



“Crítica del proceso de construcción del autoconocimiento en Ernst Cassirer:
coordinación funcional, construcción simbólica y contextualización cultural”

Tesis que presenta

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa

para optar por el grado de

Doctor en Ciencias Sociales y Humanidades

Tutores:

Dr. en Fil. José de Lira, UAA, Mex.

Dr. en Fil. Andoni Ibarra, UPV/EHU, Esp.

Lectores:

Dr. en Fil. Enrique Luján UAA, Méx.

Dr. en Fil. Roberto González, UAM, Méx.

Dra. en Fil. Yolanda Cadenas, UAN, Méx.

Aguascalientes, Ags., a agosto de 2014.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

DR. DANIEL EUDAVE MUÑOZ
DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
P R E S E N T E

Estimado Señor Decano:

Hacemos de su conocimiento que el estudiante **GUSTAVO ADOLFO ESPARZA URZÚA** con ID **102266** del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades, realizó la tesis titulada: **"CRÍTICA DEL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL AUTOCONOCIMIENTO EN ERNST CASSIRER: COORDINACIÓN FUNCIONAL, CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA Y CONTEXTUALIZACIÓN CULTURAL"** y con fundamento en el Artículo 175, Apartado II del Reglamento General de Docencia, nos permitimos emitir el **VOTO APROBATORIO**. La tesis incorpora los elementos teóricos y metodológicos que le permiten ser defendida en el examen de grado reglamentario, por ello se solicita que se proceda a los trámites correspondientes para la presentación de dicho examen.

Pongo lo anterior a su digna consideración y sin otro particular por el momento, me permito enviarle un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"SE LUMEN PROFERRE"

Aguascalientes, Ags., 12 de Febrero de 2015.

Por el Comité Tutorial

Dr. José de Lira Bautista

Dr. Joseba Andoni Ibarra Unzueta

Dr. Enrique Luján Salazar

Dra. Yolanda Cadena Gómez

c.c.p. Archivo.

**ASUNTO: CONCLUSIÓN DE TESIS
DEC. CCS y R. OF. N° 1132/2015**

**DRA. GUADALUPE RUIZ CUELLAR,
DIRECTOR GENERAL DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADOS,
P R E S E N T E**

Por medio del presente me permito comunicarle a usted que el documento final de la tesis titulado **"CRÍTICA DEL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL AUTOCONOCIMIENTO EN ERNST CASSIRER: COORDINACIÓN FUNCIONAL, CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA Y CONTEXTUALIZACIÓN CULTURAL"** del **C. GUSTAVO ADOLFO ESPARZA URZÚA** egresado del **DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**, respeta las normas y lineamientos establecidos institucionalmente para su elaboración y su autor cuenta con el voto aprobatorio de su tutor y comité tutorial.

Sin más por el momento aprovecho la ocasión para enviarle un cordial saludo..

ATENTAMENTE
Aguascalientes, Ags., 16 de Febrero de 2015
"SE LUMEN PROFERRE"



DR. DANIEL EUDAVE MUÑOZ
DECANO DEL CENTRO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

c.c.p.- **DR. LUCIANO RAMÍREZ HURTADO**.- Sec retario de Investigación y Posgrado del CCSyR. - Atte.
c.c.p.- **C. GUSTAVO ADOLFO ESPARZA URZÚA**.- Egresado del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades.- Atte.
c.c.p.- **DR. GENARO ZALPA RAMÍREZ**.- Secretario Técnico del Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades.- Atte.
c.c.p.- Archivo Decano

DICTAMEN DE REVISIÓN DE LA TESIS / TRABAJO PRÁCTICO


DATOS DEL ESTUDIANTE	
NOMBRE: GUSTAVO ADOLFO ESPARZA URZÚA	ID (No. de Registro): 102266
PROGRAMA: Doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades	ÁREA: Estudios de la Educación y del Comportamiento
TUTOR: Dra. José De Lira Bautista Co-Tutor Dr. Joseba Andoni Ibarra Unzueta Comité Tutorial: Dr. Enrique Luján Salazar Dra. Yolanda Cadenas Gómez	
TESIS (<input checked="" type="checkbox"/>)	TRABAJO PRÁCTICO (<input type="checkbox"/>)
OBJETIVO: Profundizar en el concepto de autoconocimiento y sus formas funcionales a través de la filosofía Ernst Cassirer.	
DICTAMEN	
CUMPLE CON CRÉDITOS ACADÉMICOS:	(<input checked="" type="checkbox"/>)
CONGRUENCIAS CON LAS LGAC DEL PROGRAMA:	(<input checked="" type="checkbox"/>)
CONGRUENCIA CON LOS CUERPOS ACADÉMICOS:	(<input checked="" type="checkbox"/>)
CUMPLE CON LAS NORMAS OPERATIVAS:	(<input checked="" type="checkbox"/>)
CONINCIDENCIA DEL OBJETIVO CON EL REGISTRO:	(<input checked="" type="checkbox"/>)

Aguascalientes, Ags. a 04 de Febrero de 2015

FIRMAS


Dr. Salvador de León Vazquez
CONSEJERO ACADÉMICO DEL ÁREA


Dr. Gerardo Galpa Ramirez
SECRETARIO TÉCNICO DEL POSGRADO


Dr. Luciano Ramirez Hurtado
SECRETARIO DE INVESTIGACIÓN
Y POSGRADO

Código: FD-040200-23
Revisión: 00
Emisión: 21/02/11

AGRADECIMIENTOS

Agradezco:

A Ana Gabriel profundamente por todo.

A mis padres Adolfo Esparza y María Catalina y mis hermanos Ernesto y Fabiola.

A mis tutores: José de Lira y Andoni Ibarra; a mis lectores Enrique Luján, Roberto González y Yolanda Cadenas, por su apoyo y recomendaciones para la mejora de este trabajo.

A mis amigos: José L. Justes, Néstor Nivardo y Gerardo Cruz por las tardes y noches interminables compartiendo puntos de vista dispares.

A mis compañeros de programa.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y la Universidad Autónoma de Aguascalientes por su apoyo y recursos otorgados para el cumplimiento del presente programa.

Para *Ana Gabriel*. Por acompañarme a lo largo de este proceso de construcción personal.

ÍNDICE

ÍNDICE DE ESQUEMAS	5
RESUMEN	6
ABSTRACT	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: NATURALEZA Y LÍMITES CRÍTICOS DEL AUTOCONOCIMIENTO EN ERNST CASSIRER	19
1.1 Elementos para una lectura funcional de la obra de Cassirer	20
1.2 La doble conceptualización del yo en Cassirer como problema	26
1.3 El giro antropológico del símbolo en Cassirer	31
1.4 El carácter normativo y constructivo en la filosofía de Cassirer	37
1.4.1 La constructividad y la funcionalidad en la filosofía	38
1.4.2 La responsabilidad intelectual de la filosofía: pensar el contexto	41
1.5 Dialéctica, contexto y función: tres restricciones a la introspección.....	43
1.5.1 La filosofía como proyecto dialéctico	44
1.5.2 El organismo dentro de los círculos funcionales	47
1.5.3 La psicología y su papel en la construcción funcional de conceptos	49
1.6 Elementos fenomenológicos para una construcción simbólica del mundo	52
CAPÍTULO II: BASES LÓGICO-FUNCIONALES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO	59
2.1 Hermann Cohen y Ernst Cassirer: de la función cuantitativa a la cualitativa	60
2.1.1 Historia y matemática: criterios para el análisis de la ciencia	60
2.1.2 La crítica de la experiencia de Cohen más allá de la crítica kantiana	64
2.1.3 Un giro en la concepción de la función, una propuesta cualitativa	69
2.2 La unidad sintética y la construcción de una imagen del mundo	72
2.2.1 La teoría funcional de la construcción de conceptos	72
2.2.2 Cassirer y Hertz: fundamentos metodológicos para una coordinación pictórica del concepto	80
2.2.2.1 De la física a la filosofía: elementos de una entreveración metodológica.....	80
2.2.2.2 De la teoría del objeto a la teoría pictórica: consecuencias metodológicas.....	84
2.2.3 La relación necesaria entre consecuencias intelectuales y naturales del mundo	86
2.3 De la función científica a la función cultural	92

CAPÍTULO III: LA DIALÉCTICA DE COORDINACIÓN FUNCIONAL: ADVERTENCIA EXPRESIVA, INTUICIÓN REPRESENTANTE Y SIGNIFICACIÓN SIMBÓLICA 95

3.1 Un breve debate sobre la experiencia en la construcción del mundo.....	98
3.2 La función expresiva y la individuación de los fenómenos	100
3.2.1 La vida como expresión	102
3.2.2 Maná y tabú: delimitación ético–epistemológica de la vida	106
3.2.3 La imagen y el nombre de los dioses	109
3.2.4 La unidad de lo total: el problema del número.....	112
3.2.5 Reestructuración funcional de los problemas del alma–cuerpo	116
3.3 La función representativa y la construcción intuitiva del mundo.....	119
3.3.1 La construcción del objeto a partir de cosas y atributos.....	120
3.3.2 La construcción espacial del objeto.....	126
3.3.3 La construcción temporal del objeto	129
3.3.4 La construcción numérica del objeto.....	134
3.3.5 La preñez y configuración simbólica de los objetos	138
3.3.6 Evaluación de las funciones desde la patología de la conducta	141
3.4 La función significativa y la construcción simbólica del mundo	144
3.4.1 La relación, representación y construcción de significados	147
3.4.2 Estructura y forma del conocimiento simbólico.....	150
3.5 Las aporías hermenéuticas en la teoría de la función de Cassirer	153

CAPÍTULO IV: ESTRUCTURA, ORGANIZACIÓN Y FENÓMENOS DE LA IMAGEN NATURAL, PERCEPTIVA Y TEORÉTICA DEL MUNDO..... 155

4.1 El símbolo y los fenómenos base: elementos para el conocimiento del yo.....	156
4.2 El yo y la imagen natural del mundo.....	161
4.2.1 El símbolo: una comprensión del sistema natural del yo	164
4.2.2 La patología simbólica como incapacidad de representación del yo.....	168
4.2.3 Construcción simbólico–corporal del yo.....	170
4.3 El yo y la imagen del mundo de la percepción.....	173
4.3.1 El mundo de la percepción del yo real	177
4.3.2 El mundo de la percepción del yo posible.....	180
4.4 El yo y la imagen teorética del mundo	183
4.5 Los fenómenos base en la construcción del autoconocimiento.....	185

CAPÍTULO V: LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL MUNDO	190
5.1 Intuición y construcción: bases para un debate metodológico	190
5.2 Dos aproximaciones críticas a la arquitectónica de las formas simbólicas	193
5.3 La construcción y coordinación funcional de las formas simbólicas	202
5.4 Hacia una delimitación de los problemas del símbolo	208
5.5 La triple estructura del signo y sus contextos funcionales	212
5.5.1 El signo como objeto físico	212
5.5.2 El signo como objeto histórico	214
5.5.3 El signo como objeto psicológico	216
5.6 Las formas simbólicas como sistema de refracción del autoconocimiento	218
5.6.1 El mundo mitológico y la advertencia expresiva del yo	219
5.6.1.1 El mito como forma de vida	220
5.6.1.2 El mito como forma epistemológica	223
5.6.1.3 El mito como constructo ético–normativo	226
5.6.2 La representación lingüística del yo	229
5.6.2.1 La representación del sí mismo en su fase mimética	231
5.6.2.2 La representación del sí mismo en su fase analógica	234
5.6.2.3 La representación del sí mismo en su fase simbólica	236
5.6.3 La ciencia y el mundo de la autocomprensión simbólica	240
5.6.3.1 La formulación simbólica del conocimiento	240
5.6.3.2 El mundo de la ciencia como producto cultural	244
CAPÍTULO VI: LA IMAGEN Y FORMA SIMBÓLICA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO DE LA TENSIÓN VIVENCIAL Y ESPIRITUAL.....	248
6.1 De la existencia natural a la simbolización cultural	249
6.1.1 La presencia de los objetos físicos y la mirada conceptual	249
6.1.2 La necesidad del mundo natural y la contingencia del mundo cultural	252
6.2 La tensión simbólica dentro de la experiencia vivencial y el horizonte espiritual	257
6.2.1 La función de las formas y las formas funcionales	258
6.2.2 Las formas del mundo de la imagen	263
6.2.2.1 Las formas simbólicas: índices de refracción del Ser	265
6.2.2.2 La labor filosófica como actividad y conciencia práctica	268
6.2.2.3 La estructura humana como forma del conocimiento	274

6.2.2.3.1 De la atrofia simbólica a la investigación funcional del ser humano	275
6.2.2.3.2 El plan de construcción del organismo humano: un sistema de sistemas simbólicos.....	277
6.2.2.3.3 Una fundamentación biológica de la nueva definición del ser humano	279
6.3 El ser humano como ser cultural	282
6.3.1 La lógica del concepto funcional.....	283
6.3.2 El mundo de la cultura como producto humano.....	285
6.3.3 Lo individual y la totalidad: dos aproximaciones críticas a los límites de la función cultural.....	288
6.4 La representación simbólica de sí mismo como autoconocimiento	289
CONCLUSIONES.....	292
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	299
ANEXOS.....	306

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 1.1: Cuadro de operaciones generales propuesto por Cassirer.....	55
Esquema 1.2: Cuadro del proceso de construcción de formas simbólicas.....	55
Esquema 1.3: Elementos para la construcción simbólica del mundo.....	58
Esquema 2.1: Representación de la relación simétrica de consecuencias intelectuales y naturales en Hertz según Ibarra–Mormann.....	90
Esquema 6.1: Proceso de la imagen según Fernando Zamora.....	250
Esquema 6.2: La imagen como función simbólica.....	261

RESUMEN

El conocimiento de sí mismo es un proceso complejo que no puede ser descrito como simple advertencia. Parece que a través de la simple sensación sólo se puede encarnar nuestra experiencia cotidiana, pero no un conocimiento completo de nuestra naturaleza humana. Si buscamos construir un concepto autorreferencial, tenemos que indagar en la simple experiencia del vivir y contrastarlo con un análisis cultural que permita entender el proceso de autorepresentación.

A partir de la propuesta de Ernst Cassirer se indagan las fases de este peculiar proceso de construcción conceptual. Una revisión sobre la propuesta antropológica del autor establece que para lograr un autoconcepto es necesaria una reflexión cultural sobre el hombre. Se proponen tres tareas necesarias para el logro de un autoconcepto: la primera, es el desarrollo de una coordinación funcional en el que el individuo crea una relación entre su propia advertencia con una ley general; la segunda, una investigación basada en la naturaleza del símbolo; la tercera, una investigación cultural que necesita una interacción entre, lo que Cassirer llama el espíritu y la vida.

Sólo la tensión entre estos elementos proporciona un autoconcepto apropiado; sólo en una coordinación funcional, representada a través de símbolos, y enmarcada dentro del contexto cultural, el espíritu y la vida interactúan para desarrollar un concepto de sí mismo.

ABSTRACT

Self-knowledge is a complex process which cannot be described as self-awareness.

It may look like our daily experience could only be embodied through mere sensations, rather than a complete knowledge of our human nature. If we look for building a concept of self-reference, we have to inquire on the very experience of living and to compare them on a cultural analysis which allows us to understand the process of self-representation.

Based on Ernst Cassirer's approach, all phases of this peculiar self-construction concept can be explored. A review upon Cassirer's anthropological proposal establishes that in order to achieve a concept of the self, a cultural analysis about him is necessary. Three main tasks are proposed to achieve this goal: First, the development of a functional coordination in which the individual creates a relation between his own self-awareness and a general law; second, research based on the nature of the symbol; and third, a cultural inquiry that calls for an interaction between what Cassirer calls "Spirit and Life".

Only through the tension between these elements an appropriate concept of the self is provided; solely in a functional coordination, represented through symbols, and framed within the cultural context, spirit and life interact to develop a self-concept.

INTRODUCCIÓN

Dentro del pensamiento filosófico de inicios del siglo XX, la propuesta de Ernst Cassirer desarrolla aquel interés de integrar la comprensión natural y la visión espiritual del mundo. Este pensador ofrece una mediación racional entre lo que los alemanes llaman *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*. La propuesta, puesta de modo simple, es la siguiente: el conocimiento se desarrolla como el producto de una función epistemológica; todos los elementos singulares que se pueden advertir, adquieren sentido en la medida en que pertenecen a una ley de conocimiento que dota de significado a los particulares por medio de una coordinación funcional. En la medida en que lo natural concreto se vincula a un marco espiritual de sentido por medio de formaciones simbólicas, es posible la construcción del conocimiento. Por ello, naturaleza y espíritu no pertenecen a dos elementos opuestos sino que coexisten dentro de un marco cultural, dentro de una tensión general que se desarrolla como la armonía que existe entre el arco y la lira.

Las consecuencias filosóficas de esta propuesta son plurales, pero aquí sólo interesan dos puntos: el primero es profundizar en el concepto de autoconocimiento desarrollado por este autor; el segundo, analizar las formas simbólicas que interactúan para su construcción. La tesis de que se parte es que el conocimiento de sí mismo es un proceso dialéctico que requiere de elementos culturales para completarse. Dicho proceso se desarrolla en una triple tarea que la filosofía debe comprender y profundizar: una coordinación entre el sujeto (yo) y el objeto (tú o ello), una construcción simbólica como instrumento de expresión del yo y la contextualización cultural como medio de expresión del autoconocimiento.

Se plantea que existen tres elementos de análisis que permiten sostener lo anterior. El primero lo ofrece el autor en la *Metafísica de las formas simbólicas*. En la segunda parte de esa obra, Cassirer (1996, pp. 127-136) propone un análisis de el yo, el tú y el ello como fenómenos primeros que se constituyen como elementos primitivos (primeros, arcaicos, base). El autor los llama *Basisphänomenen* (en adelante *fenómenos base*) y explica que con ellos se ofrece una perspectiva primera de todas las cosas. Cada uno de los fenómenos se identifica con una expresión particular concreta con la que se puede relacionar; al «yo» lo

vincula con la «vida», con la experiencia primera del existir; al «tú», con la «acción», pues el actuar conecta con la otredad; y, por último, al «ello», con el «trabajo» que nos hace presente la dimensión física y espiritual de la cultura.

A través de la advertencia del vivir, el ser humano actúa advirtiendo que otros hacen posible el entorno inmediato tal como lo conocemos. El de Marburgo explica que, dado el carácter primario que les reviste, no es posible cuestionarlos, ya que a través de la vida, la acción y la cultura es como el ser humano desarrolla la capacidad de interrogación; como base del conocimiento, no se puede retroceder en su análisis, ellos ofrecen el marco en el cual descansa cualquier pregunta. (*cfr.* Cassirer 1996, parte II).

Un segundo elemento se plantea como el extremo opuesto de estos fenómenos base; en una de sus últimas obras publicadas en vida *An essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture* (en adelante *Ensayo antropológico*¹) el autor plantea que «el autoconocimiento² constituye el fin (*aim*) supremo de la indagación filosófica» (Cassirer 1944, p. 15). Puesto que, propone el autor, la filosofía tiene como tarea la comprensión de todos los fenómenos, hay que enmarcarlos dentro de un horizonte de reconocimiento que apunte de vuelta al ser humano; para el de Marburgo ésta se ofrece como el resultado de una indagación de la estructura del conocimiento. El autor, para defender esto, se apoya, entre otras, de la *Teoría Biológica* de Jakob Uexküll explicando que

los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca... encontramos sólo “cosas de mosca”, en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo “cosas de erizo de mar” (Cassirer 1944, p. 45).

