde principalmente hay hombres, cosas humanas', no el ser. Las consecuencias antropológicas de esta posición son evidentes. La definición del ser humano como animal racional no es suficiente porque la razón no es el principio esencial del hombre, la raíz originaria que explica el resto de actividades humanas. Por ejemplo, una religión elaborada a base de pura razón sólo proporcionaría la 'forma' de la vida religiosa efectiva. Es necesario completarla con un lenguaje emotivo e imaginativo/poético. La racionalidad no deja de ser una forma de un principio más radical, de manera que al definir al hombre como animal racional hemos tomado una parte por el todo esencial del ser humano. La razón no puede abarcar la totalidad de las formas culturales elaboradas por el hombre. Ya que todas esas formas son de naturaleza simbólica, Cassirer propone sustituir aquella definición clásica por esta otra: el hombre es animal simbólico (*animal symbolicum*) (Cassirer, 1944, 31; 49).

Pero no sólo el hombre es animal simbólico. También se conoce a través de los símbolos. Dentro de la tendencia idealista hegeliana, pero partiendo directamente de Vico, según él mismo confiesa, Cassirer considera que la verdadera meta de nuestro saber es la autoconciencia, no el conocimiento de la naturaleza (Cassirer, 1942a, 370; 19). Cassirer cree –de acuerdo con Kant y con la tendencia humanista que define esencialmente su pensamiento– que todas las preguntas se resumen en la pregunta por el hombre, de manera que la filosofía de las formas simbólicas acaba siendo finalmente una antropología. Pero esa autoconciencia no es inmediata sino que, debido a la naturaleza simbólica del hombre, se produce mediante el rodeo por las formas simbólicas: el hombre sólo se conoce en sus obras. El hombre –el espíritu– se despliega en la cultura, y en ella se conoce. La filosofía de la cultura en que consiste el pensar de Cassirer es un ensayo sobre el hombre, una antropología. A su vez, la antropología, al menos en su origen, resulta ser estudio de la cultura, pues el único medio que posee el hombre para comprenderse es el análisis de la estructura de sus propias obras (García Amilburu, 1998, 232) (1).

El símbolo pues es una producción del espíritu humano. Cassirer define la forma simbólica

como “toda energía del espíritu (*Energie des Geistes*) por la cual un contenido espiritual de significado (*geistigen Bedeutungsgehalt*) es vinculado a un signo (*Zeichen*) sensible y concreto y le es atribuido interiormente” (Cassirer, 1923b, 79; 163). Dicho al revés: el símbolo es una formación mediante la cual “un determinado contenido sensible (*sinnlicher Einzelinhalt*) aislado puede hacerse portador de una significación espiritual universal (*allgemeinen geistigen Bedeutung*)” (Cassirer, 1923a, 25; 36). Lo esencial del símbolo es que el elemento sensible está impregnado –preñado– de sentido, de *logos*. Esto es lo que produce el espíritu humano en suma, y lo Cassirer llama “pregnancia simbólica (*symbolische Prägnanz*)”: “El modo como una vivencia (*Erlebnis*) perceptual, esto es, considerada como vivencia sensible entraña al mismo tiempo un determinado significado (*Sinn*) no intuitivo que es representado concreta e inmediatamente por ella” (1929, 231; 238). En suma, este es verdaderamente el ‘hecho simbólico’: la unión entre un elemento sensible y un contenido lógico universal. Las formas simbólicas (mito, lenguaje, ciencia o arte) son para Cassirer los “fenómenos originarios del espíritu (*Urphänomene des Geistes*)”, las formas arquetípicas de la mente (1925b, 236; 17).

El giro copernicano en clave simbólica

El punto de partida filosófico de Cassirer es el mismo principio crítico/trascendental sobre el que Kant fundamenta su ‘giro copernicano’: los objetos no son dados a la conciencia ya configurados en su ‘en sí’, sino que la referencia de la representación al objeto supone por parte de la conciencia un acto autónomo y espontáneo de naturaleza constitutiva. En consecuencia, el objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética de la conciencia, ni es una forma que se imponga a la misma; más bien, es el resultado de una conformación de la conciencia. El ser no es lo inmediatamente dado; Kant lo concibe como construcción de la conciencia trascendental. En términos cassirerianos, nunca nos encontramos con la “nuda sensación (*nackte Empfindung*)

como materia nuda (*materia nuda*) a la cual se le añade después una forma cualquiera, sino que lo aprehensible y accesible para nosotros sólo es siempre la determinación concreta” (Cassirer, 1929, 16; 27). Apartándose con Kant de la tesis metafísica dogmática predominante desde Platón, Cassirer busca la unidad de la función, en vez de buscar la unidad del objeto, un objeto ajeno a la actividad del sujeto y por tanto incondicionado. Como hizo Kant, Cassirer prima la función (subjetiva y constituyente) por encima del objeto, de la sustancia, categoría central en la metafísica dogmática, pero es necesario añadir que ahora, y a diferencia de Kant, la función es simbólica (Cassirer, 1923a, 9s; 19s). La función fundamental de la conciencia trascendental es en Cassirer la representación simbólica: la conciencia está mediada simbólicamente, hasta el punto de que incluso la percepción “entraña un elemento originariamente simbólico (*ursprünglich symbolisches*)” (Cassirer, 1929, 267; 272).

