

CONCURRENCIAS Y BIFURCACIONES  
ENTRE EL RACIONALISMO ALADO  
DE GASTON BACHELARD  
Y EL IDEALISMO SIMBÓLICO  
DE ERNST CASSIRER<sup>\*</sup>



CONVERGENCES AND DIVERGENCES BETWEEN  
GASTON BACHELARD'S WINGED RATIONALISM  
AND ERNST CASSIRER'S SYMBOLIC IDEALISM

MIGUEL ÁNGEL SÁNCHEZ RODRÍGUEZ<sup>\*\*</sup>  
Universidad de La Sabana - Bogotá - Colombia

.....  
*Artículo recibido: 22 de noviembre de 2013; aceptado: 25 de abril de 2014.*

<sup>\*</sup> Este artículo es resultado del proyecto de investigación HUM-20-2009: "Elementos filosóficos para la humanización de la tecnología: Crítica al homo tecnologicus de la sociedad global", adscrito al grupo de investigación "Racionalidad y Cultura" de la Universidad de La Sabana.

<sup>\*\*</sup> [miguel.sanchez@unisabana.edu.co](mailto:miguel.sanchez@unisabana.edu.co)

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Sánchez Rodríguez, M. A. "Concurrencias y bifurcaciones entre el racionalismo alado de Gaston Bachelard y el idealismo simbólico de Ernst Cassirer." *Ideas y Valores* 64.159 (2015): 63-86.

**APA:** Sánchez Rodríguez, M. A. (2015). Concurrencias y bifurcaciones entre el racionalismo alado de Gaston Bachelard y el idealismo simbólico de Ernst Cassirer. *Ideas y Valores*, 64 (159), 63-86.

**CHICAGO:** Miguel Ángel Sánchez Rodríguez. "Concurrencias y bifurcaciones entre el racionalismo alado de Gaston Bachelard y el idealismo simbólico de Ernst Cassirer." *Ideas y Valores* 64, n.º 159 (2015): 63-86.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Se establece un diálogo hermenéutico entre las concurrencias y bifurcaciones del idealismo simbólico de Cassirer y el racionalismo alado de Bachelard en tres momentos. Primero, a partir de indicios bio-bibliográficos se construye el contexto de significación vital donde se anclan sus respectivas ideas; segundo, se establecen entre ellos paralelismos fundamentales, y, tercero, se ofrecen ejemplos de la terminología bachelardiana, cercana a la hermenéutica simbólica contemporánea. Con ello se expande la comprensión de los análisis de Cassirer acerca del pensamiento indirecto e interpretativo hacia las relaciones del hombre y la cultura, así como al papel del símbolo en el tránsito de la naturaleza a la cultura.

*Palabras clave:* G. Bachelard, E. Cassirer, idealismo, racionalismo.

**ABSTRACT**

The article establishes a hermeneutical dialogue between the convergences and divergences of Cassirer's symbolic idealism and Bachelard's winged rationalism. First, on the basis of bio-bibliographical evidence, it reconstructs the context of vital signification in which the authors' respective ideas are rooted; secondly, it identifies the fundamental parallelisms between them; and, finally, it provides examples of Bachelardian terminology that resembles that of contemporary symbolic hermeneutics. This results in a broader understanding Cassirer's analyses of indirect and interpretive thought regarding the relations between man and culture, as well as of the role of the symbol in the shift from nature to culture.

*Keywords:* G. Bachelard, E. Cassirer, idealism, rationalism.

## Introducción

¿Cómo encontrar un horizonte de fecundación recíproca entre dos autores, Gaston Bachelard y Ernst Cassirer, que siendo contemporáneos no se conocieron ni se leyeron entre sí? Fuera de sus respectivos contextos de origen, resulta difícil encontrar una palabra que satisfaga el espectro completo de ambas obras.

Para describir cómo las ideas y las intuiciones de estos dos pensadores se han extendido en sus respectivas comunidades, contamos con una palabra bastante pobre: *difusión*. Creo que las ideas no penetran una cultura diferente más que al precio de una apropiación, que implica simultáneamente pérdida y ganancia de sentido. Por su parte, el término *recepción* de un pensamiento sería un vocablo que connota cierta pasividad, y no define el carácter de una *fecundación recíproca* en el diálogo entre dos pensadores que provienen de tradiciones diferentes. *Lectura* sería todavía insuficiente. La obra de Bachelard, por ejemplo, ha servido a toda suerte de intuiciones y experiencias prácticas dentro de las facultades de Bellas Artes; estas experiencias en el campo del arte no necesitan, para su legitimación, un aparato comprensivo de rigurosa interpretación. En las prácticas de gestión cultural, por ejemplo, los estudios culturales han podido adoptar sin mayor problema la idea de una intervención –comunicación, consumo y mercantilización de la cultura– de las formas simbólicas, en el sentido de la producción y reproducción de los diversos “productos culturales”, sin tener que referirse directa e indirectamente a la obra de Cassirer. En la actualidad muchas personas leen y aprecian a Bachelard y a Cassirer; sin embargo, es posible afirmar que han tenido una mediana difusión, una escasa recepción y una lectura en espera de una verdadera apropiación.

Propongo, entonces, un acercamiento hermenéutico de diálogo recíproco y fecundo, una lectura de intersección, de concurrencias y bifurcaciones, que muestre cómo, estudiando el idealismo simbólico (*der symbolische Idealismus*) –así quiso Cassirer caracterizar su obra (cf. 1995 263)– se puede reinterpretar la obra y la utilidad de algunos de los conceptos más significativos del racionalismo alado y conquistador de Bachelard –para usar la acertada denominación que le hizo Jean Hyppolite (*rationalisme conquérant*)– (cf. 91).<sup>1</sup>

Este diálogo está planteado en tres momentos. Primero, daré algunos indicios bio-bibliográficos sobre ambos pensadores, para ir construyendo el contexto de significación vital en el cual se anclan las ideas de un pensador a su vida; segundo, explicitaré algunos paralelismos

1 Jean Hyppolite se refería a la tarea filosófica de la epistemología como un penoso que-hacer en los límites del racionalismo aplicado, que se conquista paso a paso en relación con su práctica constructiva de fenómenos en el campo de la ciencia (cf. 91).

fundamentales de sus respectivas obras, y, tercero, aportaré algunos ejemplos donde la terminología bachelardiana, cercana a la hermenéutica simbólica contemporánea, permite completar y expandir la comprensión de los análisis de Cassirer del pensamiento indirecto e interpretativo, hacia la constitución de una perspectiva que explica las múltiples relaciones entre el hombre y el lenguaje, y que subraya el papel que juega el símbolo en las esferas individual y colectiva, en el tránsito de la naturaleza a la cultura.

### **Dos contemporáneos que no se leyeron entre sí**

Quizá dos circunstancias contribuyeron a que Cassirer y Bachelard no se hayan encontrado, o que al menos uno de los dos hubiera leído las obras del otro. La primera, es una diferencia de 10 años de edad. Cassirer nace en 1874, en Breslavia, baja Silecia, hoy Broclaw, Polonia, y muere en 1945 en Nueva York. Bachelard nace en 1884 en Bar-sur-Aube, en la provincia de Champagne, y muere en 1963 en París. Sabemos que Cassirer hablaba correctamente el francés (en 1931 Cassirer viajó a París para preparar su *Filosofía de la Ilustración*) y que Bachelard leía perfectamente en alemán. Parecería más probable que Bachelard haya leído a Cassirer. Las hipótesis al respecto son difíciles de sostener por el hecho de que ambos filósofos, quienes a menudo citan los mismos autores (Einstein, Poincaré, Leibniz, Bergson, Nietzsche, Koyré, etc.), no se citaron entre sí.