¹ El título de la obra *An essay on Man* es retomado por Cassirer de un poema de Alexander Pope de 1734. Tanto el poema como el trabajo del filósofo constituyen un esfuerzo por integrar al ser humano a sus relaciones básicas: naturaleza y cultura. El poeta desarrolla una inquisición sobre la naturaleza humana y los vínculos que guarda con su creador; el filósofo, el modo en que las diversas actividades se integran a una función cultural. Aunque la traducción al español es *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura*, con *Ensayo antropológico* se quiere subrayar el carácter filosófico impreso en la obra del alemán. Este carácter que se resalta, se advierte en el subtítulo que propone el marburgués (*An Introduction to a Philosophy of Human Culture*) que remarca el necesario estudio del ser humano en función de la cultura.

² La traducción de Eugenio Ímaz propone *autognosis*, sin embargo se propone la presente por considerarla más adecuada para el término *self knowledge* usado por Cassirer en el original.

A partir de este razonamiento, y junto con otros varios argumentos médicos y etológicos, Cassirer concluye que al ser humano le corresponde un mundo simbólico toda vez que la simbolización es propia de nuestra especie.

En estos elementos se advierte una aparente contradicción o tensión en el desarrollo de una filosofía del autoconocimiento. Mientras que, por un lado, el «yo» en la *Metafísica de las formas simbólicas* aparece como la base de todo conocimiento, en *Ensayo antropológico* el mismo conocimiento personal se plantea en términos de «autoconocimiento».

Para comprender mejor por qué el alemán planteó el autoconocimiento como base y fin de la filosofía es necesario recurrir a su obra magna: *Philosophie der symbolischen Formen*, III³ (Cassirer 1929, pp. 8-9). En ésta aclara que el carácter fenomenológico del conocimiento se desarrolla de foma dialéctica integrando el conjunto de las manifestaciones espirituales que manifiestan y reflejan al espíritu.

En su interpretación sobre este punto anterior, Sebastian Luft (2004a, pp. 230ss.) ha hecho notar que, aunque Cassirer restringe el término a la filosofía de Hegel desterrando a Husserl de este planteamiento del problema, en realidad, apunta el crítico, la semilla *hermenéutica* se mantiene dentro de la obra del marburgués: el desarrollo de una filosofía de las formas simbólicas, que encuentra en *Fenomenología del conocimiento* (PSF, III) su punto más firme y acabado, no puede desarrollarse dentro del marco de una filosofía trascendental como el autor se proponía hacerlo (*cf.* Cassirer 1929, pp. 61-75), sino que tiene que justificar sus resultados dentro de una metodología que integra la propuesta husserliana con la natorpiana. Pero si tal es la razón que ofrece Luft, para Irit Katsur (2009, p. 56) la explicación es más simple: en el alemán no es posible la existencia de una realidad objetiva fuera del marco subjetivo y viceversa. El conocimiento, por tanto, se desarrolla como el producto de una mediación funcional simbólica (*cf.* Cassirer 1929, pp. 12-57).

³ En adelante, cuando en el texto se refiera a la obra, se citará: *PSF*, I-IV; cuando se haga referencia a la propuesta filosófica de Cassirer como sistema de pensamiento será: *filosofía de las formas simbólicas*. En algunos puntos, también, en lugar de referirse al tomo, se referirá al título del tomo: *PSF*, I: *El lenguaje*; *PSF*, II: *El pensamiento mítico*; *PSF*, III: *Fenomenología del conocimiento*. Fue importante mantener esta distinción para comprender que no sólo se trata de un título sino de una propuesta metodológica para el estudio de diversos fenómenos.

En concreto, y con respecto a los primeros elementos, se tiene: Cassirer plantea al conocimiento del yo como base y fin de la reflexión filosófica considerando que el proceso de unión entre el inicio y desenlace se desarrolla en el marco de un proceso dialéctico. El alemán propone tres momentos claramente diferenciados (*cfr.* Cassirer 1929) para el cumplimiento de este proyecto, el primero corresponde a una fase expresiva, el segundo a una representativa y el último a una significativa por la que el ser humano avanza para su autoconocimiento y su revelación.

El tercer elemento, a diferencia de los dos primeros, plantea una restricción metodológica: el desarrollo de la tarea del autoconocimiento no acepta una vía introspectiva. La principal razón (como se verá en el capítulo 1) se debe a la propia naturaleza del conocimiento, el cual, en lugar de construirse como actividad sustancial se desarrolla en el marco de una actividad funcional; es decir, la introspección plantea la validación del fenómeno yo como único recurso válido desacreditando la relación con el tú y el ello como medios de conocimiento. El resultado de esta propuesta imposibilita el contraste de las emociones y sensaciones personales con alguna teoría científica. Este camino introspectivo, por tanto, conlleva a una visión fragmentada del individuo, a un «mero torso de la naturaleza humana» (Cassirer 1944, p. 16)⁴.

Se da, entonces, el autoconocimiento como un proceso dialéctico toda vez que la filosofía, como reveladora del camino, plantea un origen en la «simple existencia de las impresiones sensibles» (Cassirer 1929, p. 14) avanzando dialécticamente por las fases expresiva, representativa y significativa pero en donde ningún momento es suprimido para dar paso a la otra, sino que la fase previa se mantiene como condición necesaria de la siguiente. Así por ejemplo, la construcción de significados en la fase significativa requiere apoyarse de la advertencia sensible de los fenómenos, pero ya no basa sus resultados en la validación empírica sino en una construcción funcional (*cfr.* Cassirer 1929, parte III).

A partir de estos resultados generales de *PSF*, III, si se valora al autoconocimiento, se puede plantear que éste es una tarea dialéctica que inicia con la comprensión del sujeto en función del objeto. El propio alemán lo expresa en los siguientes términos: «La identi-

⁴ En el § 1.5 se profundiza en los argumentos que el autor ofrece para eliminar la introspección como metodología viable.

dad de “sujeto” y “objeto”, la disolución del uno en el otro, sigue valiendo como la auténtica meta del conocimiento aun cuando varíe completamente la concepción que se tenga del medio necesario para alcanzar esa meta» (Cassirer 1929, p. 13).

Esto representa el marco de resultados generales a los que se llegará para comprender el concepto de autoconocimiento en nuestro autor. Se propone ahora una comprensión de la metodología de trabajo que se adopta para el estudio de los puntos anteriores. Tres son los elementos básicos que se deben tener en cuenta para el estudio del autoconocimiento: la función, las formas simbólicas y la cultura, que se analizarán por separado.

El primer recurso metodológico del conocimiento se encuentra en la *función*. Por tal, Cassirer entiende la relación que guardan los elementos singulares con una estructura general que dota de sentido a cada miembro particular de una serie; es decir, el vínculo que mantiene un individuo con una especie, favorece el estudio y comprensión de la naturaleza del ser particular, no por su carácter unitario, sino por su pertenencia a la totalidad. El autor la define del siguiente modo: «(E)sta forma no significa sólo la suma o el posterior compendio de los fenómenos particulares... sino la ley que condiciona su estructuración» (Cassirer 1923, p. 21); por tanto, el estudio funcional de la naturaleza humana contribuye a la comprensión del autoconocimiento.

El segundo recurso corresponde a las formas simbólicas, las cuales son el medio de expresión de la relación funcional entre el sujeto y el objeto. Si la unidad se ofrece como el resultado de la síntesis entre vida y espíritu, con el término «formas simbólicas» el autor ha querido representar un carácter orgánico y cultural; se trata de una relación entre elementos físicos, psicológicos y culturales.

Como se verá en el cuerpo del trabajo (capítulos 3 y 4), algunas veces se ha interpretado a este aspecto de la filosofía de Cassirer como una propuesta separable, es decir, se ha querido ver una filosofía del lenguaje, una filosofía del mito y una filosofía de la ciencia como investigaciones independientes que no favorecen al estudio antropológico, pero ha sido el propio autor quien ha subrayado su carácter funcional:

La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una defini-

ción *funcional* y no sustancial. No podemos definir al hombre mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es su naturaleza su naturaleza metafísica o física sino *su obra*. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad (Cassirer 1944, p. 108).

El tercer elemento de construcción del autoconocimiento, por tanto, se encuentra en la cultura; en el centro mismo de la obra humana. Si, como Helmut Kuhn (1949) ha propuesto, se entiende que la relación entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto, es donde se construye el contexto cultural, entonces se podrá comprender por qué Cassirer propuso la relación de todas las formas simbólicas como el marco metodológico para el desarrollo de un estudio antropológico.

A través de la interrelación de los fenómenos y sus construcciones simbólicas, el ser humano se comprende como el agente constructor del entorno y como un elemento de la estructura general en la que vive y se desarrolla. La actividad humana, en ese sentido, es el centro de reflexión central de la filosofía de Cassirer considerándola en un sentido funcional: todos los elementos interactúan para conformar una unidad que dota de sentido al lenguaje, al mito, al arte y la ciencia, entre otras, como encarnaciones culturales. J. M. Krois (2008) ha permitido un mejor análisis de este punto toda vez que ha explicado que, a través de la filosofía de Cassirer se puede comprender que el conocimiento, aunque idealista, se ofrece a través de formas físicas, orgánicas, mecánicas y funcionales; a un resultado similar ha llegado Thomas Mormann (2014) cuando analiza el «idealismo crítico» de Cassirer pues se trata de una propuesta que vincula las estructuras de conocimiento como parte de un sistema funcional.

La cultura, por tanto y siguiendo a estos autores, se desarrolla como un sistema de relaciones funcionales entre el sujeto y el objeto, que hace evidente en todo momento al agente y su producto, al conocimiento y al autoconocimiento como parte del mismo proceso. Cassirer, al respecto, apunta: «La filosofía no puede contentarse con analizar las formas particulares de la cultura; busca una visión sintética universal que las incluye» (Cassirer 1944, p. 111).

Bajo este esquema, resulta importante (o pertinente) la investigación realizada, ya que permite dar cuenta del autoconocimiento como un producto cultural que no se da por la introspección del individuo o por alguna representación personal de alguna forma aislada; el conocimiento de sí, el pensamiento autoconsciente, la representación artística, fotográfica, cinematográfica o cualquier tipo de acción representante, se construye en el contexto de una actividad funcional que permite la representación del yo como un producto simbólico.

Ahora se explican algunos aspectos con respecto al desarrollo de la investigación. El conjunto general de este trabajo ofrece el análisis de una amplia literatura y corrientes diversas que permiten fundamentar lo hasta aquí expuesto. No se ha querido centrar en aquellos autores que han analizado la visión antropológica de Cassirer como Hartmann (1949), Bayer (1993), Krois (2005 y 2007b), Grosholz (2011) y González (2013); de haberlo hecho, se hubiera limitado la comprensión del problema del ser humano al estudio de su naturaleza como ser en el mundo sin penetrar en el análisis del conocimiento y su carácter reflejante.

Otros problemas se refieren a las limitaciones que fue necesario marcar al trabajo. Una primera restricción está en evitar los debates que colocan a Cassirer como miembro de la Escuela de Marburgo o como un pensador con una línea de trabajo independiente. Aunque estoy convencido de que el proyecto de la *filosofía de las formas simbólicas* ofrece respuestas decisivas a los problemas planteados en el proyecto crítico de Kant, Cohen y Natorp, esto no se reflejó lo suficiente en este informe por lo que algunos argumentos sólo se señalan marginalmente para dar mayor espacio a la reflexión del autoconocimiento.

No se ha querido tampoco discutir profundamente sobre la relación que el filósofo mantiene con pensadores como Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl y Russell. No se desestima que un estudio analítico entre autores hubiese aportado al desarrollo del estudio, pero se ha querido centrar el trabajo ofreciendo una monografía sobre el autoconocimiento en Cassirer y esperando desarrollar en lo futuro una investigación abierta sobre la filosofía alemana de inicios del siglo XX. Mantengo la hipótesis de que esta etapa de la historia de la filosofía tiene muchos elementos que ofrecernos a la comprensión de los problemas antropológicos que por ahora vivimos y padecemos. En todo caso, el presente estudio es uno de tantos pasos necesarios para la demostración de aquella idea. Cabe aclarar que, y a pesar de lo anterior dicho, con poca extensión y profundidad se ha respetado el dialogo con algunos

aspectos de la filosofía de autores como Cohen, Natorp y Heidegger, pero sólo en aquellos puntos que favorecen el análisis de nuestro autor; es decir, no se han estudiado por su propuestas sino por las relaciones y comentarios críticos hacia Cassirer.

Es importante anotar que la bibliografía, al no mantenerse en una revisión crítica de la antropología de Cassirer, recuperó resultados de todos los elementos que fueran relevantes para profundizar en el estudio del filósofo y no necesariamente en el desarrollo del autoconocimiento. El proyecto de búsqueda incluyó aquellos puntos que permitieran comprender mejor obras como *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (en adelante *SuF*), lo que, a la larga, permitió comprender por qué un estudio antropológico debe soportarse en la *función* en lugar de la *sustancia*. A partir de esas pistas generales, se integraron fuentes que el propio curso de la investigación marcó como necesarias: la relación de Cassirer con Cohen y Natorp, la diferencia conceptual entre la función infinitesimal y la cualitativa, la construcción de las formas simbólicas y el debate en torno a su estudio, el concepto de cultura y la relación con el estudio antropológico. Del conjunto de evidencia encontrada, se volvió a marcar al autoconocimiento como criterio general de organización de los resultados.

A partir de ello, los capítulos se ordenaron constantemente para ofrecer un marco progresivo que reflejara el desarrollo dialéctico del autoconocimiento. Aunque todos ellos se pueden entender como estudios independientes, mantienen una problemática común que los hace un trabajo unitario. Ahora se revisan los capítulos por separado.

En *Naturaleza y límites del autoconocimiento en Ernst Cassirer* se elabora una revisión general de la filosofía antropológica para determinar si sólo con estudiar *Ensayo antropológico* se puede ofrecer una respuesta satisfactoria a cómo es que se construye y logra el autoconocimiento. El capítulo ofrece un análisis extenso de lo que se ha presentado de manera escueta hasta aquí; se explica que, aunque existe viabilidad del pensamiento reflexivo, los resultados que esta vía ofrece no abarcan la totalidad de aristas en las que está compuesto el ser humano. La solución que se plantea hacia el final propone una fenomenología que permita una construcción simbólica del mundo; sólo a través de un proceso dialéctico que integre los conocimientos funcionales y las formas simbólicas como productos

formales, se podrá profundizar en el autoconocimiento como el producto de una actividad cultural.

En *Bases lógico-funcionales para una construcción simbólica del mundo* se da el primer paso para el desarrollo de la solución general. Aquí se ofrece un análisis del concepto de *función* y el papel que juega en la construcción de los conceptos en tres grandes apartados. Primero se explicará que este concepto se retoma de la matemática y la filosofía del cálculo infinitesimal desarrollado por Cohen. Se resalta que esta operación busca integrar sintéticamente la diversidad de estímulos discontinuos en una continuidad infinita o, en términos de Cohen, una «magnitud extensiva» que permite la construcción de una ley general que dota de sentido y estructura a los elementos singulares. El segundo apartado explica cómo a través de la función se representan las consecuencias intelectuales con las naturales a través de la postulación de un sistema axiomático. El tercer apartado explica, en parte, las razones de la expansión de la *razón* hacia la *cultura* propuesta por Cassirer.

En *La dialéctica de la coordinación funcional: advertencia expresiva, intuición representante y significación simbólica* se desarrollan a detalle la tríada funcional en que Cassirer soporta cada una de las construcciones simbólicas. Un breve panorama es el siguiente: todo acto de advertencia en el que el individuo representa sus emociones corresponde a una *función expresiva*, aquí el individuo realiza una primera operación de autoconocimiento; la vida, el nombre y el número, constituyen las principales operaciones cognitivas que impulsan hacia una estabilización tanto afectiva como conceptual; la *función representativa*, constituyen el segundo paso para la construcción de un autoconcepto. En esta fase, las operaciones y categorías del número, el espacio y el tiempo configuran al yo como objeto, sin todavía ser una imagen simbólica; la *función significativa* constituye el grado máximo y universal de la representación simbólica del yo; aquí se establece el significado del sí mismo como un axioma general o ley con el que se puede dotar a toda la serie de actos individuales.

En *Estructura, organización y fenómenos base de la imagen natural, perceptiva y teórica del mundo* se analiza a detalle cada uno de los mundos o contextos de significado en que cada una de las funciones descansa. Cassirer concibe una tríada de mundos posibles (natural, de la percepción y teórico) que aparecen, dada la capacidad del ser humano de

simbolizar al mundo. El capítulo revisa uno a uno los mundos conectándolos con cada una de las funciones correspondientes. La filosofía de Cassirer, se verá, propone el análisis sistemático de todas las áreas que componen al ser humano comenzando por su estructura orgánica (mundo natural), continuando con los procesos mentales para la estabilización objetual (mundo de la percepción) y finalizando con la construcción de conceptos simbólicos para el estudio de los fenómenos (mundo teórico). Al final del capítulo, se recuperan todos estos resultados ganados para explicar que este complejo sistema se sostiene en los fenómenos base (yo, tú y ello) fijando, de ese modo, una primera conclusión.

La construcción simbólica del mundo analiza el concepto de signo y símbolo. Aquí, en un primer apartado, se explica que el concepto de «forma simbólica» es el resultado de la operación funcional de reconocer cada uno de los contextos de significado desde diversos ángulos de refracción. Se estudian y discuten las críticas que apuntan a que el signo y el símbolo en Cassirer no están suficientemente fundamentadas; en el segundo se propondrá que la *forma* constituye el modo (expresivo, representativo o significativo) de representar el mundo (natural, percepción o teórico); en el tercero se analizará cada una de los símbolos (mito, lenguaje y ciencia) con que se puede establecer una «imagen funcional del yo» expresada en las acciones simbólicas que dan paso al mundo de la cultura.

En el capítulo final se propone mostrar *La imagen y forma simbólica del autoconocimiento en el contexto de la tensión vivencial y espiritual*. Allí se argumenta que, la coordinación funcional entre el sujeto y el objeto se desarrolla como una relación de identidad entre el mundo natural y el mundo intelectual. Allí se mostrará que el conocimiento se desarrolla en el marco de una relación entre miembros particulares y la forma de una serie, su consecuencia es una forma simbólica particular, pero en lugar de remarcar cómo es que el lenguaje, el mito, la ciencia por separado se ofrecen como medio de autoconocimiento, se plantea el marco general en el que este conocimiento se desarrolla: dada la relación entre la naturaleza (en este caso el cuerpo) y el espíritu (como cultura), es sólo en este marco y tensión entre ambos aspectos que el autoconocimiento se revela; el individuo se comprende como un ser encarnado con una forma simbólica que permite el reconocimiento de la propia naturaleza humana.

El conjunto general de estas reflexiones están encaminadas a profundizar en el proceso de construcción del autoconocimiento, pues mientras se quiera ver en el yo a una unidad sustancial y rígidamente determinada hacia la cual el conocimiento se debe dirigir sin el auspicio de forma alguna, quedará siempre pendiente el vínculo entre cada uno de elementos de base. Por ello, se sostiene, adentrarse en la investigación postulando que ni el mundo ni el ser humano se encuentran separados sustancialmente sino que coexisten funcionalmente, aunque marca la solución, también plantea el reto de construir los argumentos y mecanismos físicos, cognoscitivos y culturales que permiten el reconocimiento de la naturaleza humana que vive e interactúa con un mundo cultural.