La propuesta filosófica cassireriana se formulará entonces como una traducción del planteamiento reflexivo/trascendental del pensamiento crítico de Kant a la filosofía de las formas simbólicas. Efectivamente, no hay más conocimiento que el logrado en la experiencia, pero ésta sólo mínimamente es cosa de los sentidos: no hay experiencia si la conciencia no ‘pone’ algo, o sea, si no hay ‘teoría’ construida por la mente. Esta condición de posibilidad de la experiencia no es a su vez empírica, sino que la ‘trasciende’, es ‘trascendental’, es sentido *-logos-* que la hace posible. En Cassirer, la ‘teoría trascendental’ que pone *logos* es la forma simbólica (*symbolischen Form*). Ella es la que permite que nuestro conocimiento no se limite a lo dado y trascienda el mundo inmediato de las impresiones. El entendimiento no realiza entonces la síntesis de los fenómenos sólo con sus categorías, sino mediante formas simbólicas. La función que realizaban en Kant las estructuras de la razón pura es ahora desempeñada por las formas simbólicas, que son definidas por Cassirer como “modos de objetivación” a los que les es “inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva” (1923a, 7; 17s). Habermas afirma que los objetos para Cassirer ya no aparecen constituidos sólo por categorías y formas de la intuición, sino por

los símbolos, convertidos en “medios de efectuation trascendental (*Medium transzendentaler Leistungen*)” (Habermas, 1982, 96-101; 86-90).

En la pregnancia simbólica halla Cassirer el principio común a todas las formas simbólicas, y la raíz que explica el poder constitutivo del símbolo. El hecho de que en una percepción se represente algo que, para desesperación del empirismo, no está dado ni presente, no se puede comprender mediante la fusión de impresiones sensibles ni tampoco superando lo dado inmediatamente con la deducción teórica, sino sólo mediante el hecho pregnante de la conciencia simbólica, que sintetiza lo significativo y lo sensible. La forma simbólica es lo que permite la constitución de los objetos añadiendo a lo dado aquello que no está presente. Tampoco hay un sujeto anterior al simbolismo, de modo que sin forma simbólica no habría para nosotros ni objeto ni sujeto (Cassirer, 1929, 268ss; 273ss). Este es el rasgo central que aporta Cassirer a la filosofía entendida como epistemología, pero es un rasgo tal que modifica radicalmente el concepto de una filosofía epistemológica (Krois, 1988, 23ss). En lugar de comenzar por el sujeto, como era tradicional en una filosofía epistemológica desde Descartes, comienza por el simbolismo, que es una mediación entre sujeto y objeto. De ahí que no haya fenómenos aislados en la experiencia, que no haya ‘presencias’, y que la representación sea anterior a la presencia. Lo que ha hecho Cassirer con su noción de pregnancia simbólica es ampliar la tesis de la *Prägnanz* de la *Gestalttheorie*: toda percepción es ‘percepción de’ y, por tanto, toda sensación está ya cargada de sentido, inserta en una configuración.

De ahí que la filosofía de las formas simbólicas tenga como primer precepto metodológico la negación a sostenerse sobre una proposición dogmática universal acerca de la naturaleza del ser (Cassirer, 1938, 136s; 211s). El propio Cassirer ha presentado este proyecto filosófico personal como “un afán de consumir en serio el giro kantiano de la *revolución copernicana* (*kopernikanische Drehung*)” (1925b, 233; 13). El giro copernicano consiste en la impugnación de la metafísica tradicional dogmática y objetivista. El dogmatismo realista consiste en la afirmación de la existencia de una realidad independiente del signo que la representa. Sólo lo ya dado puede ser entonces

aceptado como real. Cassirer se revuelve contra esta tesis metafísica impulsado desde la base kantiana de su pensamiento. En el debate mantenido con Heidegger en 1929 en Davos, Cassirer manifiesta su adopción del método trascendental kantiano en la versión que expuso de él el neokantismo marburgués, especialmente en la forma que le dio Cohen: se trata de “empezar con un hecho (*Faktum*) para preguntar acerca de la posibilidad de ese hecho” (*apud* Heidegger, 1929a, 294; 225). La filosofía trascendental kantiana va del hecho a aquello que lo hace posible, a sus condiciones de posibilidad. De hecho, ‘trascendental’ significa en lenguaje kantiano ‘hacer posible’. En palabras de Cassirer, una filosofía de esta índole “sólo toma el *quid facti* de cada una de las diversas formas singulares de conciencia como punto de partida para preguntar por su significado, por su *quid juris*” (1929, 54; 66). El camino en suma es siempre idéntico: de lo fáctico a su sentido, a lo que lo legitima y permite. En Cassirer este camino nos conduce del hecho a la forma simbólica, que es su fuente de sentido. Tal es la función trascendental de lo simbólico: “Ser el supuesto previo para todo lo que sea captar objetos o realidades” (Cassirer, 1942a, 388; 51).