Si Cassirer hubiese tenido acceso a algunas de las obras de Bachelard, debió ser después de 1933, periodo en el cual comenzó su exilio. El 12 de marzo de 1933 fue expulsado de la Universidad de Hamburgo y partió primero hacia Inglaterra, al All Souls College de Oxford, su refugio intelectual hasta 1935, y luego hacia la Escuela Superior de Göteborg, en Suecia hasta 1941; luego, en los Estados Unidos, halló acogida, primero en Yale y después en la Universidad de Columbia en Nueva York. Sabemos además que Cassirer debió dejar su biblioteca en Suecia, y que fue su esposa Antonia “Toni” Bondy quien le hizo llegar las obras de Kant, Goethe, Shakespeare y otros clásicos (cf. Cassirer 1981 69-74). Pudo haber tenido en sus manos el *Essai sur la connaissance approchée* (*Ensayo del conocimiento aproximado*) de 1928, la más conocida de las dos tesis doctorales de Bachelard, y tal vez pudo haber leído también *La valeur inductive de la relativité* (*El valor inductivo de la relatividad*) de 1929, obras que, por su temática epistemológica, son cercanas a los propios intereses de trabajo de Cassirer desarrollados en la misma época.

En cuanto a Bachelard, quizá pudo haber leído las obras mayores de Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (*Concepto de sustancia y concepto de función, Investigaciones sobre cuestiones fundamentales de la crítica*

del conocimiento) de 1910; *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* (El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna) de 1906, 1920 y 1950; *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Sobre la teoría de la relatividad de Einstein) de 1921; *Philosophie der symbolischen Formen* (Filosofía de las formas simbólicas, de 1923, 1925 y 1929); *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik* (Determinismo e indeterminismo en la física moderna) de 1912. Podríamos desbordar esta hipótesis trayendo, por ejemplo, las referencias al matemático e historiador de la ciencia y de la filosofía, el fichteano León Brunschvieg, conocido por *Les Étapes de la philosophie mathématique* (Las etapas de la filosofía matemática) de 1912, quien habría podido servir de enlace entre Bachelard y Cassirer, puesto que ese mismo año, Brunschvieg se refirió a Cassirer como un remarcable historiador de las ciencias y la filosofía. Además, Brunschvieg tuvo la ocasión de encontrarse personalmente con Cassirer en el célebre debate en acaecido entre este último y Heidegger en Davos en 1929. Sabemos también que Brunschvieg fue el director de la tesis doctoral de Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* de 1928; años más tarde participaron en las décadas filosóficas de Pointigny en 1929 y en varios encuentros más (cf. Parinaud 231). Podríamos continuar con la especulación historiográfica, pero basta con decir que este terreno queda abierto a la investigación.

### Acercamientos epistemológicos

Existen similitudes sorprendentes entre los dos pensadores. Evoco tres líneas generales de intersección, reconociendo que cada una de ellas ameritaría ciertamente un análisis más minucioso.

Laprimera línea, Cassirer y Bachelard fueron epistemólogos un tanto particulares, puesto que se dedicaron con intensidad y detenimiento a la crítica literaria. Algo poco usual entre quienes se dedican a indagar la validez del conocimiento y, en particular, del conocimiento científico. Ambos pensadores, insatisfechos con las descripciones aisladas y dispersas de los hechos, encontraron en la ciencia una de las maneras –si no la más importante– de proporcionarnos una visión comprensiva del mundo que supera la experiencia ordinaria, que pide, por lo tanto, un nuevo principio sintético de *orden*, una forma simbólica nueva de interpretación intelectual, es decir, un *nuevo espíritu científico*.

Más que semejanza, la ciencia busca en los fenómenos *orden* y, en este sentido, todo sistema racional es una obra de arte, un resultado, un constructo humano de nuestra actividad espiritual creadora. La naturaleza, siendo inagotable, siempre planteará problemas nuevos e inesperados al espíritu humano; sin embargo, se requiere plena libertad en la construcción de las formas diversas de nuestro simbolismo

matemático para dotar al pensamiento físico de instrumentos intelectuales. Como fenomenólogos del conocimiento, ambos pensaban que el carácter científico del conocimiento no reside primordialmente en la anticipación de los hechos, sino en que podemos prepararnos y *disponernos* mejor para la *construcción* de los fenómenos y la *interpretación* intelectual de los que son proporcionados por el poder del pensamiento simbólico. En otras palabras, mediante el estudio de esta forma simbólica privilegiada que representa el conocimiento científico, podemos explicar y comprender la dinámica de la imaginación creadora, donde las imágenes y las metáforas, tanto como los conceptos, nos revelan el modo humano de fabricarnos un *cosmos*. Surgen entonces los estrechos vínculos entre el matemático y el poeta, entre el lenguaje, la ciencia y el quehacer artístico.

Como crítico literario, Cassirer se volcó hacia la narrativa, mientras que Bachelard estuvo más cerca de la poesía. Cassirer, por ejemplo, pensaba que el arte lírico culminaba con el estilo simbólico, como fue el caso de Goethe (cf. Neumann 48-53). Para Bachelard, la poética de los elementos naturales –analizados en *La psychanalyse du feu* (*Psicoanálisis del fuego*) de 1938 y en el bestiario del conde de *Lautrémont*– representaba una psicología profunda de la vida, encaminada a transmutar y purificar el esfuerzo animal (*Trieb*) hacia la supervivencia, para posteriormente humanizarlo:

Reconocemos en nosotros mismos una tendencia a animalizar nuestras penas, nuestras fatigas, nuestros fracasos, a aceptar bastante filosóficamente todas esas pequeñas muertes parciales que tocan a la vez las esperanzas y el vigor [...] el hombre muere también del mal de ser un hombre (entiéndase: una bestia humana) [...] y de olvidar en fin que él podría ser un espíritu. (Bachelard 1939 21)

Para Cassirer y Bachelard, la relación entre subjetividad y objetividad, entre individualidad y universalidad no es la misma en la obra de arte que en la obra del científico; aunque bien es cierto que un gran *descubrimiento científico* lleva también el sello del espíritu individual de su autor. La ciencia no choca ni está en pugna con el arte; mejor, sufre una extensión, dijéramos, “surracional” al beneficiarse de los poderes del pensamiento constructivo e imaginativo del *ensueño matemático* (cf. Sánchez 23-26); en palabras de Bachelard, “la ciencia es la poética de la inteligencia” (1940 10).

Cassirer pensaba que en el descubrimiento no solo encontramos un nuevo aspecto objetivo de las cosas, sino también una actividad individual de la mente y hasta un *estilo personal*. Al estar absortos en la contemplación de una obra de arte, no sentimos la separación entre el mundo objetivo y el subjetivo, no vivimos en el mundo físico,

tampoco vivimos por completo en el mundo de la esfera individual. Más allá de estas dos esferas complementarias, detectamos un nuevo reino que, para el alumno de la escuela de Marburgo, sería el ámbito de las formas plásticas, musicales o poéticas, y para el pensador solitario de la Champagne, el de lo imaginario, el de las imágenes imaginadas.

Ambos pensadores entendieron que la cultura humana en su conjunto y, en particular el arte, puede describirse como un proceso progresivo de autoliberación del hombre. Las matemáticas y el arte, el teorema y el poema expresarían, por lo tanto, los dos aspectos simbólicos de este proceso emancipatorio; como si ambos pensadores fuesen una criatura alada con un ojo de doble flor, en el que, de un lado, se lanza una mirada sobre los reinos lentamente conquistados de la ciencia y, del otro, se escudriñan los fértiles parajes coloridos de la poesía.