CAPÍTULO I:

NATURALEZA Y LÍMITES CRÍTICOS DEL AUTOCONOCIMIENTO EN ERNST CASSIRER

Hacia el final de su vida, Ernst Cassirer dedicó un trabajo a la reflexión y sistematización sobre el hombre; en *Ensayo antropológico* se plantea un proyecto, en apariencia simple, que sólo es posible comprenderlo en el conjunto de la obra del autor (*cfr.* Gutmann 1949; Brock 2011; González 2013). El trabajo comienza diciendo: «(P)arece reconocerse en general que el autoconocimiento⁵ constituye el propósito supremo de la indagación filosófica (y a lo largo de los siglos) este objetivo ha permanecido inamovible» (Cassirer 1944, p. 15).

Si tal es el propósito de la filosofía parece que resulta suficiente *pensar* al objeto, en este caso, (*auto*)pensarse para responder *qué es el hombre*, pero Cassirer desconfía de este camino; pues aunque el alemán acepta que la necesidad de estudiar las sensaciones, emociones y percepciones personales, una investigación que se ajusta sólo a estos datos o a un pensamiento introspectivo deja sin respuesta el problema del autoconocimiento: «siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza del hombre» (Cassirer 1944, p. 16).

Para comprender con toda amplitud este planteamiento ofrecido por el de Marburgo, se requiere establecer algunos puntos de discusión sobre los cuales fundamentar la imposibilidad de un pensamiento introspectivo como solución al problema del auto-conocimiento. Se inicia, por ello, con una advertencia metodológica general que será de suma importancia a lo largo del documento.

⁵ La edición Castellana a cargo de Eugenio Imaz traduce «autognosis», a pesar de ello se usa el término autoconocimiento.

1.1 Elementos para una lectura funcional de la obra de Cassirer

Dentro de la literatura crítica sobre Cassirer algunos autores han planteado la necesidad de elaborar una lectura completa por razones bien diferentes a la de cubrir un requisito de investigación. Gutmann (1949), por ejemplo, propone que el «Humanismo» de Cassirer «is not a segment or portion of his philosophy it is an aspect of all his writing and teaching. It permeates his thought in his historical studies and also in his theoretical and systematic works» (p. 445). El autor considera que incluso sus contribuciones más técnicas y sus trabajos epistemológicos y matemáticos más elaborados contienen un rasgo «humanista».

No se propone establecer la necesidad de una lectura amplia y completa sólo por la necesidad académica de revisión de textos, sino porque la filosofía de Cassirer trata de comprender cuáles son las actividades humanas que se presentan en los diversos contextos de vida siendo el espíritu o la cultura la «unidad sintética»⁶ con que se dota de sentido a las experiencias. Visto así, entonces, no resulta contrario pensar que Cassirer pretendiera investigar el modo en que el Espíritu se diversificaba y se hacía presente en el mundo de la cultura (*cfr.* Ikonen 2011; Orth 2011).

En este sentido resulta sugerente el trabajo de Skidelsky (2008) quien presenta a un Cassirer abocado a la concepción de la cultura y de cualquier trabajo como una manifestación del espíritu. Perteneciente a una época, a decir de Skidelsky, en la que la filosofía se encontraba dividida por la analítica de Russell y Wittgenstein y la continental de Kierkegaard y Nietzsche, Cassirer buscaba encontrar la unidad funcional en la cual fuese posible establecer el origen de las manifestaciones y prácticas humanas:

⁶ Skidelsky (2008) ha elaborado un trabajo por demás interesante sobre esta posición de Cassirer buscando partir de la cultura como la «unidad funcional» en la que es posible figurar y comprender la naturaleza humana. El libro comienza haciendo referencia a que al final del debate en Davos los alumnos que tuvieron la oportunidad de presenciarlo llevaron a cabo una recreación humorística (*staged a humorous reenactment*) del debate donde remarcaban sus líneas principales. En el caso de Cassirer, escenificado por un joven Emanuel Levinas quien cubrió su cabello con tiza blanca sentenciaba: «"I am a pacifist" and "Humboldt, culture, Humboldt, culture"» (pp. 1ss). La escenificación le sirve a Skidelsky para acentuar que efectivamente Cassirer podía ser representado como un promotor de la cultura y como un lector crítico de Humboldt. La cultura era, para Humboldt, un punto del que había que partir y al que había que llegar. Toda la vida cotidiana de Cassirer está permeada de elementos culturales; sus familiares más cercanos fueron grandes figuras culturales (músicos, abogados, lingüistas, etcétera), así como de la vida académica. Ello explica en parte una de las grandes motivaciones y de la vida de Cassirer al lado de la cultura.

[L]a humanidad, con su lenguaje, su arte, con todas sus formas de cultura, se crea en cierto modo un nuevo cuerpo, que pertenece en común a cuantos la forman. Ciertamente es que el individuo, en cuanto tal, no puede transmitir a sus descendientes las aptitudes individuales adquiridas por él a lo largo de su vida. Estas aptitudes forman parte del “soma” físico, el cual no es transmisible por herencia. Pero lo que el hombre, desentrañándolo en sí mismo, plasma en su obra, lo que expresa por medio del lenguaje, lo que representa plásticamente por medio de la imagen, eso queda “incorporado” al lenguaje o al arte y perdura a través de ellos (Cassirer 1942, p. 175).

El pasaje anterior se presenta como ejemplo de la concepción que tenía el filósofo de la cultura. No se trata sólo de un conjunto de elementos en donde la suma de sus partes se entrega como resultado; la unidad cultural ofrece la posibilidad de comprender cada una de las partes como miembro de una serie a la cual se encuentran vinculados en la construcción de significado (*cf.* Cassirer 1910, Cap. 1).

Un efecto similar ocurre con la obra de Cassirer y, por consecuencia, con la lectura que se debe elaborar de ella. No es posible emprender un estudio de su trabajo planteando que los postulados particulares pertenecen a una obra en concreto en lugar de una unidad funcional de la cual dependen. Todos los conceptos y estudios del lenguaje, o del arte, o la ciencia, deben partir del hecho de que ellos mismos pertenecen a un proceso de manifestación del espíritu. Sirve otro ejemplo más:

El tercer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas* se remonta a las investigaciones con las que hace dos decenios empecé mi labor filosófica sistemática. El punto central de la consideración es nuevamente el problema del conocimiento, la estructura y organización de la “imagen teórica del mundo”. Sin embargo, la pregunta por la forma fundamental del conocimiento se plantea ahora en un sentido mucho más amplio y general [...]. La *Filosofía de las formas simbólicas* [...] ha ampliado el propio concepto fundamental de teoría al tratar de probar que no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo, sino los que ya existen en la configuración de la “imagen natural del mundo”, la imagen de la percepción y la intuición” (Cassirer 1929, p. 7).

El texto permite comprender cómo es que un estudio como el científico no se puede contentar con las evidencias ofrecidas por la misma Ciencia, sino que debe ampliar su rango de búsqueda hacia otros campos que igualmente nutren la comprensión científica del

mundo. Para Cassirer, entonces, pretender que la ciencia sea una forma simbólica opuesta al Mito, y creer que entre una y otra existe evolución y la mejora, es adoptar una visión unilateral o sustancial del conocimiento frente al que se pronunció a lo largo de toda su carrera como investigador.

Otro trabajo del que se puede echar mano para justificar una lectura funcional proviene de Steen Brock (2011, pp. 93-95) quien propone que es necesario elaborar una «lectura resuelta» de la obra de Cassirer para comprender tanto su filosofía en general como el concepto antropológico. Sólo a través de una lectura amplia e interconectada es posible desentrañar la concepción de la naturaleza humana que propone el filósofo alemán. Brock parte de la propuesta de algunos estudios de Wittgenstein para fijar que una lectura resuelta se puede desarrollar dentro de un pensamiento filosófico en la medida en que se entiende a la filosofía como una «actividad» o «terapia» en el sentido del filósofo austriaco. A partir de esa consideración, Brock anota:

Clearly the latter conception of philosophy has no immediate bearing on the interpretation of Cassirer's texts. But still, the point of the resolute readers applies just as much to Cassirer as it does to Wittgenstein... because of the encyclopedic nature of Cassirer's writings, there is a sense in which the content of any of his texts is open-ended and relative to a variety of other texts, both his own and others'. Understanding Cassirer means understanding his texts in relation to a very wide range of different kinds of texts that are written by a very heterogeneous group of scholars. According to a resolute reader, the audience for an assessment of Cassirer's works is not given. Instead, all sorts of new audiences should arise (Brock 2011, p. 94)

La propuesta establece que Cassirer no presentó problemas *sobre* el conocimiento; lo concibió *como* problema. El camino que debe presentar un filósofo no se refiere a la formulación de caminos nuevos alejados de los intereses de la comunidad, sino establecer perspectivas racionales en todos los campos del conocimiento para que el biólogo, el físico, el matemático, o cualquier científico, puedan entrar en dialogo sobre la diversidad de retos y perspectivas que le atañen al mundo de la cultura (Cassirer 1979, pp. 49–63).

Una *lectura funcional*, por tanto, ofrece un panorama de la *actividad* filosófica del autor más que de los problemas particulares abordados, y permite, a partir del todo, repensar o re-plantear nuevos problemas a la luz del conjunto de una obra que permite la

actividad de resolver un problema filosófico. Más allá, advierte Brock, del interés del lector por el que se acerca a la obra de Cassirer, se debe tener en cuenta el conjunto enciclopédico que ésta representa. No se trata de comprender una obra a la luz de una tradición y tratar con ello derivar líneas rectoras de comprensión de problemas, se trata por el contrario de situar dentro de una tradición filosófica que ofrece nuevas perspectivas y posibilidades de pensar los problemas que inquietan cotidianamente.

Steve G. Lofts (2000) ha planteado el mismo interés en la introducción de su obra. A través de una revisión del estado de la cuestión, el autor cuestiona que el conjunto de la obra crítica sobre Cassirer se haya atendido a una revisión parcial de los documentos en lugar de vincular el conjunto de problemas para la comprensión de los diversos aspectos culturales. El problema no está en el interés por temas concretos, sino en postular que la ciencia, el arte, o el lenguaje, son *el* problema fundamental que se debe indagar. Una desconexión de las formas generales del conocimiento, arrojaría fuera de la perspectiva antropológica las actividades humanas, haciendo que el ser humano se vea ajeno a su propia creación.

Hasta aquí se ha presentado la necesidad de leer la obra de Cassirer de modo funcional y no de manera fragmentada. Ahora se propone un ejemplo que, gracias a las nuevas investigaciones, es posible determinar como *lectura sustancial* y comprender los errores que de ella se derivan.

En 1927, luego de que Cassirer publicara su tomo referido al pensamiento mítico, Martin Heidegger (1997) presentó una reseña sobre el trabajo y en cierto sentido del pensamiento de Cassirer. La crítica presenta en la primera parte (p. 180–185) un esquema de la *PSF*, II; en el documento, Heidegger reconoce la capacidad del autor para integrar fuentes en apariencia opuestas y dispares, pero que en realidad contribuyen en gran medida a la comprensión del problema del mito. Acto seguido, presenta tres interrogantes clave para examinar las aportaciones del documento:

- a) ¿Qué aportaciones se logran para la comprensión de la ciencia positiva del *Dasein* mítico (etnología e historia de la religión)?

- b) ¿Cuáles son los fundamentos y principios metodológicos en los que se basa el análisis filosófico de la esencia del mito?
- c) ¿Cuál es la constitución funcional del mito en el *Dasein* humano y en el resto de los seres?

Referidas las preguntas, el propio Heidegger propone las respuestas a la luz de la lectura que le ofrece la obra de Cassirer. Sobre la primera pregunta, considera que las aportaciones de la investigación proponen al mito como una manifestación del espíritu que contiene sus propias leyes desde las cuales se debe interpretar, hecho que Heidegger califica de relevante toda vez que se fijan reglas para futuras investigaciones relacionadas; sobre la segunda, Heidegger considera que a pesar de que el tomo II está coherentemente desarrollado, hay razones para pensar que dicha consistencia sólo aplica a sus propios términos, pues los fundamentos metodológicos de los que parte para justificar su crítica de la cultura, a decir del filósofo, no se sostienen fuera del marco de la obra. La crítica de la razón kantiana no se puede expandir hacia una crítica de la cultura, en tanto que, según el de Friburgo, la razón permite una crítica de las formas del ser humano, lo admisible, en todo caso, sería un estudio de las formas de la cultura con la razón; y la tercera, cuestiona en qué medida es posible establecer que el mito pertenece al *Dasein* humano:

[I]n what way does myth in general belong to *Dasein* as such? In what respect is myth an essential phenomenon within a universal interpretation of Being as such and its modifications? Whether a “philosophy of symbolic forms” attains a solution, or only the elaboration of these questions is first acquired not only when all symbolic forms” are presented, but rather above all when also the basic concepts of this system are thoroughly elaborated and brought back to the ultimate foundations (Heidegger 1997, p. 190).

Es este punto donde se puede apreciar claramente el problema de lectura de Heidegger; al dejar abierta la posibilidad de que Cassirer fundamente los principios metodológicos en los cuales es necesario basar las formas simbólicas, se reconoce la necesidad de cuestionar la obra a la luz del conjunto general y no sólo en referencia a un trabajo fragmentado. Las circunstancias históricas excusan que Heidegger no haya podido elaborar el trabajo de conjunto del que ahora se cuenta de Cassirer y aún incluso en el debate en Davos de 1930, el propio Heidegger no había leído el recién publicado tomo III de *PSF* en el que desarrolla

con mayor detenimiento problemas y soluciones que habían sido planteados en la reseña de Heidegger⁷.

Entonces el ejemplo permite comprender que la obra de Cassirer, al menos una de sus particularidades de las que no se puede desentender, es la necesidad de una lectura resuelta como propone Brock o una *lectura funcional* como se ha propuesto aquí⁸.

Otro elemento a tener en cuenta es que el filósofo alemán consideraba que todo acto del pensar debía considerarse como *trabajo* en tanto que por medio del pensamiento, es posible concretizar las acciones. Bayer ha precisado esta idea diciendo: «Thought and object are correlates: concrete thought builds our world of objects inform our thought» (2001a, p. 137). Para Cassirer (1996, pp. 127ss.) el trabajo es una actividad permanente que trasciende la finitud humana y se instala en la eternidad que ofrece la obra; como ejemplo propone que Platón vivió y se desarrolló en un tiempo específico, pero su trabajo sigue desarrollándose hasta nuestros días.

⁷ El propio debate merece ya una reflexión amplia. En una rápida revisión bibliográfica sobre el problema se puede notar que, más que un simple intercambio de ideas, representó una confrontación que tenía de trasfondo un contexto histórico y filosófico profundo y devastador como lo sería el Nazismo y la II-GM. Autores como Irit Katsur (2009) plantean una amplia revisión del debate explicando que en su momento los criterios favorecieron a Heidegger más por cuestiones políticas que propiamente filosóficas; Coskun (2007), una revisión del debate a la luz de las implicaciones éticas y jurídicas ¿es posible plantear una ética del derecho que fundamente la dignidad del hombre desde el debate?; Schwemmer (2011), puntos de coincidencia entre ambos autores remarcando que ambos plantean problemas sobre los fundamentos antropológicos; González (2013) analiza el debate planteando los conceptos antropológicos de ambos; y Carman (2010), las ideas anti-neokantianas de Heidegger, lo que resulta ilustrativo para comprender por qué el Debate comenzó justamente con el ataque de parte de Heidegger hacia el neo-kantismo cuando el propio Cassirer se había, en muchos sentidos, distanciado de aquella corriente de pensamiento (Werkmeister, 1949; Kaufmann 1949b; Coskun 2007, Cap. 6). Analizando rápidamente estas obras, se tiene: Carman ofrece elementos para responder esta pregunta aduciendo principalmente que la lectura de Heidegger (1986) sobre Kant es por demás atrevida y arriesgada, lo que no sólo lo hace revolucionario sino que implica una distancia importante sobre otras corrientes kantianas como la neokantiana de Cassirer. Gordon (2004) considera que el debate presenta algo más que una exposición de ideas y ofrece una disputa sobre dos tendencias de entender la filosofía trascendentalista y hermenéutica, por lo que el debate presenta un campo rico de comprensión sobre ambas posturas y el desarrollo de la filosofía en el S. XX. En definitiva, comprender el debate rebasa por mucho los objetivos de la presente investigación pues expone muy poco el problema del autoconocimiento, por ello se deja el tema para otro momento.

⁸ Me parece que otro ejemplo de esta lectura es la Gabriel Motzkin (2008) quien ha pretendido encontrar una lectura fundacional (*foundational Reading*) en la *filosofía del lenguaje* de Cassirer ateniéndose sólo al Tomo I de *PSF*. En cualquier caso, para ello, son necesarios tanto el lenguaje como mito. Personalmente creo que sus dudas en torno al origen del lenguaje se resuelven al leer *El pensamiento mítico (PSF, II)* y *Las ciencias de la cultura* en donde se ofrece una explicación entre las relaciones entre la función intuitiva y la función expresiva lo que daría mucho más luz al desconcierto de Motzkin.

Por tanto, la filosofía como *trabajo* y como *signo* que permanece en el tiempo se debe concebir como un sistema completo, de manera funcional, para comprender con la debida precisión la intención del autor. La filosofía es un medio para la construcción de las formas simbólicas y, en última instancia, para la comprensión de la naturaleza humana. Cualquier intento de estudiar de manera fragmentada la obra conlleva a las mismas consecuencias que el propio Cassirer (1944, p. 16) había advertido sobre el pensamiento introspectivo, ofrecerá sólo elementos fragmentados del hombre.

1.2 La doble conceptualización del yo en Cassirer como problema

En un documento póstumo, Cassirer (1996, pp. 127–190) presentó un estudio que tituló *Fenómenos base*, los cuales son: El yo, el acto y el trabajo. Estos fenómenos son hechos que se presentan de manera natural, no existe en ellos una construcción de parte del individuo.

Una de las particularidades de los fenómenos base es la correlación que existe entre ellos. El ser humano se reconoce a sí mismo como un ser viviente, es su experiencia más inmediata y más básica. A cada uno de los fenómenos le corresponde una serie de subdivisiones con las cuales es posible identificar. Así, por ejemplo, al yo lo reconoce como «vida», «psiqué» o «espíritu»⁹. Thora I. Bayer al respecto comenta: «This phenomenon is the basis of the experience of self. This is not the experience of self as an enduring or fixed substance; instead it is the experience of self moving, temporal» (Bayer 2001a, p. 131)¹⁰.

⁹ En un ensayo previo, Cassirer (1930) había identificado al espíritu (*Geist*) y la vida (*Leben*) como «dos caras» de un mismo fenómeno. En el análisis sobre la filosofía de Max Scheler, consideraba que la oposición o la escalada que, según Scheler, debía realizarse de la vida para llegar al espíritu estaban equivocadas. Para Cassirer tanto la vida como el espíritu son manifestaciones de un mismo proceso que deben mantenerse unidos funcionalmente. Ni la vida es una manifestación contraria al espíritu, ni éste una disolución de aquella. En un texto póstumo Cassirer (1996, pp. 3–33) remarca a la vida y al espíritu como parte de un mismo fenómeno básico que se presenta de manera inmediata e intuitiva al ser humano.

¹⁰ El carácter autoevidente con que se presentan los fenómenos base puede reflexionarse hasta cierto punto, pues para Cassirer el hecho de que sean de base establece su necesidad primaria *para* fundar en lugar de *por* fundar. No se puede dejar de pensar en ese sentido en las enseñanzas cartesianas (de las cuales Cassirer era experto) que se preguntaban en la *Meditación I* (Descartes 1967) la confiabilidad de los sentidos. La lección de aquella meditación tiene que ver con las posibilidades y advertencia «clara y distinta» que se puede obtener de un conocimiento sensorial; si la información que los sentidos ofrecen es dudosa es mejor no estudiarlos, pero si aquello que se percibe es cierto y evidente, entonces se presenta un conocimiento (Descartes 1959, pp. 33–34). En esto coincide Vinci (1998, pp. 13–19) quien, apoyado de Descartes, no desacredita a los sentidos,

Cuando Cassirer remarca la funcionalidad de los fenómenos base, los presenta como una interrelación existente entre el yo (sí mismo, vida), el acto (lo otro, el otro) y el trabajo (la cultura, la historia) entendiendo que el ser mismo, cuando se comprende que existe/vive, lo hace concibiéndose como un ser opuesto al mundo o a los otros. No es posible que el yo se manifieste como un ser tú, sino como un ser–yo opuesto a otro–tú o como opuesto a una otra–cosa¹¹.