La afirmación de que los objetos se rigen por los ‘conceptos’ –las formas simbólicas, en el caso de Cassirer– no da de lado a la cuestión ontológica. Al contrario, tras la filosofía de las formas simbólicas encontramos realmente una reinterpretación antidogmática de la noción de ser. De acuerdo con la afirmación hegeliana de la mediación absoluta de toda inmediatez frente a la defensa kantiana de la cosa en sí, Cassirer sostiene que todo lo dado es siempre mediado por el símbolo, de modo que sólo a través de esta mediación simbólica pueden sernos dado todo lo que se nos presente. En la filosofía de las formas simbólicas no hay lugar para la inmediatez. La superación del concepto de cosa en sí es ejecutada por Cassirer mediante la categoría de forma simbólica. Las formas simbólicas son energías creativas del espíritu por las que los fenómenos reciben un determinado sentido, *logos*; no nos presentan algo que ya *es* al margen de ellas mismas. Todo lo que nos *es* está ya penetrado por los modos de constitución de las formas simbólicas. Las configuraciones lingüísticas, artísticas, míticas

o científicas –la cultura en suma– no actúan al modo de un velo (*Schleier*) que cubre una supuesta realidad en sí que yacería tras ese velo como un núcleo fijo e inexpugnable (Cassirer, 1929, 16; 27). Las formas simbólicas no son representaciones de algo preexistente, recipientes donde se refleja algo existente ya en sí mismo. Cassirer las entiende como instrumentos de creación de significado: ponen significado, introducen en lo dado la huella de algo no dado, algo puesto. La teoría cassireriana del símbolo se basa en la afirmación de que el significado es un fenómeno primario. No es primero la cosa y la captación pura de la cosa, y luego el significar. La representación (*Repräsentation*) no sirve simplemente para expresar algo que ya conocemos de antemano sino que es anterior al saber, una condición constitutiva de todo contenido de experiencia. En la filosofía de Cassirer el objeto no es dado sino que es constituido –esto es, ‘representado’, ‘significado’ o simbolizado. Las formas simbólicas son formas de síntesis, caminos que sigue el espíritu en su actividad de objetivación, de constitución de lo real (Cassirer, 1923a, 8; 18). Son las condiciones trascendentales de posibilidad de toda objetividad; cada forma constituye una dimensión de lo real. Al espíritu sólo se le presenta lo mundano en la medida en que elabora formas simbólicas capaces de representar una realidad intuitivamente no accesible. La realidad sólo se convierte en fenómeno representada simbólicamente. El ser en definitiva desde la perspectiva cassireriana sólo puede ser experimentado y concebido esencialmente mediado por el símbolo, por la cultura. El ser es ser constituido por la mediación de las formas simbólicas. El símbolo es el ser.

Resulta fácil de comprender entonces el enfrentamiento que mantuvo Cassirer con Bergson y su defensa de la metafísica como saber que debe conocer el ser directa e inmediatamente, no a través de símbolos, metáforas o incluso conceptos. La metafísica sólo puede constituirse para Bergson como disciplina que supera toda mediación cultural –los símbolos y los conceptos lo son– para poder acceder al verdadero ser en su originalidad y sin distancias, el cual sólo puede ser ‘objeto’ de la pura intuición, la única posibilidad de acceso (directo, inmediato) al ser. Sólo evitando las mediaciones, los símbolos en

general, y empleando la intuición transracional, se compenetran ser y pensar, y podemos contactar con lo real en sí mismo. Cassirer considera en cambio que este “paraíso de la inmediatez (*Paradies der Unmittelbarkeit*)” con que sueña Bergson está cerrado para el pensamiento, y que el ser realmente sólo se da en el universo pluriforme de lo simbólico (Cassirer, 1929, 46, 41s; 56, 51s). Frente a la filosofía de la inmediatez, el pensamiento simbólico cassireriano conecta más bien con la tradición de la filosofía hermenéutica, procedente de la tesis nietzscheana que afirma que no hay hechos sino interpretaciones, y que llega a Gadamer para el que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1961, 567). Por esto las formas simbólicas no se pueden medir con algo exterior, verdadero y objetivo, algo que supuestamente reflejarían. Su patrón de medida no puede proceder de fuera (Cassirer, 1923a, 122; 133). Cassirer considera que “hemos de buscar en esas mismas formas la medida y el criterio (*Kriterium*) de su verdad y significación intrínseca” (1925b, 233; 13).

El símbolo es creación del sujeto espiritual y su lugar de autorreconocimiento, y al tiempo es también el elemento constituyente de la objetividad. Ahora bien, el criticismo en el que evidentemente se sitúa la filosofía de Cassirer no la obliga a desembocar ni en subjetivismo ni en idealismo culturalista. La base neokantiana/marburguesa de la filosofía de las formas simbólicas es innegable, pero esto mismo, dada la importancia que tuvo el neokantismo de Marburgo en la conformación de gran parte de la filosofía del s. XX, permitió a Cassirer localizar su pensamiento en el centro del debate filosófico de tu tiempo, en diálogo con la fenomenología de Husserl, la ontología del *Dasein* de Heidegger, la semiótica, el estructuralismo y la hermenéutica (2). Por tanto, esa base neokantiana representó el punto de partida de Cassirer hacia su filosofía personal, lo mismo que le ocurrió a N. Hatmann y Ortega y Gasset, quienes también entraron en la filosofía a través de la escuela marburguesa. Por este motivo Cassirer no puede ser considerado como el último filósofo neokantiano de Marburgo, un defensor del idealismo subjetivo-trascendental que insistiría en la reducción de la filosofía a epistemología, y que entendería la conciencia