En efecto, ciencia y poesía constituyen dos formas simbólicas, dos grandes creaciones del espíritu humano donde se fabrican e interpretan mundos que, lejos de ser extraños el uno al otro, son como dos vertientes espirituales de un mismo río (“la actividad sintética del espíritu”), que nos ofrecen diversas visiones estructuradas de mundo (*Weltanschauungen*). La ciencia nos ofrece *orden* y cosmos en los pensamientos; el arte nos proporciona *orden* y cosmos en la aprehensión de lo visible, tangible, audible, gustable.

Podemos pensar en un juego dual y complementario de dos funciones psíquicas: una constructiva, que, según Cassirer, ordena, organiza y representa lo real dentro de un trabajo detallado de coherencia racional; a esta actividad constructiva de la mente humana Bachelard la denominó “función de lo real”, y a la otra, que poéticamente acoge el generoso universo de experiencias vividas cuando se canta poéticamente una cosmogonía, la denominó “función de lo irreal” (cf. Bachelard 1960 25-26).

Así, un doble movimiento del espíritu define tanto el progreso de la ciencia en su intento creativo por superar la *natura naturata*, como la fuerza de la conciencia imaginante con su función desrealizante y antirepresentativa, que, alcanzando profundidad e intensidad ontológica, nos permite abrirnos sin cesar a la novedad de un mundo. En realidad, pensaba Cassirer, no es lo mismo vivir en el reino de la forma que en el de las cosas; en ambos casos no existe nada de extrahumano, mientras no perdamos de vista su rasgo fundamental; a saber, el poder constructivo en la estructuración de nuestro universo humano (cf. Cassirer 1944 246-247).

Desde este punto de vista, vemos que tanto Bachelard como Cassirer, al alejarse decididamente de una posición positivista en el estudio del hombre, desarrollaron sus respectivas epistemologías con más puntos de contacto y convergencia que los que podemos encontrar en sus

específicos estudios literarios y reflexiones particulares sobre el valor y la función del arte. Así, Bachelard practicó una crítica literaria temática, como se aprecia en la serie de su poética de los elementos: *La psychanalyse du feu, L'eau et les rêves, L'air et les songes, La terre et les rêveries de la volonté, La terre et les rêveries du repos* (cit. en Minkowski 419-440), según la cual toda imagen material fundamental se adhiere a uno de los cuatro elementos: agua, aire, tierra y fuego (cf. Helein-Koss 353-364). Y Cassirer reveló las facetas y perspectivas filosóficas de autores literarios como Horacio, Goethe, Hölderlin, Schiller, Kleist, Wordsworth, Collingwood, Mallarmé, Zola, etc. (cf. Neumann 47-53).

La segunda línea, el “idealismo simbólico” de Cassirer como el “racionalismo conquistador” de Bachelard proponen una vía alternativa de integración y diálogo entre empiristas e idealistas. Estos dos “clanes” opuestos –como diría Platón en *El Sofista*– se han desarrollado a lo largo de la historia del pensamiento: el clan de los empiristas, cuya pretensión ha sido atrapar “los conceptos con las manos”, y el clan de los idealistas dogmáticos, que viendo seres substanciales en todas partes, pretenden asignar a los conceptos un lugar suprasensible (cf. Cassirer 1964; 1971 48).

En respuesta a estas dos posturas radicales y antagónicas, la teoría cassiriana del símbolo, pone al día la articulación entre lo sensible y lo espiritual, esto es, la presencia recíproca de lo sensible en lo espiritual. En el mismo sentido, en la introducción a *La filosofía del no*, de 1940, Bachelard subraya que el pensamiento científico se encuentra igualmente dominado por la oposición entre empirismo y racionalismo; de ahí que la ciencia “tenga necesidad de una filosofía de doble polaridad, pensar científicamente es colocarse dentro del campo epistemológico intermedio entre teoría y práctica, entre matemática y experiencia” (1940 5). Ambos pensadores, al refutar este dualismo histórico excluyente, lo sustituyeron por una relación polar necesaria de complementariedad. Ambos fueron, sin duda, pensadores de las rupturas epistemológicas. Bachelard solía insistir en este punto, afirmando que el conocimiento se construye en contra de un conocimiento anterior, y debe servirnos, en primera instancia, para liberarnos de las concepciones dicotómicas e ingenuas de larga tradición moderna.

La superación del substancialismo epistémico, por ejemplo, constituyó un combate común para ambos filósofos. Este esfuerzo se puede rastrear en Cassirer a lo largo de *El concepto de sustancia y el concepto de función (Substanzbegriff und Funktionenbegriff)* (cf. Cassirer 1985 47-53), que se prolongará en el artículo de 1942: “La influencia del lenguaje sobre el desarrollo del pensamiento en las ciencias de la naturaleza” (cf. Cassirer 1946 129-153). A su turno, este combate lo librará Bachelard en 1937 en *La formación del espíritu científico (La formation*

*de l'esprit scientifique*) y se extenderá hasta 1940 en la ya mencionada *Philosophie du non*.

Ambos pensadores lucharon frontalmente contra ciertas metáforas que formarían parte del arsenal de obstáculos epistémicos dentro del lenguaje filosófico y científico. Es el caso de Bachelard, cuando describe la manera como la imagen de la esponja o las imágenes míticas de la digestión conducían a comparaciones demasiado plásticas y abusivas en el lento dominio científico de las experiencias construidas durante todo el siglo XVIII. Cassirer, por su parte, pasa revista a las diferentes teorías que quedaron prisioneras de las metáforas especulares; por ejemplo, aquellas referidas al conocimiento como un “espejo del mundo” y a las palabras como simples “reflejos de los objetos”. En cuanto que historiadores de las ciencias, ambos fueron unánimes al afirmar que el conocimiento científico no se puede *construir* si previamente no se efectúa una liberación, una limpieza o catarsis de las distintas modalidades de obstáculos epistemológicos, como el animismo, el substancialismo, el exceso de plasticidad figurativa de las imágenes y metáforas del lenguaje explicativo elaborado por los científicos.

En cuanto que epistemólogos, tuvieron el mérito de interpretar filosóficamente, desde una racionalismo activo, la teoría de la relatividad, las implicaciones de la física cuántica y las geometrías no euclidianas con muy poco retraso histórico; ambos se esforzaron en mostrar cómo dichas teorías nos obligan necesariamente a repensar conceptos estimados de la tradición moderna de la filosofía occidental, como el espacio, el tiempo, la intuición, los objetos y, ante todo, la noción de sujeto epistémico; ambos son ejemplo de una “nueva mentalidad”, a partir de su insistencia en que el pensamiento científico contemporáneo comienza con una *epojé* o puesta entre paréntesis de las herencias dogmáticas conceptuales del inicio del siglo XX (cf. Sandküler 1999 12-15).

La tercera línea. En la crítica de la cultura, Cassirer indagó sobre el “animal simbólico” que somos al producir formas culturales de vida; a su turno, Bachelard reflexionó sobre el hombre como un animal fantástico capaz de *la rêverie* (ensoñación). Bachelard, en las dos vertientes de su filosofía de la imaginación (la vertiente de su racionalismo inventivo y la vertiente de la ensoñación poética), reflexionaba sobre aquel ser que es capaz de colocarse a la altura de sus sueños (cf. Sánchez 122). Bajo esta perspectiva, el análisis estaría dirigido a recorrer el *homo symbolicus* cassiriano (que se conecta y continúa en el *homo capax* de Ricoeur), para finalmente extenderse al *homo imaginans* bachelardiano, aquel ser interior que con su potencia de ensoñación poética logra colocar las simples cosas del mundo en el rango de compañeras del hombre, allí justo donde “El alma no vive siguiendo la corriente del tiempo, sino

que encuentra su reposo en los universos que la ensoñación imaginaria” (Bachelard 1960 22).