El propio acto de existir trae consigo la posibilidad de advertirse como ser particular que logra la comprensión de la propia existencia en la medida en que estos fenómenos base (yo, acción, trabajo) se reconozcan dentro del mundo de la cultura, dentro del reino de las formas simbólicas¹².

Irit Katsur, en su análisis sobre estos fenómenos, plantea que Cassirer concibe datos que se ofrecen al sujeto –como la vida que no puede describirse bajo elementos puramente conceptuales–. El hecho de vivir, de ser yo, es un dato que más allá de categorizarse se presenta como un elemento primario ofrecido a los sentidos:

en su lugar considera que las percepciones sí ofrecen evidencia para satisfacer aquellos criterios. Vinci distinguirá entre conciencia proposicional (*propositional awareness*) y conciencia no–proposicional (*non–propositional awareness*); la primera ofrece datos que se pueden calificar de conocimiento; y la segunda es sólo percepción del medio. Esta distinción, según Vinci, plantea que el conocimiento intuitivo (intelectual más que perceptivo) requiere de una atención a los sentidos, por lo que no es la percepción la que está en duda, sino el juicio ofrecido a partir de las sensaciones. Margaret Dauler (1990 pp. 90–117), por su parte, considera que la fórmula *Cogito ergo sum* de Descartes (1967, p. 227) no encuentra el fundamento de la existencia en el pensamiento sino en la existencia misma; para ella, el que Descartes afirme su existencia en el cogito, tiene su base en el hecho mismo de que el sujeto *es* una cosa que entre algunos otros elementos piensa, en lugar de por pensar ser algo. El problema está en preguntar si todo lo que existe piensa, por ello, concluye la autora, la propuesta no gira en torno al pensamiento, sino en el descubrimiento del propio ser a través del pensar, y sobre todo del dudar. Si se ha retomado la propuesta cartesiana es porque Cassirer ha llegado a un problema similar al plantear los fenómenos base. Su carácter autoevidente y las posibilidades que se tienen de dudar que existan de manera previa al propio hecho de cuestionar lo que soy, hace necesaria la reflexión cartesiana para comprender hasta qué punto es posible comprender este tomo IV sin regresar necesariamente hasta Descartes. Es cierto que de manera abierta y explícita se retoma la filosofía de Goethe y de Leibniz para ofrecer la fundamentación sobre estos fenómenos, pero de fondo, y a sugerencia de Katsur (2009), el problema del Yo hace referencia clara a la filosofía de Descartes por la necesidad que implica fundar al Yo dentro de un acto de primario y sensorial.

¹¹ El personalismo de Buber (1993) ha explorado ampliamente la comprensión del yo en su encuentro con el Tú: «Ser yo y decir yo es lo mismo. Decir Yo y decir una de las palabras básicas (yo–tú/tú–ello) es lo mismo» (p. 8).

¹² La fundamentación de lo que implica la relación entre los fenómenos base y las formas simbólicas es tema del último capítulo del presente trabajo. De manera escueta se establece que la experiencia básica que da paso a estos fenómenos permite la configuración y comprensión de formas como el lenguaje, el arte, la religión, la historia, etcétera, en tanto que la posibilidad de reconocerse como yo distinto al tú y a la cultura, resultan los elementos básicos para el desarrollo de las formas lingüísticas, artísticas, míticas, etcétera.

Cassirer defines the primordial level of perception, which includes symbolic functions, as the original phenomenon of expression. Life expresses itself and is perceived at this primal level as an expression that points beyond itself. The pure phenomenon of expression is experienced as pure, immediate *Erlebnis* of life. It cannot be analyzed and described by concepts, since concepts belong to certain spheres of meaning (Katsur 2009, p. 39).

Según Cassirer (1929, pp. 226–240) el sujeto percibe los objetos de manera simbólica y no existe ningún elemento que se perciba sin que al captar un objeto se esté presentando de manera inmediata una construcción simbólica. Éste es uno de los aspectos más controvertidos dentro de la filosofía del autor. Para Fernando Zamora (2012, caps. 8–10), por ejemplo, aunque el acto primario de percibir (o el *mirar arcaico* como él le llama) requiere de la presencia del objeto para comenzar con el proceso de conocer. Zamora subraya que todo acto de representación (y por tanto de percepción) inicia con el *encuentro* de un sujeto con un objeto. El autor aclara que sin importar que aquello que se mira es desconocido, al menos está ya, frente al sujeto, aquello otro como una presencia de la cual no puede expresarse. Antonio Gutiérrez (2008), por su parte, ha advertido este punto en la filosofía del alemán y, contrario a la propuesta de Zamora, plantea que en Cassirer, la *representación* precede a la *presentación*:

En lugar de comenzar por el sujeto, como era tradicional en una filosofía 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 (Gutiérrez 2008, p. 47).

Cassirer (1929, pp. 241–327) ofrece parte de los fundamentos biológicos de este aspecto en su estudio sobre la *Patología de la conciencia simbólica*; allí se explica que el sujeto conoce por medio de conceptos simbólicos y cuando a un individuo, a causa de la afasia o la apraxia, todo «lo meramente inmediato le es en cierto modo incomprensible», parece que «hubiese retrocedido un escalón en ese camino que la humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente» (Cassirer 1929, p. 327). El filósofo tiene claro que la apropiación de los datos del medio se da por *pregnancia simbólica* y sólo una incapacidad orgánica impide el proceso.

Parece, entonces, que para conocer al yo basta con saber y reconocer que yo vivo, por ello resulta comprensible que se proponga al pensamiento introspectivo como camino adecuado para la solución del problema de la construcción de un autoconcepto, pues al reflexionar en las emociones personales y sensaciones debería existir ya un concepto del yo que se piensa; pero Cassirer (1944, p. 16) abiertamente niega que sean medios introspectivos los que ofrezcan un concepto de sí. Este desconcierto ha sido detectado por Katsur (2009) cuando al tratar de encontrar un fundamento para la Ética en Cassirer consideraba que el yo pensante era el fundamento del yo actuante y, por tanto, parece también que la propia conciencia de saber que el yo existe basta para justificar una ética de la acción. El problema es el siguiente: si la *conciencia (conscioussnes)* personal no es necesariamente una *auto-conciencia (self-conscioussnes)* y, según Cassirer, el yo autoconsciente se presenta como la consecuencia de un proceso de advertencia del yo (*awareness of I*), ¿cómo, pregunta Katsur (2009, pp.44–45), es posible que se pueda fundamentar una Ética a partir del yo pensante que es la base del yo actuante si se requiere desarrollar una conciencia básica de sí mismo?¹³; parece no ser suficiente la autoconsciencia, se requiere un proceso de construcción que implica una salida al mundo para autoreferirse.

Ikonen (2011) ha profundizado en esta problemática siguiendo un camino bien distinto al aquí planteado; para él la filosofía de Cassirer se presenta como un «camino intermedio» entre el vitalismo de Bergson y el fisicalismo del neopositivismo. La propuesta central de Ikonen ofrece una visión de la filosofía de Cassirer como una actividad que integra la percepción de los hechos de la vida como un referente necesario para la comprensión de los fenómenos y tareas filosóficas; el comprender la existencia implica un primer fenómeno que debe estudiarse y validarse, pero la existencia y la sola experiencia no implica, de suyo, un acto de pensamiento, sino que requiere un proceso de construcción conceptual que

¹³ Uno de los principales intereses de Cassirer era mostrar que el ser humano no estaba supeditado a los estímulos del medio (*cfr.* Langer 1949), sino que éste era capaz de construir tanto su conocimiento como hacerse responsable de sus actos. Ni el hombre está determinado por la cultura ni la cultura se transforma completamente por la acción de un hombre. Tanto la cultura como el hombre se encuentran relacionados funcionalmente y en esa medida es posible comprender ¿qué es el hombre?, preguntado ¿qué es la cultura? El interés de Katsur (2009) cuando se pregunta por la ética de Cassirer es responder ¿cómo es posible fundar un sistema de conductas a partir de la comprensión del yo?, es decir, ¿es posible que el yo sea capaz de atribuirse responsabilidades por sus acciones al comprenderse como capaz de acción? La pregunta de Katsur se asemeja mucho al interés que en su momento Paul Ricoeur (2002) planteó cuando se preguntaba ¿en qué medida la comprensión de que actuó permite desarrollar la responsabilidad moral del agente?

requiere esquematizarse, de allí que el análisis de los actos como hechos objetivos y medibles sea una de las intenciones de Cassirer. Se trata de comprender lo que se ofrece en la experiencia, conocer al yo que se hace presente en la experiencia. Pero, advierte Ikonen (2011), ni la intuición vitalista ni la reducción de los actos a hechos físicos es el fin de la reflexión de Cassirer.

Retomando *La lógica de las ciencias de la cultura*, Ikonen argumentará que en Cassirer la función expresiva es el primer momento de advertencia de los elementos que se le presentan al sujeto. El ser humano concibe la existencia y con ella todos los hechos culturales como entidades opuestas al sí mismo; a partir de ello, el sujeto requiere la construcción de elementos con los cuales pueda objetivar sus intuiciones. Es cierto que advertir es un acto primigenio del conocer, pero también es necesario que se vincule con un medio objetivo de significación. El lenguaje es una construcción simbólica que acerca al individuo a la realidad de aquello que nombra, no es que coloque al sujeto en un realismo ingenuo en el que la configuración de la imagen mental coincide puntualmente con el objeto percibido, sino que, y siguiendo a Hertz (Cassirer 1923, pp. 14–15), permite la construcción de una «imagen pictórica» del objeto en donde a cada imagen construida se sigue una correlación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Bajo este marco de ideas se presenta entonces una doble tensión: el «yo» se presenta como un requisito previo, como fenómeno base que se presenta de manera sensorial y primaria, por lo que pareciera que el concepto de sí no se construya, se presenta; está, también, el principio neokantiano de que no es posible que *algo* se presente de manera sustancial y acabada, sino que es necesario una construcción funcional. El reto que se debe esclarecer es cómo lidiar con esta doble conceptualización que se presenta por igual como fenómeno base y como fin supremo.

Lo que se busca desarrollar en adelante es una solución a esta tensión. Se mostrará que el yo se define y construye en términos funcionales. La respuesta de un sujeto que se pregunta a sí mismo quién es, obtiene un sentido a partir de ley general que permite al individuo comprender que es *miembro de una serie* que se encuentra conectado a una *forma de la serie*. En la medida que el propio ser humano se separa de su mundo y su entorno inmediato para comprenderlo, es que se ata a él comprendiéndose como el animal que pertenece

a este mundo orgánico de símbolos. Ya no es posible que se sustraiga a esta realidad sino que, por el contrario, se encuentra responsabilizado a comprenderse a sí mismo para cumplir una de las tareas más altas que la propia naturaleza humana exige: la de conocerse a sí mismo.

1.3 El giro antropológico del símbolo en Cassirer

Uno de los principales problemas que enfrentó el filósofo alemán fue explicar el modo en que una manifestación plural como la cultura, podía ofrecer una visión unitaria del ser humano. El principal reto consistía en la relación de las manifestaciones que ofrecían resultados dispares; aunque la reunión de formas como el lenguaje y el arte, por ejemplo, parecen próximos, no existe una ruta que muestre un centro común ni cómo el ser humano puede estudiarse a través del análisis artístico, mítico o científico. Cassirer tenía el reto de justificar un aparente camino doble: de las formas culturales al ser humano y de éste hacia a aquellas¹⁴.

Cassirer considerada que un estudio del símbolo permitiría una mejor comprensión de la naturaleza humana. Sobre este punto, J. M. Krois (2005) ha subrayado la relevancia metodológica que representa para la filosofía incursionar en el estudio del ser humano bajo esta ruta, pues frente a los resultados de otras ciencias como la Antropología cultural que durante muchos años ha ofrecido respuestas al problema de la naturaleza humana a partir de resultados etnográficos, la propuesta de Cassirer, representa una ruptura con la investigación y resultados tradicionales dentro de la filosofía. Krois lo explica del siguiente modo:

The customary distinction between physical and cultural anthropology separates the biological study of human beings from ethnology or what anthropologists since E. B. Taylor have called ‘culture’ –the practices and products that make up human worlds. Cassirer’s philosophical anthropology was supposed to reintegrate these biological and cultural perspectives. This is most evident in the largest section of his *Philosophy of Symbolic Forms*, which bears the title ‘the pathology of symbolic consciousnesses’. It deals with impairments to perception and thought due to inju-

¹⁴ Este es uno de los temas centrales desarrollados por González (2013, caps. 1–2) quien se plantea estudiar cómo dentro de la filosofía del alemán se logra este vínculo entre la Cultura y el ser humano.

ries to the brain, including optical and tactile agnosia, apraxia, and aphasia.... This view put Cassirer outside strictly idealistic philosophy, for his recourse to the discussion of the brain, neurology, and the body was incompatible with any claims about the immanence of consciousness (Krois 2005, p. 560–561).

La novedad, tanto metodológica como filosófica, que ofrece la posibilidad de incur-sionar en un estudio sistemático integrando la pluralidad de formas culturales bajo un mar-co común, plantea un estudio del ser humano como «animal simbólico» (Cassirer 1944, p. 49). Para proponer esta nueva definición, Cassirer consideró necesario ensanchar la visión de la naturaleza racional de la definición antropológica clásica para expandir el marco de estudio hacia un entorno cultural.

Bajo esta nueva definición de la naturaleza humana, el reto estaba centrado en ex-plicar la «coordinación funcional» (Ryckman 1991) que permitía que el *símbolo* fuera el medio de integración de las diversas formas espirituales con una aproximación a la natura-leza del ser humano. Roberto González (2013, pp. 74ss.) explica que una *filosofía de las formas simbólicas* plantea como punto de partida al ser humano como un ser que habita y principalmente construye un *universo* simbólico en, y a través del cual, se manifiesta, toda vez que él mismo *es* espíritu¹⁵. Un análisis similar lo ofrece Antonio Gutiérrez quien expli-ca que para Cassirer la realidad es simbólica y sólo de ese modo es posible penetrar en el estudio del ser, pues, explica este crítico, 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» (Gutiérrez 2008, p. 52).

Para fundamentar todo esto anterior, ofreció al menos tres documentos en los que dejó plasmada su intención de virar hacia el símbolo como forma antropológica. En el pri-mero de ellos, *El problema del símbolo y su lugar en el sistema de la filosofía* publicado originalmente en 1927, consideraba que no resultaba complicado introducir dentro de la reflexión filosófica del símbolo, bastaba para ello una simple retrospectiva histórica para darse cuenta que los principales problemas giraban en torno a ello:

¹⁵ El autor lo plantea en estos términos: «(E)l concepto de espíritu en Cassirer, a diferencia de la empleada por Hegel, ha adquirido una connotación estrictamente antropológica. La apuesta de “la filosofía de las formas simbólicas” constituye un estricto humanismo» (González 2013, p. 74).

When we look from the philosophy of religion to the philosophy of art and from there to logic and the philosophy of science we find the problem of the symbol as an important concern in all of them. Yet the universality of this importance must unmistakably be paid for with a constant change of meaning (Cassirer 1927b, p. 411).

A partir de este planteamiento de problema, el autor establece desde diversas formas simbólicas (arte, lenguaje, mito y ciencia) el papel que juega el símbolo en la naturaleza humana. El alemán resalta que todas las construcciones y resultados ofrecen la posibilidad de estudiar las manifestaciones humanas como construcciones simbólicas. El símbolo ofrece un camino de coordinación funcional que integra la sensación de un fenómeno con un significado construido bajo un programa sistemático que dota de sentido a la pluralidad de las formas simbólicas. Pero, aclara el autor, un proyecto de coordinación funcional, en lugar de ofrecer una pluralidad dispersa de significados, apunta hacia la unidad de sentido del conjunto de las formas culturales (Cassirer 1927b, p. 419 y 427).

Al acentuar que el símbolo integra la pluralidad de formas en una unidad funcional, era necesario cuestionar por el origen y fundamento del símbolo mismo, por ello en *El problema del símbolo como problema fundamental de la filosofía antropológica*, publicado de modo póstumo en 1996, se revisan y resuelven los problemas metodológicos principales de la filosofía kantiana que planteó, en cierto punto, el reto de comprender la «naturaleza humana» (Cassirer 1996, p. 34–35). En el planteamiento del problema se marca como necesario un estudio que evite conceptos puramente «subjetivos» (psicologistas) u «objetivos» (naturalistas)¹⁶; no era posible, explica el alemán, determinar que las representaciones mentales o las explicaciones a partir de manifestaciones físicas ofrecieran una solución completa de la naturaleza humana. Por ello, había que avanzar por una vía metodológica que en

¹⁶ Resulta interesante el trabajo de Mario González (2006) quien ofrece un estudio sobre el psicologismo y la subjetividad entre el neopositivismo y el neokantismo; allí, el autor considera que aunque la propuesta natorpiana propuso una respuesta al problema de cómo es posible el logro de lo objetivo no necesariamente logró resolverlo. La teoría funcional del conocimiento, que eventualmente es adoptada por Cassirer, siguiendo esta lectura de González, parece que no resuelve el problema planteado por Natorp sino que sólo profundiza en los argumentos (sobre todo en: Cassirer 1929, pp. 61–75). Pero, sostengo que la filosofía de Cassirer (1929, pp. 115–127), en realidad, no discute el problema de la dualidad entre el sujeto-objeto y cómo se reúnen; la *PSF*, III, en todo caso, plantea una *objeción* a la existencia del problema. En lugar de considerar que el sujeto y el objeto se *mantiene*n unidos por una relación funcional, el autor acentúa que sujeto-objeto *existen* como vínculo funcional dentro de un esquema de conocimiento, por lo que, según Cassirer, resultaría infructuoso preguntarse ¿cómo es posible que el *sujeto* dentro de –dígase así– su universo particular pueda aceptar algo *objetivo*? Por tanto, en Cassirer tal pregunta no tendría fundamento toda vez que no existe división entre ambos elementos.

lugar de oponer lo objetivo y subjetivo, tratara el problema como una «relación» entre ambos aspectos (Cassirer 1996, p. 56). El análisis simbólico ofrece, según el autor, una posibilidad de aproximación rica y plural del estudio de las diversas manifestaciones culturales. De ese modo, en lugar de oponer el sujeto al objeto, Cassirer propone una distinción entre el yo y mundo no como una división ontológica, sino como el producto de una advertencia de que el ser humano dentro de su actividad cotidiana advierte que es distinto a lo que le rodea. El autor establece que esta relación funcional se logra postulando la división de las series que permiten comprender la totalidad a partir de sus partes, tales fracciones deben ser vistas como *unidades simbólicas* que ofrecen una perspectiva de la totalidad del mundo:

The circle of human activity appears to be defined in the fact by the two opposing poles of “I” and “World” and exhausted by the space between them. Mankind cannot be productive except by dividing the whole of being into partial unities, by separating it into thing-configurations and I-configurations. As with man’s productive efforts, so too his entire concrete, perceptual grasp of the world is bound to these two basic forms and constantly harness to them [...] if man were again to try to grasp and describe this cosmos (then that) can be conceived only in symbols, the symbols of language, art, religion, and theoretical cognition (Cassirer 1996, p. 111).