desde el *cogito* cartesiano como origen y fundamento de la investigación filosófica (Capeillères, 1992, 524ss). Este yo, absolutamente autónomo y puramente epistemológico, independiente de las condiciones culturales, no tiene cabida en la filosofía de Cassirer. El papel central que tiene en ella la idea de forma simbólica implica que ya no es la conciencia el núcleo de su filosofía; en su lugar hemos de colocar a la significación. La filosofía de Cassirer consiste en una transformación del neokantismo mediante la traducción –transformación– de la filosofía trascendental desde la noción de forma simbólica. Esta liberación del idealismo subjetivista de la conciencia es la que permite a Cassirer una comprensión adecuada del concepto de símbolo como nueva forma de mediación entre sujeto y objeto, como resultado de la determinación recíproca entre la subjetividad y la objetividad. Para Cassirer, en cada forma simbólica proyectada por el espíritu, éste capta el objeto captándose al tiempo a sí mismo (Cassirer, 1923a, 24; 35).

En el despliegue de esta posición que se propone eludir la rígida separación tradicional entre sujeto y objeto, jugó sin duda un papel decisivo la asunción personal que hizo Cassirer de la noción fenomenológica de intencionalidad, “el *a priori* universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación”, cuya elaboración sistemática, según Husserl, había dominado toda su tarea intelectual (Husserl, 1936, § 48, 175n). Esa correlación o relación de complementariedad entre sujeto y objeto es el modelo que explícitamente adopta Cassirer para explicar la estructura símbolo-objeto, y evitar el dualismo. Así es como Cassirer puede conciliar su idealismo de origen neokantiano y su defensa de la experiencia ontológica. Lo que pretende es que la afirmación del papel de la forma simbólica no acabe en una filosofía culturalista que extirpe todo resto del ser. Cassirer procura moverse entre el neokantismo y la fenomenología sin inclinarse definitivamente por ninguna de estas dos posiciones. Ni caer en el culturalismo neokantiano, ni asumir la defensa de lo originario precultural al modo fenomenológico. Esta postura sintética es resuelta por Cassirer traduciendo –transformando– simbólicamente la filosofía trascendental neokantiana mediante aquella correlación fenomenológica. En

la intencionalidad fenomenológica halla Cassirer a la par, por un lado, la negación del objetivismo, de la cosa en sí, y, por otro, la vuelta a las cosas mismas. Husserl sostiene que esas ‘cosas mismas’ no son las cosas del realismo dogmático, sino los fenómenos u objetividades primarias de la conciencia trascendental, de manera que no hay cosa –ser- al margen de las formas de darse o intencionalidades significativas, lo que equivale en la filosofía de Cassirer a las formas simbólicas. El *a priori* de correlación husserliano es la estructura que subyace a la tesis de Cassirer según la cual el ser no se da sino en relación con la forma simbólica. Ya no hay ‘ser’, ser en sí, puro ser, sino ‘ser objeto’: en el caso de Husserl este ‘ser objeto’ es efectuación intencional, y en el de Cassirer es forma simbólica. El correlato del sujeto trascendental husserliano no es ya la objetividad intencional o nóema, sino el símbolo.

La filosofía simbólica como filosofía de la cultura

Antes de proponerse cualquier contacto con el ser, es necesario plantear la cuestión del sentido general que posee la proposición sobre el ser y el problema de cuáles son las condiciones para alcanzar la objetividad. Precisamente porque antes de saber sobre el ser es preciso conocer el propio saber, Kant escribe en *KrV*, B 303, que “el arrogante nombre de una ontología que pretende suministrar en un sistema conocimientos sintéticos *a priori* de las cosas en general (el principio de causalidad, p. e.), tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro”. De acuerdo con este planteamiento y en virtud de su orientación filosófico/crítica, Cassirer tampoco se dirige directamente al ser absoluto sino más bien al conocimiento del ser. Ahora bien, la tesis central de Cassirer es que el conocimiento del ser se da simbólicamente. El ser aparece en y mediante los símbolos, simbolizado; el ser se da en la cultura. No se puede pues filosofar a partir de un ‘ser’ que ya no existe en el sentido dogmático –positivista- tradicional, sino desde la cultura. El nuevo y único *factum* es para Cassirer el de las ciencias del espíritu (Cassirer,

1938, 138; 212). Esto significa entonces que no cabe dentro de su perspectiva filosófica una ontología absoluta y dogmática. Su puesto será ocupado por la filosofía de las formas simbólicas, y no ya por una analítica del intelecto.