Un diálogo hermenéutico de interfecundación entre las dos obras no debe ocultar sus bifurcaciones y principales diferencias, en relación con temas como el papel del psicoanálisis en la explicación de la naturaleza psíquica del hombre, la importancia de la imaginación, la concepción del arte y del cuerpo, y otros aspectos más que subrayan las divergencias conceptuales. Ambos fueron reconocidos como historiadores de las ciencias y de la filosofía, pero sus métodos definitivamente los separan. Cassirer practicó una historia de conceptos y nociones, citando frecuentemente a los filósofos más representativos de la Antigüedad clásica, del Renacimiento y de la Ilustración. Mientras que, por el contrario, Bachelard, historiador de la química, escudriñaba y recababa en archivos sobre los sabios menos mencionados de los siglos XVIII, XIX y XX, para rastrear las metáforas y obstáculos epistemológicos dentro de la producción conceptual de alquimistas y químicos.

Un ejemplo más preciso nos permitirá colocar en diálogo de interfecundación los dos conceptos clave de sus epistemologías, como son las nociones de “obstáculo epistemológico” y “símbolo”.

### El “obstáculo epistemológico” y “lo simbólico”

Hans J. Sandkühler, uno de los primeros intérpretes en estudiar las similitudes entre Cassirer y Bachelard, presentó en 1994, en la Sorbona, una conferencia sobre la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer como un ejemplo de un pensamiento que puede ser comprendido bajo la óptica de un “nuevo espíritu científico” (cf. Sandkühler 1994 2). Por mi parte, y desde este haz de luz, mostraré cómo ciertas propiedades de la noción de “obstáculo epistemológico” en la reflexión bachelardiana permiten definir la noción de símbolo en Cassirer.

Una de las principales críticas al concepto de símbolo de Cassirer ha sido la de Paul Ricoeur, por ser –desde su perspectiva– una concepción insuficiente y demasiado amplia (cf. Ricoeur 19-21). Lo cierto es que debemos estar atentos para no asimilar apresuradamente la noción bachelardiana de “obstáculo epistemológico” con la idea de “símbolo” en Cassirer.

Según Bachelard, en el acto íntimo del conocer aparecen, “por una especie de necesidad funcional”, los entorpecimientos y confusiones que se expresan como causas de estancamiento y retroceso. A estos factores de inercia en la construcción del conocimiento los denominó “obstáculos epistemológicos” (cf. Bachelard 1947 13-22). Una vez detectados los obstáculos en la construcción del conocimiento, estos deben ser superados o al menos controlados. Es decir, sobre el eje del mundo de las ilusiones, intereses y prejuicios denunciados como característicos

de las experiencias inmediatas del sentido común, Bachelard desarrolló una reflexión sobre la superación de aquellos impedimentos y malos hábitos intelectuales que colocan psíquicamente al pensamiento en un verdadero estado de estancamiento y de inercia. En este sentido, afirmaba Bachelard:

La ciencia, tanto en su principio como en su necesidad de coronamiento, se opone absolutamente a la opinión [...] Al designar los objetos por su utilidad, ella se prohíbe conocerlos. Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla, ella es el primer obstáculo a superar. (1947 11)

Esta idea, un tanto terapéutica de limpieza cognoscitiva, arremete claramente y de forma provocativa contra la racionalidad periodística o dóxica de la ciencia, que acumula onerosamente obstáculos espectaculares de todo orden. En este sentido afirmaba Bachelard:

La ciencia, tanto en su principio como en su necesidad de coronamiento, se opone absolutamente a la opinión. Si en alguna cuestión particular debe legitimar la opinión, lo hace por razones distintas de las que fundamenta la opinión. La opinión piensa mal, no piensa: traduce necesidades en conocimientos. Al designar a los objetos por su utilidad, ella se prohíbe el conocerlos. Nada puede fundarse sobre la opinión: ante todo es necesario destruirla, ella es el primer obstáculo a superar. No es suficiente, por ejemplo, rectificarla en casos concretos, manteniendo, como una especie de moral provisoria, un conocimiento vulgar provisorio. (1947 11)

Las opiniones y las experiencias de los errores no rectificadas se amalgaman y acumulan en los prejuicios y en las formas de la experiencia familiar e inmediata. La precariedad epistémica de la racionalidad periodística reside, justamente, en la falta de perspectiva frente a los errores rectificadas; contrario a la dinámica que caracteriza el ritmo sostenido de la rectificación del racionalismo inventivo en el espíritu científico: “Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual” (Bachelard 1947 15).

Para Bachelard, el espíritu científico jamás es joven; es tan viejo, que tiene la edad de sus prejuicios, de ahí que la verdad solo cobre sentido pleno al final de una polémica, pues no existe verdad primera, solo hay primeros errores en sentido estricto. Con ello, Bachelard pudo desarrollar la idea de que el yo del racionalismo inventivo es ante todo conciencia permanente de rectificación (*cf.* 1976 51). Desde este punto de vista, las tesis epistemológicas de Bachelard bien pueden ser definidas en su conjunto como una epistemología centrada en el error, más

que en la preocupación por la verdad; además, vemos aparecer una epistemología de la sospecha, es decir, una epistemología del fracaso, que trata crítica e históricamente con las nociones fundamentales de la ciencia que se concentra *prioritariamente* en los fracasos y en las ambigüedades, en las rupturas, rectificaciones y reorganizaciones de la historia efectiva del conocimiento científico. “¡Sospechar para crear!”, esta sería la consigna bachelardiana que debe animar al “nuevo espíritu científico” (cf. Lecourt 7-34).

Bachelard reconocía, como lo hizo también Cassirer, que nuestro único medio de construcción y transmisión del saber, y de nuestros conocimientos no positivistas sobre el mundo, lo constituye el universo de los símbolos. El simbolismo propio del mito, del arte y de la religión, al valorarse tradicionalmente como algo irracional, se contrapuso al reconocimiento y prestigio del concepto, portavoz y vehículo de la verdad conquistada por las ciencias y la visión objetiva de la investigación. Una clave para comprender este abandono, a lo largo del siglo pasado, de las posturas positivistas en el desarrollo de las ciencias y de la filosofía, lo constituye la revaloración del simbolismo que se encuentra en la base del “nuevo espíritu científico” propuesto por Bachelard, así como en los diversos ámbitos de la cultura analizados por Cassirer.

La cosmovisión científica ya no podrá continuar considerándose una copia más o menos perfecta de la realidad; por el contrario, será desde ahora el resultado de una captación-construcción del material empírico que se expresa a través de la modalidad del simbolismo lógico-teórico. El material empírico que se da a los sentidos será interpretado, en clave kantiana, como algo que ha sido puesto por la “actividad espontánea del espíritu”. La construcción teórica de la ciencia, al desprenderse de la inmediatez de la experiencia primaria de lo real a través del concepto, se eleva a la universalidad y comparece ahora como una elaboración del proceso de simbolización. Este representa el modo humano como entramos en relación con lo real, y conjugamos esta *relacionalidad* proyectando un mundo intermedio plagado de simbolismo.

Entonces, la idea de quiebre o *rupture* epistémica se convertirá en la noción clave para toda la epistemología histórica francesa, que permitirá desde allí sacar todas las consecuencias sobre el modo simbólico en el que se fijan los conocimientos y las creencias, tal como en su momento fue descrito por Charles S. Peirce en *La fijación de la creencia* (cf. 175-199). Ahora Bachelard, con su propuesta de un “racionalismo aplicado”, exhorta al discurso científico a que no derroche sus esfuerzos en describir el mundo, sino que, por el contrario, se lance a construirlo: “Nada es supuesto. Nada está dado. Todo se construye” (Bachelard 1947 14).