La *filosofía de las formas simbólicas*, explica el alemán, acentúa el carácter productivo que permite la conformación de un mundo simbólico toda vez que el ser humano no sólo se encuentra dentro de un entorno puramente afectivo (*función expresiva*) sino que ahora, apropiándose de verdaderas representaciones simbólicas (*función representativa*), puede interactuar a partir de formas simbólicas (*función significativa*) que le permiten un conocimiento funcional de los fenómenos¹⁷.

La propuesta de Cassirer, por tanto, plantea que el problema de las formas simbólicas no estaba en explicar las *condiciones del conocimiento* sino en el *agente* productor del conocimiento; el conjunto de volúmenes ofrecidos para explicar cómo era posible el paso de una crítica de la razón al de la cultura se vio, hacia 1929 con la inquietud de explicar *quién* construye estas formas simbólicas. Krois (2005, p. 560), sobre este punto, explica que a pesar de las 1162 páginas que constituyeron las *PSF* no bastó para explorar el problema del ser humano, sólo se habían delineado las temáticas sobre el modo y formas en

¹⁷ Esta tríada funcional se explicará a lo largo del capítulo 3.

que la naturaleza humana constituía el marco de unidad funcional en el que se relacionaban todas las formas simbólicas.

Con esta inquietud en mente, y cuando en 1944 se le pidió que publicara una traducción inglesa de la *PSF*, el autor consideró necesaria la tarea de concentrarse «en unos cuantos puntos (que) figuran de especial importancia filosófica (tratando) de expresar (los) pensamientos con la mayor brevedad y concisión» (Cassirer 1944, p. 9), publicándose *Ensayo antropológico*. La novedad del trabajo está en haber fijado, con toda claridad y precisión, al ser humano como el agente simbólico. En el documento se remarca que los esfuerzos previos emprendidos desde 1929 encuentran ahora una solución concreta¹⁸: «El método de esa obra (*PSF*) no significa, en modo alguno, una innovación radical; no trata de suprimir sino de completar puntos de vista anteriores. La *filosofía de las formas simbólicas* parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser como una definición funcional y no sustancial» (Cassirer 1944, p. 107–108). Con esto, el ser humano no es visto como una consecuencia de las formas simbólicas sino que éstas son el método que permite comprender la diversidad cultural.

Resulta, por ello, interesante el trabajo de Roberto González (2013) quien en lugar de partir desde la *PSF* para llegar al problema del ser humano, parte del ser humano para estudiar las formas simbólicas. Lo que muestra que, sea cual sea el camino, no es posible desentenderse de ningún aspecto, pues en la medida en que se quiera elaborar una fundamentación antropológica, será necesario descomponer en unidades particulares el estudio del ser humano dejando en claro que tal división, en modo alguno, fragmenta o atomiza al hombre. En ese sentido tiene razón Emily Grosholz (2011) cuando explica que lo «general ya no es visto como algo que supera y rebasa la “suma” de los particulares, sino como algo que subyace, inmanente, en ellos; es lo particular visto bajo el aspecto de su forma serial» (p. 8). Con ofrecer una diversidad de formas, no se está quebrantando la unidad interna y, por ello, Cassirer no trata de fundamentar una perspectiva sustancial del hombre sino su «unidad conceptual» (Cassirer 1944, p. 44), la cual no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste «sino que requiere una multiplicidad y multiformidad

¹⁸ Aunque no cita los documentos anteriores, es claro que hacía referencia a las obras ya analizadas. La Antropología filosófica no se puede entender sólo como un resumen de la *PSF*, sino como una conclusión de una pregunta permanente en la que el ser humano y su naturaleza eran el centro de interés principal.

de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios» (Cassirer 1944, p. 326. Énfasis añadido).

Cassirer, por ello, estaba más interesado en la *función* en que los símbolos interactuaban entre sí como expresiones diversas de un mismo espíritu que en la pluralidad de formas como elementos aislados. El esfuerzo de su filosofía estaba centrado, más que en comprender la disparidad y diversidad de manifestaciones, en la unidad formal en la cual descansaban todas estas acciones. El alemán lo comenta del siguiente modo:

Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema, como un todo orgánico [...]. Los hechos son reducidos a formas, y se supone que estas formas mismas poseen unidad interna.

[Al ser humano] ya no se le considera como una sustancia simple que existe en sí misma y ha de ser conocida por sí misma. Su unidad se concibe como una unidad funcional. Tal unidad no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste. No sólo admite sino que requiere una multiplicidad y multiformidad de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios (Cassirer 1944, pp. 325–326).

La filosofía de las formas simbólicas, por tanto, planteaba como problema central el comprender la naturaleza del ser humano en tanto que agente simbólico. Este punto resulta comprensible si se advierte que sin importar lo mucho que se profundice en el estudio particular del mito, o el lenguaje o la ciencia, en última instancia, quedará siempre latente la pregunta sobre el agente de estas formas y, aunque se pudiera ofrecer una perspectiva histórica buscando mostrar que todas ellas tienen una historia propia, en realidad, habría que retornar al ser humano para explicar su carácter simbólico.

Una vez ofrecido este marco antropológico dentro de la filosofía del alemán, corresponde ahora explicar algunos aspectos metodológicos de este giro. Se tratará de exponer los recursos y consecuencias de esta visión.

1.4 El carácter normativo y constructivo en la filosofía de Cassirer

Thora Illn Bayer (1993) ha planteado que la obra de Cassirer se encuentra revestida con una particularidad normativa. Este autor se pregunta por el modo en que el pensamiento –y particularmente la de Cassirer– favorece la comprensión tanto de los hechos actuales como los pasados y futuros; esto es, el modo en que la reflexión favorece la comprensión de los fenómenos históricos, sociales, naturales, etcétera. Para Bayer (1993) la filosofía tiene la necesidad y la exigencia de plantear una «visión de la humanidad» como un todo, favoreciendo una «preparación para las necesidades y eventos futuros» (p. 431). No se trata de una postulación de elementos éticos puramente, sino del establecimiento de prescripciones culturales que promuevan la autocomprensión del hombre. La muestra más clara de esta regulación está en la primera línea de *Ensayo antropológico* que contiene implícito un carácter normativo. Bayer se interesa especialmente por el apartado que dice: «parece reconocerse en general que el autoconocimiento constituye el propósito supremo de la indagación filosófica» (Cassirer 1944, p. 15), con esto, a decir del filósofo norteamericano, Cassirer fija un proyecto que tiene como fin la necesidad de investigar la naturaleza humana.

Con la reformulación de la definición clásica del hombre se plantea el «carácter simbólico de la conciencia» (Bayer 1993, p. 432) y se abre las posibilidades para que, en lugar de estudiar al hombre sustancialmente, se revisen las diversas formas culturales a este nuevo carácter de la conciencia humana. No se trataba de plantear de manera objetiva una naturaleza como si se buscara conocer de manera absoluta y terminal al ser humano, sino determinar la función entre el hombre y la cultura. El alemán años antes al respecto había escrito:

Si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial. No podemos definir al hombre por medio de ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudieran atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es su naturaleza metafísica o física sino su *obra* (Cassirer 1945, p. 109).

Al proponer una definición funcional Cassirer se plantea la exigencia de que todo conocimiento del hombre debe ser construido, por lo que no es posible lograr una compren-

sión de la naturaleza humana fijando las notas características sino integrando cada manifestación al conjunto total. Cada «índice de refracción» (Cassirer 1929, p. 12) apuntala y encamina hacia la comprensión de la unidad. Este punto había sido remarcado por Natorp, quien, en su conferencia sobre la Escuela de Marburgo, explicaba: «Precisamente esto quiere decir para nosotros (los neokantianos de Marburgo) la filosofía como método: todo “ser” fijo debe resolverse en “marcha”, en un *movimiento del pensar*» (Natorp 1987, p. 82. Énfasis añadido).

Con la impronta de que existe tanto un proyecto como un carácter constructivo, la afirmación de que el *autoconocimiento* es el fin de la filosofía se tiene más que como una sentencia. Cassirer busca remarcar la necesidad de explorar las formas y medios por los cuales se ha de encaminar el proyecto filosófico a fin de ofrecer una visión humana del mundo. El autoconocimiento de la naturaleza humana marca un camino por todas y cada una de las formas que resulte viable para la comprensión y responsabilidad de los problemas humanos.

Este carácter normativo y constructivo es delineado por Cassirer en *El concepto de la filosofía como problema filosófico* (1979), conferencia dictada en 1939 en Göteborg, Suecia, en donde establece que la investigación filosófica tiene dos tareas principales: la primera plantea un carácter *constructivo–funcional* que implica la comprensión y expansión del conocimiento en general. El filósofo debe elaborar una visión de conjunto de los problemas derivados del incremento del conocimiento; y la segunda, una *responsabilidad intelectual* que debe cumplir el profesional de esta área. Ambas se analizan por separado para ofrecer un análisis más completo.

1.4.1 La constructividad y la funcionalidad en la filosofía

Para Cassirer la labor filosófica se propone la estructuración de la investigación como un proyecto en donde los resultados tienen sentido dentro de una función general. El autor, concretamente, escribe lo siguiente:

Philosophy claims to be the real, the true unified science, the whole of its striving and its conceptual longing appears to be aimed at absolute unity, at the unity of being as well as the unity of knowledge. But this unity of its goal in no way corresponds to an immediate unity of itself, its intellectual structure (Cassirer 1979, p. 51).

Al apuntar hacia una unidad estructural, el de Marburgo hace una referencia directa a su *PSF* en donde apunta que «lo individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una estructura lógica, teológica o causal. El conocimiento permanece esencialmente dirigido a este objetivo» (Cassirer 1923, p. 17). El llamado, por ello, en lugar de ser una promoción hacia un futuro mejor de la filosofía, subraya el punto de partida.

Esta aspiración será el tema de reflexión dentro del estudio sobre Hägerstrom, en donde Cassirer propone que el conocimiento debe renunciar a un realismo ingenuo que abogue por una lógica sustancial. El neokantiano, por ello, apuesta por una *crítica filosófica* que enfoque sus intereses hacia la «*totalidad* de las posibles formas de conocimiento y a la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad: una relación que sólo determinarse si hemos reconocido cada uno de ellos en su específica idiosincrasia» (Cassirer 1939, p. 169); es decir, la labor del filósofo se centra en el establecimiento de las funciones de las diversas formas culturales. Se trata de un carácter constructivo y vinculante que opta por aceptar que la multiplicidad de formas ofrece nuevas tareas para el conocimiento. Cassirer también explica que las *relaciones* entre las manifestaciones del espíritu no existen dentro del mundo natural sino que constituyen la tarea a la que está llamado el ser humano: a construir un mundo simbólico (*cfr.* García 1998; González 2013).

Este carácter constructivo de la filosofía de Cassirer ha sido analizado por diversos críticos. Bayer (2001b), por ejemplo, explica que la constructividad del conocimiento no se ofrece como un postulado para la investigación sino en la obra del alemán. Todo el proceso de elaboración de los documentos debe verse como el resultado de un informe así como la manifestación de un lento proceso de revelación espiritual. Para ver esto, una rápida revisión de los trabajos de Cassirer ofrece lo siguiente: primero se ofrece una visión histórica de los tratamientos y luego se pasa a un análisis sistemático de los elementos del problema para, al final, plantear una solución.

Otro ejemplo de este carácter constructivo se encuentra en *PSF*, IV, una obra póstuma que permite apreciar tanto las notas como líneas generales de desarrollo que el autor se plantea para la resolución de un problema. Aunque el conjunto de la lectura en muchos de los pasajes permite visualizar temáticas desarrolladas, en realidad y como los editores remarcan, se trata de una aproximación a los problemas que abordaba el autor. Allí los estudios históricos no figuran como antecedentes intelectuales, sino como un progreso filosófico de los fenómenos abordados.

Si, entonces, este elemento anterior se asume como una perspectiva de los fines que la investigación filosófica debe cumplir, se puede comprender mejor que en la conferencia de recepción a la Universidad de Götteborg, en lugar de reflexionar sobre los problemas generales de la epistemología o la filosofía de la ciencia, el de Marburgo se preguntará por el camino que se debe emprender para asumir una perspectiva funcional de los problemas. Se trata, dice el filósofo en *El concepto de la filosofía como problema filosófico*, de una tarea permanente, responsable y funcional que debe integrar las diversas visiones en una unidad conceptual común. Por ello el alemán insistía: «Philosophy claims to be the real, the true unified science» (Cassirer 1975, p. 51).

Este carácter constructivo, sin embargo, no sólo se referirá al método que debe adoptar la filosofía para ofrecer informes o delinear sus tareas, sino que también se postula como parte de la naturaleza del conocimiento mismo. El estudio del *ser* se desarrolla como el resultado de un lento y continuo proceso de construcción simbólica de la realidad, pues ese es el único modo en el que se hace accesible al ser humano. En *PSF*, III al inicio escribe:

Parece que nosotros sólo podemos captar [la] realidad en la peculiaridad de [las] formas [simbólicas]; sin embargo esto implica que ella no sólo se revela, sino también se oculta en ellas. Las mismas formas fundamentales que dan al mundo del espíritu su determinación, su sello, su carácter, aparecen por otra parte como otras tantas refracciones que experimenta el ser, en sí mismo unitario y homogéneo, en cuanto al “sujeto” lo aprehende y asimila. Vista desde este punto de vista, la *Filosofía de las formas simbólicas* no es más que el intento de asignar a cada una de ellas el índice de refracción determinado que especifica y peculiarmente les corresponde (Cassirer 1929, p. 12).

Al asignar a cada una de ellas su propio índice, se está, a la vez, planteando un origen funcional. Se trata de una visión que vincula a todas las manifestaciones no como *fracciones* espirituales, sino como formas vinculadas a través de construcciones simbólicas. Por ello la realidad para Cassirer sólo se conoce por la mediación simbólica. Antonio Gutiérrez (2008) al respecto comenta que los objetos ya no sólo se constituyen por «categorías y formas de la intuición, sino por los símbolos» (p. 47). Construcción y mediación simbólico–funcional entonces, se han vuelto un requisito base dentro de la propuesta del alemán.

1.4.2 La responsabilidad intelectual de la filosofía: pensar el contexto

La segunda tarea que Cassirer (1979) marca en su conferencia en Göteborg tiene que ver con la «responsabilidad del pensar»; el filósofo tiene la tarea de pensar su contexto y periodo, por lo que se debe hacer responsable de marcar los abusos de las acciones humanas. La actividad filosófica conlleva la elaboración de un proyecto que permita (o debería permitir) visualizar los avances adecuados hacia los que se encamina la cultura, subrayando, en cada caso, las tareas y acciones que le corresponden a los actores (Cassirer 1979, pp. 57–63).

A través del estudio del mito es donde el autor plantea la necesidad de una responsabilidad intelectual y moral. Un estudio de esta forma, según la entiende el de Marburgo, permite analizar las perspectivas ideológicas en las que se basan los regímenes y estados, pues toda vez que la política al basarse en estados ideológicos, se nutre de posturas y visiones que no necesariamente encuentran en la ciencia su base de construcción. La política es un producto cultural que encuentra en las formulaciones mitológicas, en el culto a los héroes y las tradiciones un campo fértil para su desarrollo. Ursula Renz (2011) al respecto escribe: «Without the fertile ground of myth, no culture is conceivable, and the theory of myth, according to the underlying methodological assumption of Cassirer’s writings of the twenties, has thus an essential function in regard to the understanding of all cultural forms» (p. 136). Por ello, el principal peligro que advierte Cassirer está en la *forma de las creencias* que adoptan los hombres de ciencia y humanistas que al considerar que lograda la esfera de conocimiento más alta, pretendieron alcanzar una etapa evolutiva que no exigía el retroceso hacia las capas primitivas.

La historia moderna, advierte el marburgués, ha demostrado que bajo la coraza científica se mantiene latente los relatos mitológicos asumidos como verdaderos resultados y avances científicos, por lo que el peligro no está en el traslape de formas poniendo en riesgo a la cultura debido a una incapacidad para reconocer lo mítico frente a lo artístico, lingüístico o científico. El neokantiano, entonces, planteará un examen cuidadoso de las prácticas sociales en los siguientes términos:

Si consideramos el estado presente de nuestra vida cultural, tenemos la impresión inmediata de que hay un abismo profundo entre dos campos diferentes. Cuando llega el momento de la acción política el hombre parece obedecer a unas reglas enteramente distintas de las reconocidas en todas sus actividades meramente teóricas. Nadie pensaría en resolver un problema de ciencia natural o un problema técnico mediante los métodos que se recomiendan y se ponen en acción para solucionar cuestiones políticas (Cassirer 1946, pp. 7–8).

El más claro ejemplo de este problema, Cassirer lo concibe en el desarrollo de las dos guerras mundiales, las cuales tienen en el *culto a las razas* las causas ideológicas. En una revisión cuidadosa de los mecanismos mediante los cuales los regímenes políticos integraron peligrosas ideologías, el alemán concluye: «Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos» (Cassirer 1946, p. 351).

En términos generales, la preocupación de este autor no está en elaborar una revisión de cómo la política se ha permeado erróneamente de mitos que no le permiten visualizar objetivamente su tarea, sino que se propone ofrecer una nueva perspectiva para centrar, en la medida de lo posible, las acciones del estado hacia el cuidado y promoción de sus individuos; se trata de no ceder ante las dificultades que aquejan y en su lugar ofrecer una guía y camino normativo que reencamine los objetivos y creencias políticas hacia la reflexión de sus principios normativos (Cassirer 1979, pp. 266–267).

Si se asume esta exposición como ejemplo general, habría que decir que un mismo examen correspondería para el resto de las formas simbólicas (lenguaje y ciencia) que apuntan, más que a una comprensión aislada de la estructura lingüística o de las teorías, a una necesaria descripción del ser humano como el centro de las actividades. En todo caso,

las formas simbólicas se ofrecen como un medio de análisis de la vida cultural y, por tanto, como un medio de *refracción* del ser personal (Cassirer 1929, p. 12–13).

1.5 Dialéctica, contexto y función: tres restricciones a la introspección

El proyecto de Cassirer remarcaba en cada aspecto una necesidad de apertura hacia la cultura haciendo claro que todo camino introspectivo sólo conducía a una investigación sustancial de la naturaleza humana, tal insistencia no se atiene a una postura filosófica que tenga como trasfondo desechar una investigación psicológica. Lo que Cassirer quiere dejar en claro es que el conocimiento, por su carácter constructivo y normativo, no puede quedar a merced de un psicologismo en el que se argumente que todo lo que existe es una consecuencia de la actividad del sujeto. La actividad epistemológica que da paso a la distinción entre el sujeto y el objeto debe ser entendida como una actividad constructiva en lugar de ontológica; no existe tal cosa como el sujeto y el objeto, sino una relación funcional de conocimiento entre el yo y el mundo de cosas (*cfr.* Cassirer 1942, p. 58). Toda vez que Cassirer (1929, pp. 61–75, 115–127) consideró que las divisiones dicotómicas se refieren a errores metafísicos que pretendieron establecer dualidades inexistentes, plantea que la distinción básica entre el yo y mundo no es una suplantación de términos, sino una consecuencia del proceso de la percepción: «Ya en la *percepción misma* se trasluce un momento que, desarrollado consecuentemente, conduce precisamente a esta distinción» (Cassirer 1929, p. 57).