El sujeto no se agota en el conocimiento científico de la naturaleza. Dentro de la vida espiritual hay otros modos de configuración –mito, lenguaje o arte- que son también modos de objetivación, o sea, medios de elevar algo individual hasta lo universalmente válido por otros medios ajenos al del concepto y la ley lógicas (Cassirer, 1923a, 6s; 17). Cassirer ha reconocido la insuficiencia de la analítica trascendental kantiana en el hecho de que sólo se refiere a la objetividad *lógicamente* determinada, aquella que sólo puede captarse mediante los conceptos básicos de la ciencia físico/matemática (Cassirer, 1923a, 8; 18s). Por eso “busca las categorías de la conciencia del objeto no sólo en la esfera teórico/intelectual”, sino en todas las formas culturales, espirituales o simbólicas donde se lleva a cabo el proceso de objetivación a partir del caos (Cassirer, 1925a, 35; 51). La razón ya no es ‘pura’, sola y aislada y constituida por estructuras puras y trascendentales como el espacio, el tiempo y las categorías. Ahora la razón es ‘razón simbólica’, una racionalidad constituida por las formas simbólicas esenciales que configuran el espíritu y que fundamentan toda la cultura. Especialmente contra la sobrevaloración de la conciencia científica y la reducción de la filosofía a teoría de la ciencia debidas a sus maestros marburgueses Natorp y Cohen, Cassirer amplía la crítica trascendental más allá de los límites del conocimiento científico, que sólo es uno de los modos de comprensión y configuración de lo real, hasta alcanzar la totalidad de la cultura entendida por él simbólicamente. La “teoría general del conocimiento” de Kant no bastaba para lograr el proyecto cassireriano, es decir, la “fundamentación metódicas de las ciencias del espíritu” (Cassirer, 1923a, Vorwort, VII; 7).

Para lograr esa fundamentación, en vez de investigar sólo las condiciones básicas del conocimiento científico/natural reduciéndose a una analítica del saber puro, al modo tradicional neokantiano, Cassirer pretende “abarcar el círculo entero de la comprensión del mundo (*Weltverstehens*) y descubrir las distintas potencias

(*Potenzen*) que en él cooperan” (Cassirer, 1938, 137; 212). A las dimensiones lógica, ética y estética expuestas ya por Kant, Cassirer incorpora el lenguaje y el mito (Cassirer, 1929, 62s; 74). Además de la interpretación científica del mundo, descubre las interpretaciones lingüística, mítica o artística, cada una con su específica e irreducible pretensión de verdad. En palabras de Cassirer, “la crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura”, la cual “trata de comprender y mostrar cómo todo contenido cultural presupone un acto originario del espíritu” (1923a, 9; 20). La crítica kantiana se traduce en análisis trascendental de las formas simbólicas. El puesto de privilegio que concede Cassirer a los símbolos en detrimento del ‘ser puro’ es lo que le permite afirmar que su filosofía de las formas simbólicas, en lugar de ser un sistema filosófico al modo tradicional, se presenta como los “prolegómenos de una futura filosofía de la cultura” (Cassirer, 1938, 138; 212). Con las formas simbólicas, Cassirer aplica el método trascendental kantiano más allá de los límites tradicionales procurando así fundamentar adecuadamente las ciencias humanas y la cultura en general.

No hay aquí lugar para el ideal fenomenológico de un contacto puro o trascendental con el ser, y obtener así un concepto de mundo natural. Lejos de este ideal de naturalidad y originariedad, la filosofía simbólica cassireriana apela a la necesaria colaboración entre las ciencias del espíritu y la filosofía. No se puede ya filosofar si no es ‘en’ y ‘desde’ la cultura. La consumación en serio de la revolución copernicana significa entonces la ampliación del criticismo kantiano para poder abarcar toda la objetividad y el espíritu hacia el mundo de la cultura, gracias a la conciencia adquirida después de Kant de la problemática filosófica que contienen las ciencias del espíritu. En último término, lo que busca Cassirer con la noción de forma simbólica es poder fundamentar la llamada “cuestión comprensiva de la significación” (Krois, 1987, 43), que es el asunto central de la cultura, el problema decisivo de las ciencias del espíritu. La meta de Cassirer es determinar los presupuestos (*Voraussetzungen*) de las “diversas formas fundamentales de la comprensión del mundo” o formas simbólicas, incluida la ciencia, captándolas en su “tendencia (*Tendenz*) y forma

espiritual peculiares” (Cassirer, 1923a, Vorwort, VII; 7). El resultado por tanto de la ampliación cassireriana de la filosofía crítico/trascendental es una filosofía de las formas simbólicas, que “no sólo abarca las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, escribe Gadamer, sino que llega a dar una fundamentación trascendental a toda conducta cultural humana” (1986, 76).

Diversidad de formas simbólicas, pluralidad del ser

El carácter constitutivo radical de las formas simbólicas es puesto de manifiesto por Cassirer al subrayar que éstas no tienen límites (*Grenzen*) previos y fijos, dados de una vez y para siempre, sino que ellas mismas los establecen y además de un modo distinto para cada forma fundamental (*Grundform*). P. e., la forma simbólica del mito no tiene su punto de partida en ninguna idea cerrada del yo o del alma, ni en una imagen (*Bild*) conclusa de la realidad y del acontecer, sino que el mito tiene que crearlas a partir de sí (Cassirer, 1925a, 182; 198). Las formas simbólicas, en tanto que modos de la ‘energía del espíritu’, no son cosas ya hechas (*ergon*), estructuras preexistentes que el espíritu utiliza para expresarse manifestando sentidos, sino creaciones, producciones (*energeia*), “algo que interna y necesariamente deviene”, “una especie (*Art*) y una peculiaridad de la creación y formación espirituales (*geistigen Zeugens und Bildens*)” (Cassirer, 1923a, 95; 106). Las formas simbólicas también poseen algo estático, inerte, pues son instancias donde el espíritu se objetiva, pero de acuerdo con el espíritu del idealismo esas formas son actividad antes que un dominio objetivo, actividad que sintetiza lo diverso de la conciencia en una perspectiva única (3). Cada forma cultural y simbólica posee su propia consistencia, de modo que ninguna puede reducirse a otras. Cada una representa un modo único de constituir e interpretar el mundo. Cassirer defiende al tiempo, por una parte, la unidad del espíritu y de su función simbólica, y, por otra, la particularidad y diversidad de las formas simbólicas en las que el propio espíritu se despliega. De la indiscutible unidad de la función simbólica no

se sigue ningún riesgo para la diversidad de objetos, ya que esa única función simbólica se ejerce en cada área de la cultura –en las diversas formas simbólicas– de maneras distintas, dando así lugar también a objetos distintos (García Amilburu, 1998, 226) (4).