Bajo la perspectiva trascendental kantiana, Cassirer compartió esta visión. El acto mismo de conocer contiene intrínsecamente una primera ruptura con el mundo de lo dado, pues se restringe únicamente a los fenómenos y construcciones del espíritu. Ambos pensadores entendieron, entonces, que el conocimiento del mundo es parcial y aproximado, mediatizado y siempre transmitido por los símbolos. En el hombre, el símbolo lleva la marca de una mediación, y no constituye la copia o calco de una supuesta cosa en sí. Por el contrario, el símbolo da una *interpretación* del mundo, en el sentido en que representa, significa y crea los objetos.

Así, ambos pensadores vieron el modo en que lo simbólico rompe con la idea clásica de la copia de lo real (*Abbild*). Con el abandono de la teoría del reflejo (*Abbildtheorie*), se lograba definir el campo de lo simbólico, que entraña un profundo rechazo de los dualismos que aquella teoría favoreció a lo largo de cientos de años, en los que se cultivaron las dicotomías más conocidas de nuestra tradición epistémica: original-copia, objeto-reflejo, representación-representado, espíritu-mundo, cultura-naturaleza, ciencias nomológicas (que entrañan lo que “siempre es”)-ciencias ideográficas (que enseñan lo que “una vez fue”), como lo señaló en 1894 el metodólogo neokantiano Wilhem Windelband en su discurso de rectorado en Estrasburgo, denominado *Historia y ciencia natural* (*Geschichte und Naturwissenschaft*) (cf. 315).

Con Bachelard y Cassirer no nos encontramos en presencia de una u otra parte de la dicotomía; por el contrario, estamos confrontados a una relación de complementariedad, estamos frente a dos epistemologías constructivas que pretenden tematizar *lo relacional* en el hombre, para desmarcarse de cualquier dualismo reductor. Se puede afirmar que el símbolo representa una suerte de *obstáculo interno* al conocimiento mismo o, para retomar la formulación metafórica de Cassirer, en razón de la “meditación de la mediatidad, el símbolo debe ocultar allá donde quiere revelar” (1973 15); esta idea se enmarca dentro de la formación evolutiva del símbolo, caracterizada por Cassirer en tres etapas sucesivas, a saber: mímica, analógica y simbólica propiamente.

Dentro de la técnica, como una de las formas simbólicas, se ve que, por ejemplo, la construcción de aviones buscaba en sus inicios –como lo buscó incansablemente Da Vinci– la imitación del vuelo de los pájaros. Sin embargo, dicha construcción no llegó plenamente a su objetivo sino cuando logra desmarcarse de la visión zoomorfa y mimética de las alas móviles. Posteriormente, el progreso técnico del vuelo estuvo asociado a la construcción simbólica autónoma, esto es, con independencia de una reproducción o *copia* de la naturaleza. Aquí lo simbólico, en general, completa su propia forma, despegándose del mundo sensible, para crear y construir su propio mundo artificial de puras *relaciones*.

En este sentido, y como filósofos de la ciencia, ambos pensadores entendieron que esta constituye el campo simbólico por excelencia, del cual el mundo inmediato de lo sensible no deja de constituir sino una suerte de obstáculo epistémico substancialista.

Así, en sentido estricto, el pensamiento simbólico establece genéticamente una ruptura en relación con lo real. A este modo de colocación a *distancia* del pensamiento indirecto corresponde el modo humano de formación del símbolo (cf. Motzkin 73-92). Es justamente dentro de este poder constructivo del estadio del pensamiento simbólico cassiriano, donde el pensamiento de Bachelard puede expandirse a una fenomenología de las relaciones arbitrarias del conocimiento científico, que avanza por rectificaciones y aproximaciones sucesivas, al entrañar y dislocar el nombre y el objeto que designa. Para Cassirer, el símbolo, junto con sus funciones de expresión, representación y significación, sería el modo distanciado e *indirecto* como el hombre entabla sus *relaciones* con el mundo:

[El hombre] 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. Su situación es la misma en la esfera teórica que en la práctica. Tampoco en esta vive un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños. (Cassirer 1944 48)

Para Cassirer, las funciones *expresiva* y *representativa* del símbolo proponen juntas la concepción *natural* del mundo, mientras que la función significativa es del orden puro de la teoría que se actualiza en el discurso científico. De este modo, la concepción natural de lo real contiene todo el amplio reservorio de obstáculos epistemológicos que deben ser superados por el propio sistema simbólico de relaciones formales. De ahí que lo “real” contenga obstáculos que la ciencia debe controlar en sus diferentes modalidades: obstáculos substancialistas, generalizaciones abusivas y animistas, y todo el abanico interminable de las metáforas verbales.

Más allá de la necesaria revisión del modelo natural de las ciencias –tan cercano a la crítica efectuada por Husserl–, vemos dibujarse una segunda ruptura: no existe una continuidad comparable entre la función expresiva y representativa, de una parte, y la función representativa y significativa, de otra. Podemos pensar que la significación solo es posible en ruptura y en relación con la construcción objetiva operada por la conjunción entre la expresión y la representación. Aparecen aquí los elementos para la sustitución de la definición clásica del hombre

como animal racional, por una definición más amplia, la del “animal simbólico” en su camino civilizatorio, puesto que es capaz de crear diversas formas simbólicas fundamentales, como son el arte, la ciencia, los mitos, la historia, la religión y la técnica:

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional, lo definiremos como un animal simbólico. De este modo, podemos designar su diferencia específica y comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización. (Cassirer 1944 49)

Es, justamente, a través de esta mediación como entramos en contacto con la realidad. Las formas simbólicas constituyen el acervo de un mundo mediado por estructuras del pensamiento indirecto, que se entrelazan constituyendo las urdimbres de nuestras experiencias cualitativamente diversas, expresivas y profundas, autónomas e indestructibles entre sí.

En este diálogo de interfecundación entre Cassirer y Bachelard, explico ahora de qué manera Bachelard nos permite tener una mirada renovadora sobre la obra de Cassirer. Para ambos pensadores, el mundo, el espíritu y la cultura los hemos colocado en *relación* cambiante, debido a la capacidad que tenemos de formar pensamiento simbólico. El hombre ya no vive en un mero universo físico de cosas, sino que habita en un mundo simbólico, en un universo cualitativamente diferente del que no es posible regresar. Con ambos epistemólogos aprendimos que, desde mediados del siglo XIX, se ha venido produciendo en las ciencias, la filosofía y las artes la erosión de una certeza que parecía indemne al escepticismo: la disolución de “lo dado” y, con ello, la clausura de la idea de un mundo gratuito, espontáneo y completo que solo habría que copiar.

Bachelard nos recuerda hoy, desde el eco de su obra *El racionalismo aplicado* de 1949, que se puede apreciar en las ciencias los elementos de un “nuevo giro copernicano” de la objetividad (cf. 8-12). No es el objeto lo que marca y decide la exactitud, sino el método. Como consecuencia de ello, quiso mostrarnos, a lo largo de su *Filosofía del no*, una filosofía que no es otra cosa que la manera como el nuevo espíritu científico contemporáneo inició su marcha radical bajo el signo de una *epojé* que coloca entre paréntesis la representación tradicional del mundo.