Si la percepción es una distinción del yo frente al tú y al ello (*cfr.* Cassirer 1942, p. 58), parecería por tanto necesario avanzar sobre la base de esa misma experiencia autopercceptiva para ahondar en la comprensión de la propia naturaleza humana, pero es el propio autor quien frena esta vía metodológica diciendo que «un método semejante (introspectivo) es verdaderamente precario (pues) siguiendo exclusivamente esta vía jamás llegaremos a una visión abarcadora de la naturaleza humana» (Cassirer 1945, p. 15–16).

Con esto se ha llegado nuevamente al problema que se advertía anteriormente¹⁹, pero en esta ocasión se propone detallar los argumentos que este autor ofrece para rechazar una vía introspectiva y plantear una vía cultural. Se comenzará primero por una revisión del método filosófico de Cassirer, luego se expondrán los resultados a los que llega el autor a través de la biología y por último se presentará cuál es la tarea que cumple la Psicología en la investigación de la naturaleza humana. Con estos tres elementos se tendrá una visión de conjunto con la que se explicará que una apertura hacia la cultura en modo alguno es un rechazo hacia el estudio del yo, por el contrario se trata de su afirmación.

1.5.1 La filosofía como proyecto dialéctico

El primer punto que explicará por qué es necesario salir a la cultura como forma de autoconocimiento, está en la relación entre la filosofía de Cassirer con la de Hegel. Lo que se pretende con esto es lo siguiente: si Cassirer consideraba que la filosofía como proyecto era dialéctica, entonces un camino introspectivo que se limite a pensar al sujeto sin salir al mundo, no puede cumplir un autoconocimiento²⁰.

Donald Philip Verene (1969, 2011; Krois y Verene, 1996, pp. XV–XIX) ha propuesto una línea de interpretación interesante diciendo que el esquema general de la *PSF* se encuentra en Hegel más que en Kant. Esto, dice Verene, tiene su base en la anotación del propio Cassirer por remontar la *PSF* a la obra de Hegel, más que a la fenomenología de Husserl estableciendo con ello un proyecto filosófico que requiere desentrañarse:

Quando hablo de una “fenomenología del conocimiento” no me uno a la terminología modera, sino que remonto al significado fundamental de la “fenomenología” que Hegel estableció, fundamento sistemáticamente y justificó (Cassirer p. 8).

¹⁹ Cfr. § 1.2.

²⁰ El trabajo de Roberto González (2013) cuando analiza esta relación plantea que existe una «influencia, no confesa, del pensamiento de Hegel sobre la filosofía de Cassirer» (p. 132), lo que deja entrever que a pesar de la clara influencia metodológica de Hegel sobre Cassirer poco se ha explorado esta relación. El propio González explica que gran parte de este desconocimiento se debe a que Cassirer es un filósofo que se ha estudiado poco en castellano. Comparto la segunda afirmación de González pero no la primera, tal confesión de parte de Cassirer no sólo existe sino que es subrayada por el autor en Cassirer (1929, pp. 8–9). Se analizará esta influencia a lo largo de este apartado.

De igual modo, en el debate con Heidegger, como refiere Irit Katsur (2009), se presenta esta referencia a Hegel distinguiéndose de Husserl. La puntualización de Cassirer tenía la intención de que se entendiera su filosofía enmarcada dentro de un proyecto que de trasfondo tenía un camino preciso por andar: el sujeto requiere salir al mundo, conocerlo y sólo entonces puede autoconocerse.

A partir de un análisis cuidadoso del conjunto de la obra de Cassirer, Verene (2011) ha presentado este camino fenomenológico (dialéctico). Es indudable, explica Verene, la deuda metodológica kantiana en Cassirer pero sólo la fenomenología de Hegel permea la obra filosófica de Cassirer:

Cassirer maintains that Hegel's system, as the systems before it, has the difficulty of making logic the prototype of all the forms of the human spirit; the stages of the *Phenomenology of Mind* are only the schema of movement for the categories of the *Science of Logic*. Cassirer regards his philosophy of symbolic forms as an attempt to create a system that overcomes the tendency toward logic inherent in Hegel's system (Verene 1969, p. 35)²¹.

Otra evidencia del hecho la presentan Krois y Verene en la introducción a *PSF*, IV donde explican que, al parecer, durante mucho tiempo, Cassirer mantuvo la intención de titular a su obra *Fenomenología del conocimiento* (1996, p. XV–XIX) en lugar de con el título con que actualmente se le conoce. Las evidencias que ofrecen son las notas del neokantiano quien, previo a la publicación del documento, cambió el nombre al que ahora conocemos. El título que se aprecia en las notas es: *Fenomenología del conocimiento: características fundamentales de una teoría de las formas espirituales de expresión* y para el

²¹ En el *review* S. G. Lofts (2012) ha hecho una importante crítica a este trabajo: «There is one last *lacuna* that demands mention. When Verene puts forward the idea, to cite but one example of many, of the importance of Goethe and the opportunity for a separate study on Goethe's influence on Cassirer, one wonders why Verene has not mentioned John M. Krois who, it is well known, has always insisted on the importance of Goethe for Cassirer. The footnotes of Verene's work are filled with such *lacunae*». En lo personal considero que el hecho de haber sistematizado la idea de que Cassirer parte de Hegel para estructurar la *PSF*, ya de por sí es un gran avance como el mismo Loft reconoce, pero es cierto que ante la falta de una justificación de por qué Goethe no sería una base tan importante como lo es Hegel es una gran «laguna». El propio Verene (1975) en la introducción a *Symbol, Myth and Culture* planteó esta influencia: «Cassirer's interest in literature was considerable, centering on Goethe, who was a major influence on his thought and a frequent source» (p. 18), e incluso, remarca que como regalo de bodas, Cassirer recibió una edición de 135 volúmenes de Goethe, la cual uso permanentemente a lo largo de su vida y la cual tuvo siempre el cuidado de llevar a todos sus cambios de residencia; esto sirve para remarcar el desconcierto de Loft sobre este aspecto y que el propio Verene había ya puntualizado en un estudio previo.

primer volumen estaba previsto *El pensamiento lingüístico*. Los autores, al margen de estas particularidades, remarcan que si bien Cassirer no estaba completamente de acuerdo con el sistema general de Hegel, sí adoptó la idea de una dialéctica, la cual no quiso abandonar y elaboró «his own version of dialectic, especially using it as a way to understand the inner life of a symbolic form» (Krois y Verene 1996, p. xvii).

Si, como se mencionó al principio, se toman en cuenta estas ideas generales, se puede ver entonces que el propio Cassirer tenía la intención de construir una filosofía que se acercara al proyecto dialéctico hegeliano que implicaba salir al mundo antes de retornar al sujeto, con lo cual queda planteado el porqué resulta insuficiente un pensamiento introspectivo. Que el sujeto se piense a sí mismo sin antes elaborar un recorrido por las diversas formas del mundo, es un proyecto que no se ajusta para nada a la idea dialéctica de Hegel y mucho menos a la visión de Cassirer.

Por su parte, Frederik Stjernfelt (2011) ha elaborado un trabajo por demás interesante al estudiar la relación que tuvo Uexküll en la filosofía de Cassirer. Para Stjernfelt, quien pretendía mostrar un elemento totalmente distinto al proyecto dialéctico, le resulta claro que Cassirer no sólo distinguió entre animales y seres humanos por su *capacidad* simbólica, sino que dado el *proceso* de construcción simbólica el ser humano puede considerarse superior a otras especies. Si bien es cierto, dice Stjernfelt (2011), que el hombre comparte con el animal la *expresión*, sólo es en el primero que llega a sistematizarse como forma mítica; en el paso siguiente la *representación* crea objetos independientes distinguiendo entre sujeto/predicado inherente en el lenguaje; y en el estadio de significación, «pure meaning (*reine Bedeutung*) takes the decisive anti–metaphysical step beyond language, in dissolving the metaphysical distinction between subject and predicate in order to leave behind only functional relations between entities» (Stjernfelt 2008, pp. 170–171).

Tiene razón en este punto Roberto González (2013, pp. 132–133) cuando explica que la fenomenología de Cassirer debe cumplir el proceso que va desde el estrato biológico hasta la libertad, por ello el ser humano mantiene este camino antes de liberarse; el ser humano debe andar a través de todo el proceso como un constitutivo de su naturaleza si quiere desarrollar y lograr la plena realización, aunque este sea, dice González, «una marcha lenta y a veces penosa del espíritu» (p. 132).

1.5.2 El organismo dentro de los círculos funcionales

La segunda restricción del pensamiento introspectivo tiene que ver con el modo en que, según Cassirer, el organismo opera en el mundo. Los trabajos de Uexküll resultaron fundamentales para construir una teoría del hombre y, no sólo ello, fueron la base para interpretar la necesidad de que cualquier estudio mirara al contexto antes de comprender al individuo (Krois 2004). Al respecto Cassirer plantea:

Ningún organismo puede concebirse como un ser existente de por sí, desprendido de su “mundo circundante”. Su naturaleza específica depende siempre de las relaciones especiales que lo unen a ese mundo, del modo en que recibe sus estímulos y como se los asimila. El estudio de los “planes de construcción” nos revela que no existe, desde ese punto de vista, diferencia alguna entre los seres vivos inferiores y los más desarrollados (Cassirer 1942, p. 36).

Es necesario pensar al organismo relacionado a su medio; fuera del entorno, no es posible pensar algo real, se tendría un acto de abstracción. Éste, ya sea por necesidad o por estar atado al mundo, se encuentra conectado a las características específicas del medio. El individuo orgánico vive en un entorno desde donde es posible estudiar la forma, estructura y su organización; el ser vivo no se aleja de su contexto. Cassirer, que había tomado esta idea de Uexküll (Krois 2004, Sjernfelt 2011), consideraba este punto como una delimitación (definición) de la naturaleza humana.

Con esto anterior Cassirer considera que se ha encontrado un estado primario desde el cual es posible pensar al hombre. El siguiente paso es determinar los principales elementos y mecanismos propios de su naturaleza. El primero está en la capacidad simbólica que sitúa al ser humano en un mundo simbólico (Cassirer 1944, pp. 45–112), este primer argumento se ofreció por el propio filósofo en *PSF*, III en donde plantea que toda acción que restringe la capacidad simbólica deja entrever un retroceso en la evolución humana; ante la imposibilidad de los individuos, debido a la afasia o apraxia, de simbolizar sus acciones, se deriva una pérdida de una facultad humana, por lo que un estudio sobre la patología de la conciencia simbólica revela el estado natural del ser humano. El de Marburgo escribe lo siguiente: «En este sentido nos ofrece la patología del lenguaje de la conducta un patrón

para medir la distancia que existe entre el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, entre el ámbito de la vida y el del “espíritu objetivo”» (Cassirer 1929, p. 327).

Toda vez que el ser humano es capaz de simbolización, es comprensible pensar que este acto esté encaminado a la construcción de símbolos que se relacionan con objetos concreto, de allí que no exista «ninguna percepción que no se refiera a un determinado “objeto” y recaiga sobre él... esta referencia objetiva se presenta en una doble dirección... de la “cosa” y del “tú”» (Cassirer 1942, p. 58). Por tanto, si el hombre ha de elaborar una idea del Yo, tiene que hacerlo frente a lo otro:

Ya no se les puede presentar [al yo y al tú], a ninguno de los dos, como objetos existentes de por sí, separados en cierto modo por un abismo dentro del espacio y entre los que, no obstante, y a pesar de esa separación, se produce el problema solamente en cuanto existen “el uno para el otro”, en cuanto guardan entre sí una relación funcional e interdependencia (Cassirer 1942, pp. 72).

Según Uexküll sólo las especies superiores pueden elaborar esta distinción, pero sólo el ser humano es capaz de elaborar una relación simbólica entendiendo que es parte del medio y que a la vez es distinto a ella. La construcción de un yo que se distingue del mundo (ya sea de la cosa o del tú) es una oposición natural del organismo humano. No hay otra criatura en el mundo que sea capaz de elaborar un autoconcepto como parte de su naturaleza. La constitución del Yo y el objeto (como aquello otro) son, por tanto, independientes pero la conciencia del objeto y la auto-comprensión, aparecen necesariamente de forma simultánea.

Estos elementos hasta aquí presentados pretenden exponer que si el individuo no se reconoce como parte del mundo, es decir, si no sale de su propia idea, de su propia percepción hacia el entorno, no puede representarse como yo. Éste es un producto que sólo puede construirse de manera alterna a la comprensión del contexto. El individuo se conoce humano en la medida en que reconoce su estructura corporal y su entorno. Tal relación funcional es, en última instancia, la dualidad básica que permite construir un concepto de sí. Por ello, un pensamiento introspectivo se aleja del entorno suponiendo que con la mera capacidad de reflexión, el individuo es capaz de construir un concepto personal pero a la

larga, dice Cassirer (1944), se logra «un cuadro bien pobre y fragmentario, un mero torso de la naturaleza humana» (p. 16).

1.5.3 La psicología y su papel en la construcción funcional de conceptos

Para Cassirer (1910) la psicología juega un papel central en la comprensión de los conceptos científicos y del autoconocimiento. La comprensión del *sí mismo* no es posible que se constituya en el *ensimismamiento* sino que es necesario que el yo se relacione con los objetos plurales del entorno para lograr una unidad sintética de los elementos que permitirán construir un yo simbólico de las relaciones que el individuo desarrolla.

A lo largo de *SuF* Cassirer dejó constancia de que todos los conceptos que la ciencia elaboraba tenían como trasfondo la construcción de relaciones, o como Ryckman (1991) ha precisado y profundizado, se trata de una «coordinación funcional» (p. 58); no es posible pensar algo fuera de una ley universal que dota de sentido al miembro de una serie. Un concepto no hace más que tomar el conjunto de características ofreciéndonos una imagen panorámica del fenómeno. Cassirer, ante esta aparente contradicción, recuerda que en la historia del pensamiento ha considerado que lo múltiple se encuentra separado de la unidad, lo objetivo (lo constante) de lo subjetivo (lo variable), el alma del cuerpo, etc., abriéndose así un «camino difícil de superar», pero que en realidad se ha estudiado incorrectamente pues entre aquellos conceptos, aparentemente opuestos, media la *relación funcional* (Cassirer 1910, p. 309–325)²².

El problema fundamental de la construcción de un concepto y el papel que juega la psicología está en los procesos que intervienen. Para el neokantiano, el análisis psicológico no se puede contentar con la observación de los procesos mentales porque requiere una explicación de cómo es que la experiencia puede estabilizarse. En el estudio sobre el mito, por ejemplo, Cassirer (1925, pp. 51–88) advierte que una de las características de este pen-

²² Ryckman (1991) ha puntualizado el problema diciendo que entre aquellos elementos, en realidad Cassirer propone una «coordinación funcional» (*Zuordnung*) estableciendo así que los conceptos se encuentran interconectados por medio de un sentido general o Ley. La coordinación funcional que propone Ryckman tiene que ver con el hecho de que un concepto en realidad no está pegado sino que tiene un vínculo con otros elementos que permite comprender lo qué es el fenómeno.

samiento está en la capacidad de advertir una realidad global y total que eventualmente encuentra estabilidad en los dioses y demonios del instante; la construcción mítica traduce en imágenes (función simbólica del arte)²³ y/o palabras (función simbólica del lenguaje) los momentos expresivos, por lo que no es posible que el pensamiento introspectivo ofrezca una explicación satisfactoria de cómo se logra un concepto del yo en el pensamiento mitológico. Aquí el fenómeno se aprehende como expresión total que debe recurrir a elementos externos al sujeto para su organización:

La verdadera definición del lenguaje, para Cassirer, sólo puede ser genética: hay que pasar del «producto» al «proceso», a la actividad psicológica subyacente. Ese paso sólo se puede dar a través de un método indirecto, no basta ni la observación interior, ni la experimentación ni la moderna psicología del pensamiento [...]. Su tesis es que hay una relación fundamental entre la función básica del lenguaje y la representación de los objetos. La idea fundamental es que el lenguaje no entra en un mundo de percepciones objetivas ya dadas, para darles un nombre a modo de signo completamente exterior y arbitrario. En su lugar, el lenguaje es un mediador en la construcción de objetos, el mediador por excelencia (Pizarroso y García 2011, p. 105).

Hay que recordar que esta incapacidad por habérselas con percepciones objetivas proviene de la tradición marburguesa y particularmente de Hermann Cohen para quien la experiencia sólo ofrece una advertencia de los fenómenos pero se vuelve necesaria una construcción sistemática del objeto y sobre todo de su significación. Es necesaria una «coordinación funcional» (Ryckman 1991) entre el fenómeno percibido y un sistema de conocimientos objetivos para construir el conocimiento. Debe advertirse que este proceso no se ofrece como copia o reproducción puntual de lo dado, sino una «representación simbólica» que permite ofrecer una aproximación axiomática con el objeto (Cassirer 1923, pp. 14–16; 1929, pp. 131–142; Ibarra y Mormann 2000, pp. 37–43 y 2006, p. 37); el conocimiento no es sólo una descripción de momentos, sino una coordinación funcional de objetos con el sujeto. La tentativa, entonces, de construir un autoconcepto regresando sobre las

²³ Este es uno de los puntos que desafortunadamente no se podrá explorar profundamente. Es cierto que Cassirer se apoya de la teoría pictórica de Hertz, como se podrá apreciar en el capítulo siguiente, pero no necesariamente hace referencia a una teoría de la representación, sino a una forma simbólica que no pudo desarrollar como lo es la estética. Particularmente con el mito, el arte está encaminado a desarrollar un papel central toda vez que en esta forma primitiva, las expresiones pictóricas y poéticas juegan un papel primordial en el desarrollo del conocimiento intuitivo. Puesto que no se desarrollará a profundidad, se recomienda la lectura de Herbert Read (1986) y Fernando Zamora (2012).

propias experiencias parece ser un camino viable²⁴. Pero aun y cuando el individuo establece un conocimiento de sus propias experiencias, antes debe plantear los elementos que serán considerados para su análisis, el calor, el tono, la textura, el sonido, etc., y, al hacerlo, cualquiera de esos elementos se presentan como problema físico, histórico y finalmente psicológico²⁵.

La psicología, entonces, deja de ser una ciencia que busca interpretar las percepciones personales o un estudio del alma en tanto principio de movimiento orgánico; su nuevo rol tiene que ver con el estudio de los modos en que es posible elaborar la *unidad*, de comprender las formas que el ser humano percibe elementos dispares y construye un concepto unitario. De ese modo, la psicología tiene una relación estrecha con la lógica y con la matemática, favoreciendo la conexión entre cada uno de los elementos que conforman un hecho. Ya no se trata de entender que los fenómenos se construyen de manera aislada, sino que todos ellos se presentan ante el sujeto en una conexión que ofrece un sentido, coherencia y estructura:

What connects the manifold presentational contents into *one* psychological form is not to be found in [the] contents themselves or in their mere coexistence as an aggregate. But a new function is found here embodied in an independent structure of definite properties. The existence of such a structure and of the peculiar increase in content given with it is to be recognized as an empirical datum, no matter from what theoretical presuppositions one may interpret it (Cassirer 1910, p. 333).

Al plantear la necesidad de una totalidad de estructura como base para la relación de los nuevos conceptos se plantea la necesidad de una referencia a un sistema previamente construido; no es posible que el sujeto se atenga a las advertencias primarias que le son dadas, sino que requieren una serie de relaciones que le permitan dotar de sentido a esta advertencia. Para Cassirer avanzar por una vía puramente introspectiva no ofrece una explicación de los modos en que el conocimiento se construye. El concepto, para formularse,

²⁴ Esta es al menos una de las tentativas de fenomenólogos como Karol Wojtyła (1982), quien en su trabajo *Persona y acción* planteó la necesidad de construir «un proceso cognoscitivo fundamental que considerando sus orígenes permita conocer al hombre» (p. 3). Su propuesta discurre sobre la idea de que la conciencia, como captadora de las sensaciones, es la encargada de presentar los elementos necesarios para construir un concepto. Por ello, la percepción de sí mismo, del propio cuerpo, debe ser el punto de partida para la construcción de un auto-concepto.