Las formas simbólicas no son meras copias de una realidad preexistente. Ya que no hay algo dado previo y articulado, ellas son órganos de estructuración del caos dando significado (5). Son modos de configuración de lo real, cada una con sus propias reglas. Cada forma simbólica articula una “imagen del mundo (*Weltbild*)” mediante un “acto peculiar de objetivación (*eigenartige Akte der Objektivierung*), de reelaboración de representaciones determinadas y formadas a partir de meras impresiones” (Cassirer, 1925a, 35; 51). Lenguaje, mito, ciencia, arte o religión son formas simbólicas en tanto que cada una constituye un mundo propio de sentido y no porque designen alguna realidad presente ofreciendo una imagen suya. Más aún: fuera de esas formas no hay mundo ni realidad, ya que sólo a su través lo real llega a ser objeto nuestro. Todas ellas “viven en mundos de imágenes peculiares, en los cuales no se refleja simplemente algo dado empíricamente sino que más bien se lo crea con arreglo a un principio autónomo” (Cassirer, 1923a, 8; 18). Ya que todo lo ente se presenta bajo conformación simbólica, Cassirer considera absurda la pregunta acerca de qué y cómo es el ente en sí, independientemente de las formas culturales, pues realmente “no es visible (*sichtbar*) para la mente (*Geist*) sino aquello que se le ofrece con una determinada conformación (*Gestaltung*)” (Cassirer, 1925b, 234; 14). Por esta razón la pregunta central de la filosofía no puede ser ya –en clave idealista– la pregunta por la validez objetiva de los contenidos de conciencia, sino la pregunta por el fundamento de las formas simbólicas, por su mutua limitación y complementariedad, y por su colaboración en la construcción (*Aufbau*) de mundo. Ahora bien, la supresión de la realidad en sí, del patrón de medida definitivo e inmutable, abre la puerta a la comprensión de lo real como horizonte de posibilidades. Al trascender lo dado, las formas simbólicas se mueven en el ámbito de lo posible (Cassirer, 1942a, 383; 44). Esta es la consecuencia de la intervención esencial

del espíritu –bajo el concepto de símbolo– en la constitución de la realidad: dinamizar lo real, descubrir su inagotable riqueza ‘interior’, su profundidad. No hay una realidad en sí independiente de las formas simbólicas: no existe ‘lo mismo’ visto por cada una de ellas. Cassirer cree que cada forma desvela un aspecto o posibilidad de la rica profundidad de lo real. Así, p. e., la visión que tienen de los mismos astros la conciencia mítica y la conciencia científica son cosas muy distintas (Cassirer, 1925b, 235s; 16ss).

Cassirer estima que la consecuencia más importante y novedosa que trae consigo la revolución kantiana es la afirmación de la existencia de diversas estructuras ontológicas, por completo diferentes, dentro de las cuales se da la objetividad (*apud* Heidegger, 1929a, 294; 224). En el proceso de constitución de la objetividad intervienen diversas formas configurando las distintas dimensiones del objeto. La filosofía de las formas simbólicas llevaría a cumplimiento esta revolución. Cada una de esas formas posee sus propios presupuestos, sus peculiares ‘tendencias’ y ‘actos originarios’, desde los que se constituyen los diferentes objetos. La configuración del ser mediante las formas simbólicas supone la ruptura del ser en una pluralidad de formas. En Kant, cada serie de condiciones de posibilidad de la experiencia se refiere a una determinada región del ser y configura un cierto mundo objetivo de sentido. Así, p. e., el objeto estético tiene sus propias categorías apriorísticas, de modo que no hay ser estético sino merced al pre-judicio estético, o sea, gracias a la dirección estética del configurar espiritual (Cassirer, 1923a, 10; 20). De la misma manera, para Husserl p. e. no hay aritmética sino en actitud aritmética. El ser ya no puede ser comprendido como ‘ser sustancial’ sino como ‘ser pluralmente determinado’. Para Cassirer, insistimos, el ser es símbolo, no existe sino determinado por formas simbólicas, por las maneras fundamentales de configurar y comprender el mundo. El ser no es dado sino hecho, “no puede captarse (*erfassbar*) sino como acción (*Tun*)”, o sea, elaborado desde las formas simbólicas del espíritu: “Sólo en tanto que haya una dirección específica de la fantasía y la intuición estéticas habrá un campo de objetos estéticos, escribe Cassirer, y lo mismo vale para todas las restantes energías espirituales en virtud

de las cuales se configura para nosotros las forma y el perfil de un dominio determinado de objetos” (1923a, 10; 20). Las formas simbólicas son “refracciones (*Brechungen*) que experimenta el ser, en sí mismo unitario y homogéneo, en cuanto el sujeto lo aprehende y asimila” (Cassirer, 1929, 1, 12). La comprensión simbólica del ser supone el enriquecimiento del ser, su pluralidad, y esta dilatación ontológica es consecuencia de la introducción del sujeto en la misma estructura de la realidad. El sujeto no es mero ojo distante sino órgano constitutivo de lo real mediante las formas simbólicas. Mito, lenguaje, ciencia o arte son modos de configurar e intervenir sobre lo real, que muestran *perspectivas* del ser, posibilidades esencialmente suyas.