Ambos pensadores seguramente compartirían el interés de propuestas simbólicas como las de Goodman, al mostrarnos el modo como nuestro espíritu construye aquello que llamamos “realidad”, a través de la sugerente idea de los “mundos posibles”. Para él, justamente, la

modernidad permitió nuestra dependencia de los sistemas simbólicos que construimos, posibilitó “la pluralidad de estándares de lo correcto a que se subordinan nuestras construcciones” (cf. 14-16). Fue este un logro moderno que comenzó cuando Kant sustituyó la estructura del mundo por la estructura del espíritu, y que ahora ha acabado sustituyendo la estructura de los conceptos por las estructuras de las diferentes *formas simbólicas* de las ciencias, las filosofías, las artes, la percepción y el uso cotidiano del habla. Goodman, bajo la estela de Cassirer y Bachelard, entiende que la modernidad ha producido el paso de la verdad una y única (el mundo encontrado como ya hecho, terminado y clausurado) al proceso de construcción y producción de una multiplicidad de “mundos correctos” o sistemas de representación, que incluso pueden permanecer indefinidamente en conflicto. De este modo, existe más de un solo estándar de conformidad al cual se someten nuestras construcciones. La fórmula de Goodman “The World is in many ways” (cf. 12-15) lo vincula a Cassirer y a Bachelard, por cuanto *el mundo* para ellos depende del sistema de símbolos que vamos construyendo en las distintas tradiciones. El mundo tendrá la forma simbólica que el espíritu le da, luego el mundo se simboliza de muchas maneras.

Entonces, todo el espíritu moderno de la reflexión crítica de la ciencia y de la cultura que va de Bacon a Goethe para llegar hasta Cassirer y Bachelard, podemos verlo expresado correctamente en las distintas variaciones sobre las conocidas palabras de Galileo en *Il Saggiatore* (*El ensayador*):

La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos (lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo sus caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible comprender una palabra. (62-63)

En este sentido, la tradición francesa de epistemología histórica y de reflexión sobre las ciencias y la tradición neokantiana de la crítica de la cultura parten del convencimiento de que lo importante es el conocimiento de que todo lo fáctico es ya teoría. A este respecto señalamos el modo como Cassirer, en su ensayo *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (*Sobre la teoría de la relatividad de Einstein. Consideraciones epistemológicas*) de 1921, interpretó la teoría de la relatividad como el paso consciente de una progresión que va, desde la teoría del conocimiento como *copia*, a la teoría del conocimiento como *función*. De manera similar, Bachelard afirmaba, hacia 1951, en *La actividad racionalista de la física contemporánea* (*L'activité rationaliste de la physique contemporaine*), que, siguiendo los avatares

de la física contemporánea, se llegaría ineluctablemente a la necesidad de abandonar la naturaleza para entrar en la fábrica de los fenómenos, cuyo nuevo dominio lo denominó con el término “*fenomenotechnique*” (fenomenotécnica) (cf. Bachelard 1951 61-63).

Para el epistemólogo francés, la ciencia contemporánea, más que una descripción, es fundamentalmente una producción de fenómenos, y estos son un tejido de relaciones o “urdimbre mental”. La fenomenotécnica es la actividad del racionalismo aplicado, que articula la razón con la experiencia científica aplicada, manifestando su fecundidad en la difícil conquista de la objetividad. Mientras que la ciencia crea su propio discurso, la tecnología científica crea y realiza sus propios objetos en oposición artificial a la naturaleza. La relación entre lo racionalmente posible y lo realmente operacionalizable se expresa en la idea de la *fenomenotécnica*, que permite traducir el papel fundamental de los instrumentos en la creación del conocimiento científico. La tecnología científica crea los objetos científicos, y los instrumentos se convierten en teorías materializadas (cf. Sánchez 97). Ya lo afirmaba Bachelard desde su tesis doctoral: “La técnica realiza plenamente su objeto, y este objeto, para nacer, ha debido satisfacer condiciones tan numerosas y tan heterogéneas, que escapa a las objeciones de todo escepticismo [...] Mejor, es el elemento decisivo de la confianza científica” (1928 155).

En efecto, el progreso en los instrumentos pronto representó, para este pensador francés, la reducción de la irracionalidad de las construcciones humanas, para lograr elevarlas más allá de los límites de la precisión que comportan las experiencias científicas del nuevo espíritu científico:

Qué sea la calibración y la terminación de las piezas, la tolerancia admitida en la flotación de sus características, la verificación progresiva en el curso de su manufactura, o bien el montaje racional; se encuentra uno con el mismo ideal de exactitud, de precisión y de generalidad que en las ciencias especulativas. (Bachelard 1928 160)

La filosofía de la ciencia de la primera parte del siglo xx, en paralelo a la estela dejada por la filosofía de Nietzsche respecto a la obligación del criticismo kantiano de convertirse en hermenéutica tras descubrir el carácter vital y perspectivista de la razón y del valor de verdad, irá progresivamente descubriendo que el pensamiento en el hombre trata fundamentalmente con “mundos”. El “giro retórico” propuesto por Nietzsche se anticipará a la crítica del lenguaje del siglo xx, cuya manera deconstructiva de crítica filosófica representó el intento por reducir el pensamiento a un juego tropológico de figuras retóricas que *aclararía* el mundo de ilusiones en el que nos movemos. A este respecto, pensemos,

por ejemplo, en la labor de clarificación del Wittgenstein del *Tractatus*, cuando afirmaba que los “hechos” en el espacio lógico son el mundo. Pensemos, por ejemplo, en lo que Bachelard decía en su pequeño escrito de 1931, *Noúmeno y microfísica (Noumène et Microphysique)*, en relación con la rectificación permanente en la anhelada reforma del pensamiento y a propósito de la construcción provisional de los fenómenos científicos:

No podemos tener *a priori* ninguna confianza en la instrucción que los datos inmediatos pretenden suministrarnos. No se trata de un juez, ni tampoco de un testigo; se trata de un acusado, y un acusado al que tarde o temprano se condena por mentir. El conocimiento científico es siempre la reforma de una ilusión. (Bachelard 1970 14)

Desde este punto de vista, afirmemos con Sandkühler que los “mundos posibles” elaborados por las artes y las ciencias cobran plena expresión en tres descubrimientos cruciales para el siglo xx: a) la ciencia traduce lo “real” a signos, b) en el ámbito de la ciencia los “hechos” están cargados de teoría y c) los “datos empíricos” son resultado de interpretaciones. Decimos entonces que, para un pensador de la cultura como Cassirer, los objetos tienen su lugar en la “topografía de las culturas humanas”, y alcanzan a las llamadas “ciencias objetivas” de la naturaleza que se concebirán ahora como una modalidad o forma de las ciencias de la cultura (cf. Sandkühler 1999 10).

Así, bajo esta óptica, las aguas primaverales, las aguas poéticas, las aguas pesadas, las aguas profundas, el agua maternal, el agua femenina y otras tantas que Bachelard describió en 1942, en *El agua y los sueños (L'eau et les rêves)*, se convierten bajo su lente en aguas poéticas que se equiparan al H<sub>2</sub>O de la química, en cuanto que todas son fundamentalmente signos; funcionan como traducciones, como interpretaciones cargadas de ensueños. En adelante, con el giro de la nueva imagen mental que Cassirer y Bachelard representan, la ciencia intentará poner fin al malentendido de que las leyes producidas por la ciencia son “leyes del ser”, y que la misión del conocimiento científico consiste en producir representaciones y figuras mentales que sean auténticas *copias*.

No habrá lugar en adelante para algo así como el ser mismo que se *refleja* en nosotros como un espejo, ni habrá lugar para “la idea de que el objetivo del pensamiento es alcanzar el punto de vista de Dios” (Rorty 29). Creo, en efecto, en el acierto de Rorty al mostrar cómo la tradición filosófica devaluó la metáfora frente al concepto porque en ella no se reconoció una fuente de verdad, puesto que ponía en peligro la concepción de la filosofía como un proceso que culmina en la teoría.

Metáfora es, por así decirlo, una voz desde fuera del espacio lógico, en vez de un relleno empírico de una parte de este espacio, o una clarificación lógico-filosófica de la estructura de ese espacio. Es una llamada

a cambiar el propio lenguaje y la propia vida, en vez de una propuesta de sistematización de ambos. (Rorty 29-30)

Así mismo, Donald Davidson permitirá actualizar el componente pragmático del pensamiento de Nietzsche cuando afirma que “[...] la metáfora pertenece exclusivamente al ámbito del uso” (247).