²⁵ El objeto se constituye en esas dimensiones, según Cassirer, porque esos son los elementos conceptuales con los que se analiza la realidad objetiva. Este tema se discutirá ampliamente en § 5.5.

depende de los elementos culturales básicos: al menos un lenguaje y las reglas epistémicas que deben respetarse para su construcción. Un camino que no contemple apropiarse de las reglas sociales, no ofrece más que representaciones sensibles y puramente intuitivas que no pueden presentarse como concepciones.

Por tanto, una psicología que no permita comprender el modo en que el proceso de construcción del conocimiento como unidad de relaciones tendrá que lidiar con el problema de cómo es posible establecer que el fenómeno particular está conectado con cualquier otro fenómeno. Cassirer (1944, p. 15), luego de fijar al autoconocimiento como el fin último de la filosofía, deja clara advertencia que la introspección no es un método viable.

1.6 Elementos fenomenológicos para una construcción simbólica del mundo

Con lo expuesto hasta ahora se ha planteado un punto central: entre el yo que se advierte y el autoconocimiento existe una tensión que se resuelve a través de un análisis lo aspectos culturales (*cfr.* González 2013, pp. 15–19)²⁶. La base de esta metodología propuesta por Cassirer proviene de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Esto, remarcado por Donald P. Verene (1969, 2011), es explicitado por el propio Cassirer que no sólo pretende aclarar dentro del tercer volumen de *PSF* el sentido en que proponía fenomenología, sino que delinea un necesario andar del espíritu:

Para Hegel la fenomenología se convierte en el supuesto fundamental del conocimiento filosófico, puesto que a éste le impone la exigencia de abarcar la totalidad de las formas espirituales, y porque, según Hegel, esta totalidad sólo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra. [Por ello, la] reflexión filosófica no contrapone de este modo el fin al medio y al comienzo, sino que los toma como tres mo-

²⁶ Ha sido grato advertir que el trabajo de Roberto González se propone andar la misma idea que se pretende desarrollar en esta investigación. Es cierto que en *Ensayo antropológico* (Cassirer 1944) lo expone abiertamente, pero tanto este trabajo como el de González pretenden mostrar el *camino* por el cual es posible comprender al hombre a partir de las formas simbólicas y esos, me parece, son los principales objetivos de nuestros trabajos: «En la filosofía de las formas simbólicas no existen concesiones o excepciones, la cultura es un universo enteramente espiritual por donde quiera que se le mire, la cultura es multifacética y desconoce en el espíritu su causa eficiente. Es el espíritu el causante de la cultura, y en ésta habita el hombre. Pero (el espíritu) sólo puede entenderse como sinónimo del hombre; luego entonces, el tema de esta filosofía es precisamente el hombre entendido como ser espiritual» (González 2013, p. 17). Aunque tomaré mi propio camino y cierta distancia de algunos aspectos de este autor, se insiste que pretendemos comprender al hombre en términos culturales.

mentos integrantes de un movimiento conjunto unitario. En este principio fundamental de la consideración de la *Filosofía de las formas simbólicas* coincide con la formulación hegeliana, aun cuando tenga que recorrer otros caminos tanto en la fundamentación como en el desarrollo de la misma (Cassirer 1929, pp. 8–9).

Aunque Cassirer no vuelve a recurrir a Hegel, deja en claro el proyecto fenomenológico en la construcción del documento. A lo largo de *PSF, III* se fundamenta este triple proceso por el que avanza el conocimiento: momento expresivo, representativo y significativo, por lo que se puede establecer que el camino mito–lenguaje–ciencia no es el proyecto fenomenológico como tal, sino su consecuencia. La propuesta de una fenomenología del conocimiento está en la tríada funcional expresada por el alemán a lo largo de la *PSF* y subrayada en el tercer tomo. La propuesta de Cassirer no pretende ofrecer formas simbólicas acabadas sino las funciones que permiten la construcción plural de aproximaciones epistemológicas. Con esto se estaría ante una filosofía que ofrece un camino para la delimitación y construcción de los símbolos. Roberto González (2013) explica que cada «forma simbólica obedece a una lógica diferente, esta diferencia es legítima y necesaria para el despliegue del espíritu» (p. 19). A un resultado similar llegó Carl Hamburg (1949) cuando explica que dependiendo de los «referente de los sentidos» (*referent of the senses*) corresponde una «forma modal» (*modal form*):

- 1) If the referent of the senses of the *affective–emotive* system of man the senses are said to make “expressive sense”.
- 2) If the referent of the senses is the *volitional–teleological* system of man, the senses make “common”–(thing–perceptual) sense.
- 3) If the referent of the senses is a system of *theoretical order–signs*, the senses make conceptual, i.e., “scientific sense” (Hamburg 1949, p. 113. Énfasis añadido)²⁷.

Si con este resultado de Hamburg se lee la obra de Cassirer, se puede comprender que todo producto *formal* obedece a un contexto *funcional*. No se puede pasar por alto este punto de Hamburg, pues esta obra del alemán se suele considerar más por su resultado ten-

²⁷ No se puede dejar de remarcar que esta distinción hecha por Hamburg, coincide con cierto debate sobre el papel de la filosofía y la psicología entre Cassirer y T. Lipps. Este último «reclamaba la lógica, la ética y la estética como ámbitos de los que debía encargarse la psicología, estudiosa de las leyes generales del *pensamiento*, la *voluntad* y el *sentimiento* –en las que se cimentan los fenómenos objeto de estudio de las disciplinas mencionadas» (Pizarroso y García 2011, p. 104. Énfasis y subrayado añadido).

diente hacia las construcciones simbólicas que hacia el término filosofía de las formas, planteando que cada volumen parece que tiene como objetivo principal la reflexión sobre el lenguaje o el mito o la ciencia descartando el camino metodológico por el que entrega los resultados lingüísticos, mitológicos o científicos.

El filósofo alemán ya había remarcado la necesidad de atender no sólo al producto sino a la construcción de las formas; para él, un mismo fenómeno plantea la posibilidad de resultados múltiples que aproximan de un modo único y en donde la variación se encuentra en la función:

Let us recall once again our example of the line drawing that could be first taken as an aesthetic ornament, then as a magic–mythic insignia, and then again as a mathematical curve which served to indicate a functional development. This drawing had a completely different character as an object in each instance. In this way it now becomes clear how that which we call the object is not to be understood in the manner of a fixed and rigid *forma substantialis* but rather as a functional form (Cassirer 1927a, p. 426).

El múltiple significado que puede adoptar una línea no se atiene a una evolución histórica de la humanidad que pasa de un estadio mitológico a uno científico, sino a una relación con una función particular. El valor particular que ofrece cada forma resalta el tipo de producto con el que se está conociendo. Esto no implica relatividad del conocimiento, sino que dependiendo del contexto formal con que se estudia un fenómeno se tendrá una *consecuencia intelectual*²⁸ correspondiente a la aproximación funcional²⁹.

Otro elemento a considerar proviene de *PSF, IV* publicado de manera póstuma, en donde Cassirer ofrece el siguiente esquema:

²⁸ Para profundizar en este aspecto cfr. § 2.2.2 en donde se discute sobre las consecuencias intelectuales y necesarias de una función.

²⁹ Cassirer tuvo mucho cuidado de no ofrecer una relatividad del conocimiento. Cuando explicaba que cada forma tiene su propio reino (Cassirer 1975) no pretendía con ello establecer una igualdad en los resultados sino resaltar que a pesar de que el mito y el lenguaje no son ciencia, de igual forma contienen su propia ley interna que permiten construir y ofrecer conocimiento. En *El mito del estado* remarca que el peligro de concepciones político-mitológicas estriba en la incapacidad de visualizar que las acciones que se emprenden *parecen* contener evidencia científica cuando en realidad se trata de un «culto» hacia ciertas formas de conocimiento que ofrecen validez a prácticas políticas. Ese es en última instancia el papel del filósofo: denunciar aquellos aspectos que parecen sustentarse en una forma científica cuando en realidad se opera bajo principios contrarios al desarrollo humano.

Esquema 1.1: Cuadro de operaciones generales propuesto por Cassirer (1996, p. 199).

Hermeneutic:	a) Expression = “Understanding” –“Life”.
	b) Representation = “Perception” –“Gestalt”.
Interpretatio naturae:	c) Significance = “Knowledge” –“Law”.

En el este quema se ofrece como base las funciones generales por las que avanza el espíritu, aquí no aparecen las formas simbólicas tradicionales (lenguaje, mito y ciencia), pues las posibilidades de construir otros modos espirituales está abierto al propio método desarrollado por Cassirer. Un ejemplo de ello se encuentra en la *Antropología*, en donde aparecen la historia y el arte como nuevas formas y además, hacia el final, se establece que «la cultura humana tomada en su conjunto puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre... no puede renunciar a la búsqueda de una *unidad fundamental* en este mundo ideal» (Cassirer 1945, pp. 333–334. Énfasis añadido).

El propio concepto y proyecto que debe andar y proponerse una *filosofía* para lograr este objetivo es un problema central que debe ser revisado y recordado constantemente. Por ello, *El concepto de filosofía como problema filosófico* tiene el trasfondo de atender a ésta como un *método* que debe unir la pluralidad de formas por las que anda el ser humano (Cassirer 1979, pp. 49–63); es decir, las *formas simbólicas* no son el camino por el que se ha de andar sino los pasos dados.

Siguiendo estas precisiones y apoyándose del esquema anterior, se puede ofrecer un nuevo cuadro para comprender cómo es que el contexto promueve la construcción las formas simbólicas:

Esquema 1.2: Cuadro del proceso de construcción de Formas Simbólicas (FS)³⁰

Función	Operación	Elemento	Posible FS
Expresión	Advertencia	Vida	Mito y lenguaje mítico
Representación	Percepción	Forma	Lenguaje, arte, etc.
Significado	Conocimiento	Ley	Lenguaje científico, historia, ciencia, economía, etc.

³⁰ El esquema se ha desarrollado a partir de un análisis de Cassirer (1910, 1922–1929 y 1996) y Hamburg (1949, pp. 113–114).

En el cuadro se puede ver que para completar la relación entre las funciones y las *FS* existe al menos una operación que conoce un *Elemento*; una *FS*, en todo caso, es una columna *por* construir. Al relacionar *Función* y *Operación* se puede apreciar que el inmediato producto no es una *FS* pues todavía requiere de un *Elemento* para completarse. La columna de funciones opera como una actividad previa a la construcción de las *FS*. Visto así el esquema, por tanto, permite establecer que las *FS* no se determinan como elementos absolutos sino relativos a sus *Funciones* como el caso del lenguaje; Hamburg (1949, p. 114), por ejemplo, coloca esta forma como producto de una «función expresiva» y aclara que se trata de un «substrato del lenguaje», y el propio Cassirer (1929, pp. 384–416) explica que dependiendo de la tarea (función) que cumple, también se puede situar junto a la Ciencia. Por ello se han propuesto los términos «lenguaje mítico» y «lenguaje científico»³¹.

El esquema puede, y debe, incluir todavía un quinto elemento correspondiente a los mundos analizados por Cassirer (1929 y 1996, pp. 5–8 y 56–59) entendidos como los *contextos de significado*. La base teórica de este análisis proviene de dos fuentes; la primera, y la más extensa, se fundamenta en la biología; y la segunda, en la psicología. Aunque parece que ambos análisis están orientados a ofrecer una fundamentación de otros objetivos, una lectura funcional revela algo diferente. Se analizarán cada uno de estos fundamentos para luego integrarlos al esquema.

Apoyándose de la *Teoría Biológica* de Uexküll, Cassirer (1942, pp. 36–43; 1944, pp. 45–49 y 1996, pp. 43–46 y 60–69. Stjernfelt 2011) explica que cada criatura vive dentro de un «círculo funcional» cumpliendo una tarea específica de acuerdo a sus capacidades naturales; el pulpo, por ejemplo, usa sus tentáculos para desplazarse por el agua ofreciendo de ese modo una expresión de su «plan de formación», las moscas vuelan como parte de su naturaleza de mosca, y lo mismo ocurre con cada una de las criaturas vivas. El conjunto de

³¹ Si se ha ampliado los términos no es para proponer una nueva terminología sino porque es común que se quiera situar al lenguaje como un producto de la *función expresiva* como lo propone Roberto González (2013, pp. 145–156), pero tal sería restringir el sentido que le otorga el alemán en el volumen III, en donde aclara que, para el tiempo en que redactaba su primer volumen de la *PSF* no contaba con las investigaciones de Bühler y debido a ello no había reparado en el término «función representativa»: «Muy paulatinamente se va abriendo paso la “función representativa” pura en el curso del desarrollo lingüístico para irse fortaleciendo cada vez más hasta llegar a dominar la totalidad del lenguaje», pero no deja de mantener la conexión con la función expresiva: «Pero tampoco ahora puede dejar de reconocerse que tiene que compartir ese dominio con otros motivos y tendencias básicos espirituales» (Cassirer 1929, p. 134).

animales y seres vivos muestran una doble capacidad que se puede expresar como *sistema efector–respondiente*, pues las acciones generales ofrecen una respuesta al conjunto de estímulos del entorno; en el ser humano existe un tercer sistema, el simbólico, el cual, sin dejar de operar junto al efector–respondiente, ofrece una nueva estructura de desarrollo dentro del entorno. Ya no se puede ofrecer una imagen del hombre como un ser referido a su medio, sino como un ser que, sin superarlo, se apropia simbólicamente de él. El ser humano ya no se puede definir sólo como «animal racional», sino como «animal simbólico» (Cassirer 1945, p. 49).

El segundo elemento, la psicología, se refiere al método constructivo de Paul Natorp (1987, 61–97). Los tratamientos e integraciones de la filosofía de su maestro, llevan a Cassirer (1929, p. 61–75, 1996, pp. 56–59) a continuar la propuesta natorpiana. La filosofía, retoma nuestro autor, no puede mantenerse estática ante la realidad del mundo; los objetos se ofrecen como signos de cosas que requieren la construcción de un conocimiento. Luft (2004a), al respecto, comenta que la integración que hace Cassirer de la filosofía de Natorp, es consecuencia de un necesario desarrollo del conocimiento intuitivo; ni los objetos se nos dan como algo rígido y sustancial ni como algo informe y sin relación, constituyen, desde su percepción, algún sentido (Cassirer 1929, p. 226–240; Gutiérrez 2008, p. 46–50). Katsur (2008, p. 56), por su parte, explica que la filosofía de Cassirer considera que la subjetividad no puede constituirse fuera de una relación con la objetividad, ambas se condicionan y relacionan mutuamente a tal grado de sólo existir como relación. Mormann (2008, pp. 229–231) es de opinión similar a la de Katsur, lo que existe es sólo la relación de conocimiento entre el objeto y el sujeto.

El conjunto de esta evidencia apunta hacia un objetivo concreto: la construcción del conocimiento no puede desprenderse de la necesaria relación con el mundo. Según Cassirer, todo conocimiento del mundo requiere una distancia de él, por ello, no puede existir relación entre el sujeto y el objeto sin que exista una configuración epistemológica previa. Distingue así entre el mundo natural como signo de cosa, la captación del signo como mundo de la percepción y la construcción conceptual como mundo teórico (*cfr.* Cassirer 1929, p. 7–11). La tríada de mundos se gesta como producto de la función entre el sujeto y objeto. Por ello, cualquier ruptura de esta capacidad de simbolizar implica la disolución del mundo

de la percepción y del teórico manteniéndose sólo el mundo natural. Prueba de ello está en el análisis patológico de la conducta simbólica en donde Cassirer concluye que el enfermo ha perdido la capacidad de simbolización y toda posibilidad de comprensión teórica y perceptiva³².

Integrando esto al cuadro previo se tiene:

Esquema 1.3: Elementos para la construcción simbólica del mundo

Función	Mundo	Operación	Elemento	Posible FS
Expresión	Natural	Advertencia	Vida	Mito y lenguaje mítico.
Representación	Percepción	Percepción	Forma	Lenguaje, arte, etc.
Significado	Teorético	Conocimiento	Ley	Lenguaje científico, historia, ciencia, economía, etc.

Con el esquema se puede apreciar el programa de trabajo que resta por desarrollar. Se comenzará con un análisis de la función en sentido general para comprender el papel que cumple en la representación del objeto. En un siguiente capítulo se analizará la tríada funcional y la relación que guardan en la construcción del conocimiento. Logrado esto, se estudiarán los mundos, las operaciones y sus elementos en el desarrollo del conocimiento, dejando para una sección final el estudio de las formas simbólicas. Se tiene el convencimiento de que sólo a través de este necesario camino fenomenológico será posible resolver el problema del autoconocimiento. El ser humano al conocer al mundo se conoce a sí mismo, no como el resultado de una igualdad, sino como la consecuencia de una relación simbólica que el individuo mantiene con el mundo.

³² Para un análisis sobre las implicaciones y problemas de la *Patología de la conciencia simbólica* en el enfermo de la afasia y sus consecuencias epistemológicas y antropológicas *cfr.* § 4.2.2.

CAPÍTULO II:

BASES LÓGICO-FUNCIONALES PARA LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

Probablemente sea el concepto de función una de las aportaciones más importantes del neokantismo de Marburgo toda vez que con ello se pretendía fundamentar a la filosofía como ciencia. La aspiración de hacer *ciencia filosófica* traía consigo la tarea de interpretar qué se entendía por tal, así como la de mostrar cómo una actividad especulativa pudiese tener resultados objetivos; la Escuela de Marburgo se propuso, entre otras cosas, explicar el proceso de construcción de los conceptos por medio de una Lógica funcional³³.

Para comprender el valor e importancias de este concepto se propone el siguiente esquema de trabajo. En un primer apartado se establecerá el concepto como lo presentó

³³ Esto merece una demostración amplia (más que de una serie de referencias bibliográficas), pero sólo se ofrecen algunos elementos debido a los objetivos que se persiguen. Lo primero es entender ¿Qué perseguía el movimiento? La intención general se caracterizó, según el propio Natorp, por la adopción del «método trascendental» más que el propio hecho del estudio rigorista de Kant; éste plantea una aspiración por «partir de» Kant e incluso, ir «más allá» de él (Natorp 1987, 71–74). En su estudio Coskun (2007) propone que lo que une al movimiento «is not so much their interpretations of Kant, which varied extensively, but rather their methodological approach or principle. All were concerned with the Kantian project of *pursuing philosophy as a science* and the condition for such a philosophy as science» (p. 223, énfasis añadido). El segundo elemento a tener en cuenta parte de la idea de que si la «persecución de la filosofía como ciencia» es la característica primordial, ¿cuál es la base de esa búsqueda? Felix Kaufmann (1949a) en su estudio ha elaborado una interpretación sobre la «experiencia» demostrando que en general el neokantismo considera al problema de la experiencia como problema medular del conocimiento, puesto que a partir de ella, dice Kaufmann, se puede objetivar aquello que se presenta al sujeto. El medio propuesto por estos filósofos, entonces, tiene que ver con una «crítica de la experiencia» partiendo de Kant sin ajustarse a él. De esto último surge el tercer elemento y retomando a James Monier-Williams (2007) quien ha mostrado que el interés de Cohen por analizar la «experiencia» o, mejor dicho, elaborar una «crítica de la experiencia» como medio del conocimiento, se presenta con la idea de que para Kant el conocimiento no es posible fuera de la percepción de un dato empírico, nuestros conocimientos se basan en la experimentación de un hecho concreto del mundo y de su estudio. Cohen, en esa medida, consideraba necesario establecer un criterio para comprender la experiencia como un hecho objetivable. Si parte de que se puede tener experiencia de modo constante, entonces habría que establecer un medio de unificación que permita integrar los diversos estímulos en una síntesis. Para lograr tal integración, Cohen consideraba necesario un estudio infinitesimal de los hechos para comprender, a la luz de una integración funcional, la experiencia como un hecho objetivo que permite el conocimiento. Moynahan (2007) ha presentado conclusiones similares diciendo que Cohen fue uno de los primeros filósofos que pretendió comprender los hechos filosóficos a la luz de la matemática, en tanto que era por medio de ésta que se podía estudiar de modo sintético (científico) los fenómenos. Cohen, entonces, en última instancia, pretendió que la filosofía tuviera un «método trascendental» que aspira a comprender las experiencias del mundo como datos físicos (objetos analizables matemáticamente). Entonces, por lo que se puede apreciar, Cohen, al proponer el estudio funcional de los fenómenos, ofrece una interpretación y aspiración científica de la Filosofía, lo que en gran medida definía al movimiento. Se insiste que no se puede justificar con mayor precisión por qué se considera que la función es la base de todo el movimiento marburgués. El lector interesado en profundizar en este movimiento, su historia y propuestas *cfr.* Köhnke (2011).