La forma simbólica como fundamento de la comunicación

La localización de la filosofía de las formas simbólicas en el ámbito de la significación permite a Cassirer entender lo simbólico como lugar de mediación, sea entre sujeto y objeto, sea entre sujetos. La forma simbólica se constituye en condición de posibilidad de la comunicación. Fundamentar con las formas simbólicas el problema del significado y, desde ahí, toda conducta cultural, equivale en el fondo a fundamentar la comunicación. Si en el kantismo el punto de partida de la filosofía era el *Faktum* de la ciencia, Cassirer sostiene que el comienzo es la pregunta por “la posibilidad del hecho del lenguaje”, o sea, la pregunta por “¿cómo es posible, cómo es pensable que en ese medio nos podamos entender de un *Dasein* a otro? (*apud* Heidegger, 1929a, 295; 225). El nuevo *Faktum* no es otro que el hecho del entendimiento intersubjetivo, el que todos nos entendemos mediante el lenguaje, o sea, la comunicación, porque es el elemento básico que subyace al concepto de significado y a las ciencias del espíritu, a la cultura en suma. Cada uno hablará su lenguaje, pero todos nos entendemos y comunicamos mediante el lenguaje, de manera que “existe por tanto algo que es *el* lenguaje, y concomitantemente algo como una unidad sobre la infinitud de los diferentes lenguajes”

(*apud* Heidegger, 1929a, 293; 223). La cuestión principal que anima al pensamiento de Cassirer es la comprensión intersubjetiva de un mundo y la existencia de la significación. Un significado no es tal si no pone en contacto, si no comunica. El lenguaje, elemento de la comunicación, es la forma simbólica primaria, y no por casualidad el objeto del primer tomo de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Por esto, Cassirer identifica la anterior pregunta acerca de la posibilidad del lenguaje como espacio objetivo de comprensión entre sujetos, con la pregunta por la existencia de objetividades culturales, es decir, la pregunta por “¿cómo es posible que podamos ver una obra de arte como algo determinado objetivamente, como un ente objetivo, como eso pleno de sentido en su totalidad?” (*apud* Heidegger, 1929a, 295; 225).

Pero para explicar el lenguaje y la comunicación es necesario partir de la “objetividad de la forma simbólica” (*apud* Heidegger, 1929a, 293; 223). Verdaderamente, “no hay otro camino de *Dasein* a *Dasein* si no es a través de este mundo de las formas. Se trata de un hecho. Si no se diera este hecho [la existencia de las formas simbólicas] no comprendería cómo podía ser el entenderse (*Sichverstehen*)” (*apud* Heidegger, 1929a, 293; 224). La afirmación de la objetividad de la forma simbólica es la condición de posibilidad de la existencia de significados objetivos y de comprensión intersubjetiva. Por tanto, y contra lo que afirma Nicol, Cassirer sí incluye el “factor dialógico” en el estudio de la función simbólica (Nicol, 1974, 233). Para Nicol, el elemento dialógico es la condición de toda operación simbólica, de modo que la objetivación es resultado de la relación intersubjetiva: “Sin la comunidad de los sujetos no podría efectuarse ninguna simbolización” (Nicol 1974, 233). Cassirer, en cambio, no considera el elemento comunicativo como un principio explicativo sino como un fenómeno que debe ser explicado, de manera que, lejos de ser condición del símbolo, es más bien legitimado por la forma simbólica. Por eso sostiene que la conexión entre yo y tú consiste realmente en la participación en el mundo común de las formas simbólicas; o sea, que esa relación dialógica supone ya la previa existencia de símbolos (Cassirer, 1942b, 408-411; 80-83). Las formas simbólicas no sólo fundan la comunicación; también legitiman la posibilidad

de la objetividad del conocimiento o del arte. Sólo ellas hacen posible la existencia de proposiciones objetivas y el reconocimiento de una obra de arte como un ente cargado de sentido objetivo. Son las que desempeñan el papel sintético-trascendental que en Kant realizaban las estructuras *a priori* de la razón, de modo que son ellas las que garantizan la objetividad, universalidad y comunicabilidad de nuestras experiencias.