Importa subrayar que el nuevo giro copernicano llevado a cabo por Cassirer y Bachelard no solamente se dio en las vanguardias de las ciencias y de la filosofía, en la primera mitad del siglo xx, sino ante todo en las artes y, en primer término, en la pintura, como lo hizo Cézanne. Su pintura no consistió en imitar de modo realista a la naturaleza, ni tampoco en circunscribirse a los contornos, composición y distribución de las luces, sino en producir o, mejor, en *construir* una armonía entre numerosas percepciones; algo así como crear un sistema propio de colores, tonos y formas; crear una nueva *lógica visual*. Lejos ya de una pintura clásica realista o naturalista, Cézanne disolvió los contornos de “lo dado” y erosionó por lo tanto –como lo hizo Cassirer– el ideal de una “isomorfía” entre mente y mundo por la transposición de lo objetual al ámbito bachelardiano de *lo imaginario*. No la imagen sino lo imaginario será el vocablo fundamental que corresponde a la imaginación, esencialmente abierta y evasiva, que trae al hombre la experiencia de la novedad. El valor de una imagen –pensaba Bachelard– se mide en su extensión por su aureola imaginaria (cf. Sánchez 149).

En la obra de Cézanne, *Retrato de Gustave Geffroy* (1895), la mesa de trabajo se extiende hacia la parte inferior del cuadro, quebrando las leyes de la perspectiva clásica. Allí emerge una región vasta donde se crea un universo nuevo de “mundos posibles”. En sus diálogos con Emil Bernard, Cézanne afirmaba que uno debe hacerse su propia óptica, hasta el punto de entender que el dibujo y el color no son algo distinto. Pintando se dibuja, armonizando el color se va precisando el dibujo; al disolver los contornos, se va privando a los objetos de su identidad. La cosa no se despliega delante nuestro como ya delimitada, sino que se nos ofrece ahora plena de posibilidades reservadas, como una realidad inagotable.

Bajo la misma perspectiva y contra todo representacionismo ingenuo, contra toda metafísica de la presencia, la epistemología alada bachelardiana entendía, bajo la idea de la “*fenomenotécnica*”, aquella fábrica virtual de fenómenos imaginarios que debe animar al *nuevo espíritu científico-filosófico*, según el principio común de que los fenómenos son algo producido. En este sentido, la ciencia constituiría uno de los modos como el hombre des-realiza lo cotidiano y lo sensible. La ciencia debe “su-realizar” el pretendido “dato” inmediato a través de una verdadera tarea de metamorfosis espiritual del objeto. En adelante,

con Bachelard, el objeto se convierte en el “foco imaginario de la convergencia de las determinaciones”, y los “hechos” serán –como sostenía Kant dentro del eco de la filosofía investigativa del *Novum Organum* de Bacon– *res facta*, cosa hecha.

Así mismo, la hipótesis de la *adaequatio rei et intellectus*, esto es, la identidad entre el saber y su contenido objetivo, queda superada, porque la comprensión del mundo no es una simple reproducción o repetición de una estructura dada y terminada de la realidad, sino que encierra en sí la libre actividad del espíritu. Y es, justamente, desde esta idea romántica de la libertad personal, desde donde Cassirer y Bachelard derivarán la realidad de los “mundos posibles” del mito, la religión, las artes, las ciencias, la técnica y el lenguaje, representados en las inconmensurables formas simbólicas de la cultura.

Podemos resumir diciendo que con Cassirer se amplía la crítica trascendental kantiana del conocimiento a la totalidad del universo del discurso humano, al elaborar una verdadera “crítica de la cultura” (cf. Cassirer 1971 20). Por lo tanto, el conocimiento significará “no solo el acto de la comprensión científica y de la explicación teórica, sino toda actividad espiritual por la que nos creamos un mundo en su configuración característica, en su orden y en su ser tal” (Cassirer 1979 194).

Como hermenéuta de la cultura, Cassirer se acerca a Bachelard, por cuanto se propuso la tarea de llevar a cabo una interpretación que daría cuenta de nuestras interpretaciones. En adelante, el conocimiento teórico-discursivo será valorado como una modalidad junto a otras modalidades de interpretación, como en el caso de las interpretaciones lingüística y mítica, a las cuales atribuyó –como lo propuso en su tiempo Goethe– una especificidad, una “forma interna” propia y particular. Desde esta óptica, la crítica de la cultura abordaría las diversas modalidades de configuración espiritual bajo el supuesto de que cada una de ellas, a su manera, llevaría a cabo la misma tarea: “transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de la pura expresión espiritual” (Cassirer 1973 21).

En el desarrollo de esta hipótesis, Cassirer introdujo la noción de símbolo para sustituir la idea de concepto, lastrada por las teorías lógicas tradicionales restringidas al campo de la ciencia, interpretada realista-mente como una representación que *copia* un ser dado. En la década de los años 20, la propia ciencia, dentro de un movimiento iniciado por la física del siglo xx, tomó conciencia de que “sus conceptos fundamentales, aquellos medios con los que cada ciencia plantea sus cuestiones y formula sus soluciones, más que copias pasivas de lo real, aparecen como símbolos intelectuales creados por ella misma” (Cassirer 1973 14).

Cassirer pensaba, sin lugar a dudas, en el fisiólogo alemán Hermann von Helmholtz y su teoría de los signos, y la comparaba con el físico

Heinrich Hertz, quien, en *Los principios de la mecánica* (*Die Prinzipien der Mechanik*), afirmaba que los conceptos de la mecánica (masa y fuerza) se convertían en “imágenes virtuales internas o símbolos de los objetos exteriores” (Hertz 96-97). Según Cassirer, se convierten en “ficciones” que deben cumplir con las exigencias de claridad, de no contradicción y de univocidad en la descripción (cf. 1973 15). Según Hertz, “de hecho tampoco conocemos ni tenemos ningún medio para averiguar si nuestras representaciones de las cosas concuerdan con ellas en algo más que en aquella única relación fundamental” (*ibid.*).

En síntesis, el discurso de las ciencias, de la filosofía y de las artes abandonan su posición especial de soberanía disciplinar, para ingresar, como lo propuso Bachelard, en el multiverso poético de las formas imaginarias de la cultura y, con Cassirer, en el conjunto histórico y cultural de las diversas formas simbólicas. En todas ellas, lo que descubrimos y venimos probando los hombres es un nuevo poder: el de edificar un mundo propio, su propio universo simbólico. Aquí aparece con claridad el conjunto de las obras de lo humano que denominamos cultura, donde se explicita la pluridimensionalidad de nuestro mundo espiritual. Entonces, desde los distintos y complementarios universos simbólicos de Cassirer y Bachelard, una filosofía de la cultura podría interpretarse como el largo proceso de progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, la religión, las manifestaciones del arte, la ciencia y la técnica constituirían las diversas fases de este proceso.

### Conclusión

Al caracterizar esta época reciente de modernidades volátiles, cuyos proyectos pierden brillo, época de pensamientos débiles, verdades frágiles, amores líquidos e interconexión global, pensamos, con Patxi Lanceros o Gilbert Durand, que el estudio detenido de los simbolismos compartidos, de aquellos marcos en los que se construyen claves de sentido, pautas de conocimiento y acción, representa una exigencia teórica de la hermenéutica simbólica, cuyos inicios y aportes se pueden rastrear en las filosofías de Bachelard y Cassirer. La hermenéutica simbólica no constituye una taxonomía y descripción del repertorio de simbolismos compartidos y disponibles que transitan a través de las distintas tradiciones, es –de modo preciso– una filosofía de la interpretación del *sentido* de las acciones y de los productos del hombre, es una filosofía de la *construcción de mundos de sentido* (cf. Lanceros 62-65; Durand 8-12).

Podemos preguntarnos, desde este lugar fecundo de acercamiento recíproco de horizontes filosóficos diferentes y complementarios (pregunta y horizonte a la vez), ¿para qué nos capacita el conocimiento de nuestros universos simbólicos? ¿Qué posibilidades nos ofrece conocer

no solo su gramática, su sintaxis, su semántica, sino además su iconología? Una clave, decíamos, la encontramos en Cassirer alrededor de 1944, en su *An Essay of Man*, poco antes de su muerte en el exilio norteamericano, y también en *La filosofía de las formas simbólicas*. Allí nos recuerda que, en el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia, el hombre no hace ni puede hacer más que erigir su propio universo, un universo simbólico que lo capacita para comprender e interpretar sus experiencias, para articularlas y ordenarlas, para sistematizarlas y generalizarlas (cf. Cassirer 1944 243-244).

En este universo simbólico, la “objetividad” y la “realidad” se problematizan con la estela dejada por Kant, puesto que ya no se toman como algo dado y evidente, sino como el resultado de un proceso de objetivación realizado en virtud de una actividad sintética de la espontaneidad del espíritu, que ahora tiene que ampliarse y dar cuenta de lo constituido dentro del discurso humano. La crítica de la razón iniciada con Kant se extiende hacia una crítica de la cultura en Cassirer, y se completa con la crítica de la imaginación creativa en Bachelard. En adelante, la idea de “conocimiento” no se circunscribe exclusivamente a la explicación científica del mundo, sino a toda actividad espiritual por la que *nos creamos un mundo para poder expresarlo y morar imaginariamente en él*. Forzados a ir más allá del territorio de la ciencia, hacia un pensamiento extendido y difuso, hacia un ámbito regido por lo que Cassirer denominaba “voluntad de totalidad”, penetramos en otro terreno distinto de transgresión lógica, regido por una “voluntad de ensoñar”, denominado por Bachelard como el ámbito propio de “lo imaginario”, de las imágenes imaginadas, no de los conceptos para la representación del mundo, sino de las metáforas para vitalizar el advenimiento de la novedad en el mundo.

Según esto, el lenguaje representa una organización mental, una forma simbólica que adquiere un carácter fronterizo y ambiguo entre el mito y la ciencia. Lo simbólico estaría determinado por su carácter vinculante, pues, además de reunir el significante y el significado, constituye también un camino de ida y vuelta entre el mito y la ciencia (*logos*). El lenguaje, así entendido, representaría el lugar donde Bachelard y Cassirer ubican a la filosofía; el pensamiento filosófico, reinsertado en el pensamiento simbólico, constituiría el patrimonio común de la humanidad, pero un patrimonio común que toma su forma particular irreductible dentro de cada cultura.

En este sentido, ambos pensadores rechazaron la concepción positivista comteana, según la cual la filosofía representaría el progreso ascendente desde el no-saber del estadio mítico o teológico hasta el conocimiento racional y científico; ambos rechazaron dicha representación del mundo por poseer un fuerte componente etnocéntrico, encargado

de hacer la colección de los logros de la cultura occidental y reclamar para sí el estatuto de la pura conceptualidad del discurso teórico, en cuanto que relato de vencedores, relegando el estatuto epistémico de lo simbólico a formas “menores” y prefilosóficas de la sabiduría popular, la religión y el arte.

La filosofía, como patrimonio simbólico de la humanidad, aparece con Cassirer y Bachelard como una modalidad del pensamiento indirecto que se enraíza en situaciones vitales e históricas concretas. Reinterpretar la filosofía como una modalidad del pensamiento simbólico constituye una propuesta en dirección contraria a la interpretación dominante que la filosofía occidental ha dado de sí misma a lo largo de su historia en su afán por desmarcarse del mito.

### Bibliografía

- Bachelard, G. *Essai sur la connaissance approchée*. Paris: J. Vrin, 1928.
- Bachelard, G. *Lautréamont*. Paris: Jose Corti, 1939
- Bachelard, G. *La philosophie du non*. Paris: Presses Universitaires de France, 1940.
- Bachelard, G. *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* [1937]. Paris: J. Vrin, 1947.
- Bachelard, G. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris : Presses Universitaires de France, 1951.
- Bachelard, G. *La poétique de la rêverie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- Bachelard, G. “Noumène et microphysique.” *Études*. Paris: J. Vrin, 1970. 11-24.
- Bachelard, G. *Le rationalisme appliqué* [1949]. Paris: Presses Universitaires de France, 1976.
- Cassirer, E. *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven; Connecticut: Yale University Press, 1944.
- Cassirer, E. “L'influence du langage sur le développement de la pensée dans les sciences de la nature.” *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 39e année (1946): 129-153.
- Cassirer, E. *Filosofía de las formas simbólicas* [1964]. Trad. Armando Morones. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Cassirer, E. *Langage et mythe. A propos de noms de Dieux*. Trad. Ole Hansen-Love. Paris: Éditorial De Minuit, 1973.
- Cassirer, E. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Trad. Carlos Gerhart. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Cassirer, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- Cassirer, E. “Zur Metaphysik der symbolische Formen.” *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Hrsg. John Michel Krois Band I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995. 128-129.

- Cassirer, T. "Ernst Cassirer in American." *Mein leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1981. 69-74.
- Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Durand, G. *L'Imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964. 8-12.
- Galilei, G. *El Ensayador*. Buenos Aires: Aguilar, 1981.
- Goodman, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing, 1978.
- Helein-Koss, S. "Gaston Bachelard: Vers une nouvelle méthodologie de l'image littéraire." *The French Review* 45.2 (1971): 353-364.
- Hertz, H. "Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt." *Gesammelte Werke*. Band III Leipzig: J. A. Barth, 1894. v-312.
- Hyppolite, J. "Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence." *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 79. 144 (1954): 85-96.
- Lanceros, P. *Hacia una didáctica crítica*. Madrid: La Muralla, 1997.
- Lecourt, D. *Pour une critique de l'épistemologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*. Paris: Librairie François Maspéro, 1972.
- Minkowski, E. "Vers quels horizons nous emmène Gaston Bachelard?" *Revue Internationale de Philosophie* 17.66 (1963): 419-440.
- Motzkin, G. "Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. A Foundational Reading." *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*. Ed. Jeffrey Andrew Barash. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. 73-92.
- Neumann, B. *Philosophie und Poetik der Symbols: Cassirer und Goethe*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.
- Parinaud, A. *Bachelard*. Paris: Flammarion, 1996.
- Peirce, C. S. "La fijación de la creencia." *El hombre, un signo*. Trad. José Vericat. Barcelona: Crítica, 1988. 175-199.
- Ricoeur, P. "Du langage, du symbole et de l'interprétation." *De l'Interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965. 19-21.
- Rorty, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Sánchez, M. A. *Bachelard. La voluntad de imaginar o el oficio de ensoñar*. Bogotá: Siglo del hombre editores; Universidad de La Sabana, 2009.
- Sandkhüler, H. J. "Le libre de la nature dans l'écrit de la culture. Cassirer et le nouvel esprit scientifique." *Bulletin de la Société française de philosophie* 88.1 (1994): 2.
- Sandkhüler, H. J. *Mundos posibles. El nacimiento de una nueva mentalidad científica*. Trad. Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- Windelband, W. "Historia y ciencias de la naturaleza." *Preludios filosóficos. Figuras y problemas de la filosofía y de su historia*. Trad. Wenceslao Roces. Buenos Aires: Editorial Santiago Rueda, 1949. 315-328.