Notas

1. En una reseña de 1928 aparecida en *Deutsche Literaturzeitung*, Heidegger afirma que Cassirer, al defender que el espíritu se conoce en sus manifestaciones y que las formas culturales son posibilidades humanas renuncia a la posibilidad de una ontología radical del *Dasein* en el horizonte de la luz del ser (Heidegger, 1929b, 265).
2. Ortega y Gasset ha escrito que entonces –hacia 1900– el neokantismo de Cohen y Natorp era “el poder público filosófico” (1951, 14) (Cfr. Krois, 1987, IX).
3. Por ello Gadamer (1986, 77) considera a las formas simbólicas tanto fenómenos objetivos como huellas del espíritu.
4. La noción cassireriana de símbolo permite la multiplicidad de usos de esa misma noción en el arte, la ciencia, el lenguaje o el mito. Por esto consideramos injusta la afirmación de Séguy-Duclot acerca de que esta unificación del sentido de símbolo en los distintos ámbitos culturales bajo un concepto llevada a cabo por Cassirer implica necesariamente que aquel concepto es un término poco preciso y en última instancia indefinible (Séguy-Duclot, 1998, 80). La tesis de Séguy-Duclot se debe a que cree que Cassirer entiende el significado del concepto de símbolo como resultado de la suma de sus diversos usos, pero realmente Cassirer parte de un concepto de símbolo previo que cada forma cultural realiza en virtud de sus propias condiciones.
5. El carácter constitutivo en general de las formas simbólicas supone que Cassirer niega la posibilidad de que la articulación del mundo de la percepción sea una obra realizada por el lenguaje a partir del caos de impresiones. El caos no es *terminus a quo* del lenguaje (Castilla Lázaro, 1998, 50, 73). El lenguaje es una forma simbólica constituyente del mundo perceptivo, pero no es la función protoconstituyente del mundo. Cassirer

de hecho se refiere a la existencia de una praxis prelingüística y un protopensamiento, un ‘pensamiento sin palabras’ (Cassirer, 1929, 382; 387). Para Cassirer la función simbólica fundamental del significar opera ya antes del lenguaje. Aquí encuentra Gadamer no sólo una mala comprensión del fenómeno del lenguaje, sino también la insuficiencia de la filosofía de las formas simbólicas, su distancia respecto de la universalización de la hermenéutica. Gadamer considera que Cassirer, al entenderlo en simple yuxtaposición al resto de formas simbólicas, impide que el lenguaje aparezca en su verdadera dimensión como centro que soporta al resto de la cultura. No es un medio más de configuración, junto a las demás formas simbólicas, sino su principio, pues la linguisticidad abarca a todas, y funda al ser: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 1961, 485, 567; 1986, 77, 113, 326ss).

Bibliografía

- Capeillères, F. (1992) Sur le néo-kantisme de E. Cassirer. *Revue de Metaphysique et de Morale*, nº 4 (97), 517-546.
- Cassirer, E. (1923a) *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 11, Hamburg: Felix Meiner, 2001 (tr. esp. de A. Morones (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*, tomo I. México: FCE) (siempre se citará primero la paginación en alemán y luego la traducción al español).
- . (1923b) *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, *Gesammelte Werke*, Band 16, 2003 (trad. esp. de C. Gerhard (1989), *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: FCE).
- . (1925a) *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, *Gesammelte Werke*, Band 13, 2002 (tr. esp. de A. Morones (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*, II. México: FCE).
- . (1925b) *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*. (trad. esp. de C. Balzer (1973), *Mito y lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión).
- . (1929) *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, *Gesammelte Werke*, Band 13, 2002 (tr. esp.

- de A. Morones (1971), *Filosofía de las formas simbólicas*. III, México: FCE
- . (1938) *Zur Logik des Symbolbegriffs, Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940), Gesammelte Werke*, Band 22, 2006 (trad. esp. en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*)
- . (1942a) “Der Gegenstand der Kulturwissenschaft”, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946), Gesammelte Werke*, Band 24, 2007 (tr. esp. de W. Rocas (1982), *Las ciencias de la cultura*. México: FCE)
- . (1942b) “Dingwahrnehmung und Ausdruckwahrnehmung”, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, (tr. esp., *Las ciencias de la cultura*).
- . (1944) *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Gesammelte Werke*. Band 23, 2006 (trad. esp. de E. Ímaz (1979), *Antropología filosófica*. México: FCE)
- Castilla Lázaro, R. (1998) Caos y lenguaje: examen de una tesis de Cassirer. *Diálogos*. Revista del Depto. de Filosofía de la Univ. de Puerto Rico, n° 71 (33), 25-76.
- Gadamer, H-G. (1961) *Verdad y método, I* (tr. A. Agud y R. Agapito). Salamanca: Sígueme, 1979.
- . (1986) *Verdad y método, II* (tr. M. Olasagasti). Salamanca: Sígueme, 1994.
- García Amilburu, M. (1998) La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer. *Pensamiento*, n° 209 (54), 221-244.
- Habermas, J. (1982) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, (tr. esp. de M. Jiménez Redondo (1988), *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos).
- Heidegger, M. (1929a) “Davoser Disputation zwischen E. Cassirer und M. Heidegger”, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe*, Band 3, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1991 (tr. esp. de G. Ibscher (1981), *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE).
- . (1929b) “Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken”, *Kant und das problema der metaphysik*.
- Husserl, E. (1936) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (tr. J. Muñoz y S. Mas). Barcelona: Crítica, 1990.
- Krois, J. M. (1987) *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press.
- . (1988) “Problematik, Eigenart und Aktualität der cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen”, *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nicol, E. (1974) *Metafísica de la expresión*. México: FCE, 1974.
- Ortega y Gasset, J. (1951) Medio siglo de filosofía. *Revista de Occidente*, n° 3 (1980), 5-21.
- Séguy-Duclot, A. (1998) Qu'est-ce qu'un symbole?. *Philosophie*, Minuit, n° 57, 79-92.