Hermann Cohen. Se verá que la función, en tanto integradora de las experiencias, para el autor, representaba una suma de sucesos infinitos que tienen valor a la luz de la integración sintética de los hechos, mientras que para Cassirer cobró un sentido nuevo, ya no a la luz de una integración *cuantitativa* sino *cualitativa* y en la medida en que forman parte de una ley. Al plantear la diferencia, se buscará resaltar que no implica que la función deje de ser un conjunto de hechos singulares unidos, sino que cobran sentido en la medida en que es posible conectarlos a una visión histórica o epistémica que permita comprender el valor del hecho singular. En un segundo apartado se expondrá ampliamente el concepto en Cassirer para justificar que una integración de singulares no ofrece un concepto acabado de los fenómenos, sino que es la unidad sintética la que determina y posibilita la comprensión de lo particular; se hará ver que para Cassirer no se trata de comprender todos los hechos que se presentan sino sólo la construcción pictórica de las experiencias. Un tercer apartado explicará que, debido a la necesaria apertura de la razón hacia la cultura, la función tuvo que, también, expandir su rango de relaciones; ya no sólo se ofrecen relaciones significativas, sino que ahora toda actividad epistemológica contiene una función particular.

2.1 Hermann Cohen y Ernst Cassirer: de la función cuantitativa a la cualitativa

Aunque la doctrina general de la función desarrollada por Cohen es la base de lo que Cassirer entenderá por función, este último integra un cambio importante en su concepción toda vez que considera que los múltiples momentos de la experiencia no pueden ser tomados como integración (suma) de partes sino *totalidades* acabadas que forman parte de un problema, es decir, mientras que Cohen considera que una función reúne elementos, para Cassirer se integra lo singular por medio de leyes. Se analizarán estos aspectos por separado.

2.1.1 Historia y matemática: criterios para el análisis de la ciencia

De entre todos los trabajos que Hermann Cohen desarrolló, su trabajo sobre *El principio del método infinitesimal* y su *Historia* representaron el surgimiento de un movimiento conside-

rado como el neokantismo de Marburgo (*cf.* Moynahan 2003; Monier–Williams 2007). En términos generales, se suele presentar a esta escuela como una aspiración por «volver a Kant», pero una mirada más detenida muestra una cara distinta a un simple retorno³⁴. James Monier–Williams (2007, pp. 8–14) narra que el interés de Cohen por retomar a Kant tiene sus orígenes en una disputa entre Adolf Trendelenburg y Bruno Fischer en donde Cohen participa intentando ofrecer respuestas a los planteamientos ofrecidos por aquellos filósofos. Allí se discutía cuál era la interpretación correcta que se debía hacer sobre la *estética trascendental* y cómo el tiempo y el espacio, en tanto intuiciones *a priori*, debían ser comprendidas. La participación de Cohen se centró en una evaluación de las partes en donde él mismo resaltaba que la experiencia era siempre de algo, por lo que aun y cuando el tiempo y espacio eran condiciones del conocimiento, se requería un dato empírico del cual partir para elaborar un conocimiento. Monier–Williams (2007) lo plantea del siguiente modo: «Space and time are subjective insofar as they result from the sensory apparatus of the subject. They are considered objective, because a causal account could be given explaining the real physical process that underlies the subjective representation of real objects» (p. 15).

Cohen consideraba que el desarrollo del conocimiento debía comenzar con los postulados de las ciencias en tanto que éstas ofrecían evidencia empírica de sus afirmaciones. De ese modo, era posible emprender un estudio crítico del conocimiento puesto que la ciencia ofrecía, por un lado, evidencia empírica y, por otro, construcciones teóricas que al conjuntarsele permitían construir una *serie* de juicios sintéticos. Cohen –explica Monier–Williams– entendía a los postulados científicos como sintéticos, pues no consideraba que las explicaciones teóricas de los fenómenos estuvieran contenidas en los objetos. Un ejem-

³⁴ Es necesaria una nota sobre el movimiento de Marburgo que se suele ubicar en al menos dos escuelas que tiene un origen común en una cierta pretensión de «volver a Kant». Klaus C. Köhnke plantea que el surgimiento neokantiano se debe a verdaderas «condiciones» y «condicionantes» históricas que él mismo rastrea y expone; en términos generales, propone que tanto el proyecto nacionalista del estado prusiano como las restricciones eclesiásticas a un proyecto panteísta (Hegel–Fichte) impulsaron a que al interno de las universidades se iniciara un largo debate entre diversas posturas, presentando, cada una de ellas, una visión del papel que debía jugar la filosofía en la comprensión de los fenómenos. La pregunta de la que parte Köhnke (2011, p. 18) interroga si el neokantismo es una ideología o una ciencia, por lo que considera necesario adentrarse a las fuentes. Para ello describe el lento andar del problema que permite comprender que el retorno a Kant es, en realidad, una articulación de sucesos (proyectos, debates, encuentros, foros, etc.) que lo favorecieron. El autor sitúa la consolidación del *neokantismo* a partir de 1880, periodo en el que existía todavía un movimiento común neokantiano que eventualmente se dividiría en al menos dos escuelas: la de Marburgo (en línea: Cohen–Natorp–Cassirer) y la de Baden (representando: Windelband, Rickert, Lask). En todo caso, no se pretende distinguir entre los postulados de una y otra escuela; en este trabajo sólo se busca remarcar el sentido y el papel de la función en la construcción de conceptos en el neokantismo marburgues de Cohen y Cassirer.

plo usado por Cohen tiene que ver con la *descripción* del movimiento de los planetas que se representa con la elipsis; al presentar que el planeta (como fenómeno visible en el cielo) se mueve elípticamente, Cohen considera que se está ofreciendo una «ampliación» del hecho de que «los planetas son visibles en el cielo»³⁵. El propio Monier–Williams (2007) sintetiza esta idea cuando escribe:

Natural phenomena are objective only insofar as they become objects of mathematical natural science through a process of synthesis by which scientific systems are constructed.... Cohen does not look for the assurance that an analytic judgment (or judgment of identity) concerning an object of representation corresponds to a *real* object. Rather, his critical approach focuses on scientific theories and the validity and coherence of the principles through which scientific theories are constructed (p. 19).

La matemática, para Cohen, es el principio general de investigación, por medio de ésta se plantea un punto de partida objetivable y medible dentro de un sistema de conocimiento. Por *sistema de conocimiento*, Cohen entenderá una revisión histórico–filosófica del problema que ofrezca la guía de comprensión del problema que se está tratando. Dicho en otras palabras, la matemática ofrecerá un criterio de reflexión para el fenómeno, siendo necesaria una reflexión histórica del problema para comprender su evolución dentro del sistema de pensamiento.

Al proponer una revisión histórica de los problemas teóricos, Cohen pretendía delimitar los hechos como parte de un conglomerado de elementos que habían tomado forma a lo largo del tiempo; se trataba de presentar al entorno dentro del cual un problema se había presentado. La historia, y particularmente la historia de la filosofía, ofrecen un panorama de los tratamientos del tema, por lo que a mayor evidencia histórica, las posibilidades de comprensión del problema se hace más claras para el intérprete.

³⁵ Este hecho no debe ser tomado a la ligera, pues no se trata sólo de distinguir entre contenidos que existen en el predicado (analíticos) o los que amplían el predicado (sintéticos). Lo que Cohen remarca es el hecho de que la ciencia no necesariamente ofrece explicaciones analíticas sino sintéticas en la medida en que sus resultados requieren la integración de hechos y principios teóricos que permiten comprender los hechos físicos. De ese modo, no se puede decir que el movimiento de los planetas (por ejemplo) sea un elemento constitutivo de los planetas, sino que la elipsis descrita en ese movimiento representa la concepción teórica que permite fijar que los planetas se mueven de modo elíptico.

Dentro de esta propuesta histórica, parece no existir un criterio en torno a cuál debe ser la ruta para establecer un problema filosófico. Si bien las matemáticas ofrecen a la ciencia elementos objetivos para resolver algunos planteamientos de la física o la química, no queda claro cómo es que el filósofo de la ciencia podía presentar un problema físico o químico como cuestión filosófica. Cohen, en ese sentido, plantea que la aspiración de la filosofía está en visualizar inconsistencias de interpretación de los planteamientos, por lo que la aspiración de parte del filósofo está en la revisión de conflictos de enfoque:

Hence, there is always systematic partisanship at play behind any act of historical interpretation and in the approach to any philosophical problem. It follows from this that when presented with conflicting approaches to a given problem, or conflicting historical interpretations of a great thinker, one must judge between them based on their systematic clarity, coherence, and effective power to resolve the problem at hand. It is apparent for Cohen that partisanship is to be expected, and that part of being a philosophical historian is to put oneself "audaciously in the middle of conflicting parties" (Monier-Williams 2007, p. 24).

Al plantear que los problemas filosóficos se encuentran abiertos a la interpretación histórica del investigador, no se plantea un criterio ambiguo, por el contrario, ofrece una exigencia concreta al establecer que los problemas con los que se trabajan no son criterios creados o dados en sí, sino sólo dentro de un sistema que se hace visible a la luz de la historia del problema mismo.

Lo que se pretende al estudiar la historia del cálculo tiene que ver con la intención de comprender el proceso que ha llevado a los matemáticos a lograr los modelos de explicación de los fenómenos tan precisos; es decir, se pretendía entender cómo había sido posible que la física alcanzó tal grado de desarrollo al apoyarse de la matemática: ¿no se podía esperar lo mismo de otros estudios como la filosofía?

Cohen estaba convencido de que la matemática avanzó gracias a la función, toda vez que era posible establecer la validez de un postulado a partir de la relación que éste guarda dentro del conjunto de un sistema de elementos que le preceden. El neokantiano, por tanto, considerará que un estudio de esta naturaleza dentro de la filosofía se debe desarro-

llar de modo metafórico³⁶; no se trata de que hacer matemática sino de comprender los principios para resolver problemas planteados históricamente atendiendo a la metodología adoptada por el cálculo infinitesimal.

Sintetizando lo dicho de Cohen hasta aquí:

- a) Las matemáticas desarrollaron un alto grado de objetividad integrando el método funcional, se propone adoptar el mismo principio para favorecer un avance en la investigación filosófica.
- b) La función matemática permite establecer una relación entre cada uno de los elementos que componen un problema y entenderlos como unidad de la experiencia.
- c) La historia de un fenómeno permite revisar las inconsistencias teóricas, discursivas y de comprensión de un problema planteadas previamente, es allí donde el filósofo puede desarrollar una revisión de los conceptos y plantear nuevas propuestas.

2.1.2 La crítica de la experiencia de Cohen más allá de la crítica kantiana

Hasta la época de Cohen, no existía otro sistema que presentara mayor avance que el ofrecido por el de Newton y su comprensión del entorno físico, por lo que, para Cohen, el sistema newtoniano resultaba un claro punto para la reflexión crítica; la ciencia, entonces, no puede desentenderse de los hechos, pues estos permiten en todo momento establecer el punto de partida de un avance científico. Monier–Williams (2007) al respecto comenta: «(Cohen's) method begins with the undeniable "fact" that there is scientific knowledge and proceeds from there to establish the a priori conditions for the possibility of this knowledge» (p. 28).

³⁶ Es importante anotar que por metáfora no se alude a un concepto que busca *desplazar* su significado con fines *estéticos*. Por el contrario, lo que se propone es una forma *conceptual* que, de modo más plausible, permite estudiar la relación de conocimiento entre el sujeto y el objeto. Thomas Mormann (2008), en su estudio sobre Natorp, plantea: «For the Marburg School the paradigm of knowledge was scientific knowledge, more precisely, mathematics and mathematical physics. Hence it is not surprising that in the Marburg account mathematical metaphors played an important role. Maybe the first of these guiding metaphors was due to Hermann Cohen, the founder of the school. According to him, the essence of the formation of mathematicized empirical science was to be found in the concept of the infinitesimal» (p. 230).

Cohen consideraba que la experiencia del conocimiento no se reduce a un acto de subjetividad que entra en contacto con la objetividad, sino que la división entre sujeto y objeto es el resultado de la experiencia en donde aparecen las categorías sujeto y objeto. Para argumentar esto, Cohen comienza por explicar que el primer concepto por construir es el de experiencia como tal; el tiempo, el espacio, la unidad sintética son las condiciones formales: «For Cohen synthetic unity –an axiomatic system derived without recourse to contingent matters of fact– is an a priori condition for the possibility of experience because, in his view, any system of mathematical science must be constructed in this way» (Monier–Williams 2007, p. 29).

Uno de los elementos centrales de esta propuesta tiene que ver con el acto de *intuición*, éste no trata de representar un objeto en su esencia de manera acabada, sino de obtener los datos primarios que componen a un fenómeno: «To Cohen, intuition is not a mental representation of an object; rather, intuition should be thought of as a "means of knowledge" (*Erkenntnismittel*), or as an "element of a method"» (Monier–Williams 2007, p. 31). La intuición es un modo en que la experiencia presenta como totalidad los datos que se deben analizar. La intuición hace presente al fenómeno como singularidad, no ofrece un conocimiento acabado de éste, para ello es necesario construir la «experiencia del conocimiento». El hecho, en tanto que se capta como momento aislado, se vuelve continuo en la medida en que se elabora una *síntesis* de los elementos unitarios que se intuyen. En ese sentido la intuición funge como un momento dentro de la construcción de esa unión de experiencias:

Intuition is not descriptive in the sense that it is a faithful copy of things as they are independent of science; rather, intuition is prescriptive in the sense that a scientist prescribes certain spatial relationships that have objective meaning within the context of scientific practices. Thus, the scientist's primary concern and the task of the critical philosopher concerned with the problem of science should be the evaluation of the logical structures of principles and ideas for their internal coherence and validity. Neither the scientist nor the philosopher should be presupposing and speculating about the material determinateness of things (Monier–Williams 2007, p. 33)

Cohen tenía en claro que un conocimiento no podía distanciarse de los objetos, por lo que un conocimiento científico debía satisfacer al menos tres criterios: 1) ofrecer una evidencia que pudiera conectar con el conjunto sistemático de elementos previamente ela-

borados; 2) guardar una relación conceptual con el sistema de conocimiento; y 3) ofrecer una comprensión del objeto como tal. Para Cohen, el objeto se presenta como posibilidad de conocimiento en la medida en que puede captarse para luego construirse matemáticamente; es decir, satisfacer los tres criterios anteriores. Es por ello que la «intuición» no sólo se convierte en un momento de advertencia, sino en la génesis del conocimiento presentado *algo* a un sujeto. Monier–Williams (2007) ofrece el siguiente ejemplo:

For Cohen, the planets only become real objects in the first instance of their geometric representation. To put it another way, the planets only become real objects when a law–like explanation for their motions is determined. Hence, reality is derived through geometrical form and the construction of law–like scientific explanations that incorporate the sensible–material observations available [...]. The objects of science, into which the sensible content of experience has already been incorporated, are what Cohen considers philosophically significant (p. 35).

La *intuición*, como la entiende Cohen, no es un acto psicológico de advertencia sensorial de un hecho singular, sino un acto de *relación matemática* entre el problema detectado históricamente y la solución que se ofrece de éste. El problema de la intuición está íntimamente relacionado con lo real; se capta aquello que existe, pero considera real sólo aquello de lo cual es posible establecer una «magnitud intensiva». Se puede predicar algo del objeto en la medida en que se integran los momentos sucesivos de experiencia en un acto sintético de conceptualización, el mejor medio para lograr esta tarea proviene del cálculo infinitesimal: «It is through the concept of the infinitesimal that intensive magnitude is conceived of as the origin (*Ursprung*) of extensive magnitudes, and the infinitesimal as intensive magnitude becomes, in a manner of speaking, the representative (*Vertreter*) of reality» (Monier–Williams 2007, p. 37).

Este no es un tema menor dentro de la filosofía de Cohen, sino que representa el momento mismo en que el sujeto advierte que un hecho singular ha sido captado por los sentidos. Sobre esta línea, no se puede perder de vista que la concepción de singularidad de un hecho advertido por la intuición se encuentra enmarcado dentro de la concepción que lo singular es lo *uno* y por tanto una magnitud que se puede estudiar de manera intensiva. Se propone un ejemplo: en la suma de $1+1+1=3$, en donde «3» es la integración de «1», «1» y «1», lo que se expresa como conocimiento es «3»; ya no se habla por separado de las uni-

dades sino de la *magnitud intensiva* que reúne a los singulares: «Cohen argues that thought and intuition combines in every instance of knowledge. Intensive magnitude, or reality, is a condition for possibility of knowledge, but one must recognize it as coming purely from the side of thought» (Monier–Williams 2007, p. 42).

Antes de concluir con este apartado sobre Cohen y compararlo con Cassirer, vale la pena comentar lo que Monier–Williams explica sobre la teoría de la experiencia en Cohen, quien advierte que la concepción desarrollada por Cohen no se puede presentar como kantiana en el sentido estricto, pues Kant, explica Monier–Williams (2007), «does not hold that all experience is constructed or even that science is constructed from synthetic a priori principles» (p. 45), pero aún con ello considera que es apropiado plantear que

Cohen takes the transcendental method of philosophy and Kantian terminology and retools them based on a new understanding of objectivity, which he sees as necessary to procure a proper understanding of the sciences. Cohen does so because he takes up the Kantian system within the context of the late nineteenth century, when the goals of the highly successful empirical sciences and that of philosophy were becoming increasingly intertwined. As a result, the "basic idea" Cohen finds in Kant's first *Critique* is the germ of his new critical approach, on which the influential Marburg School would ultimately be founded. Had Cohen not been bold in his appropriation and retooling of the Kantian transcendental method, this would not have been possible. Hence, I argue that the good in his interpretation of Kant outweighs the bad (*Idem*, p. 48)³⁷.

La relación entre Cassirer y Cohen luego de 1910, por razones que más adelante se desarrollarán, se vuelve compleja. A pesar de ello, para Gregory Moynahan (2003) gran parte de la difusión de las ideas de Cohen se deben en parte a Cassirer, quien no se limitó a reproducir las ideas de su maestro, sino a depurarlas y construir su propio sistema de pensamiento basándose en, principalmente, las propuestas sobre el *Cálculo infinitesimal y su Historia*. Dimitriy Gawronsky (1949b) por su parte comenta que el propio Cohen reconoce que *SuF* puede tomarse como una continuación de las investigaciones lógicas que Cohen había desarrollado, reconociendo así una relación entre ambos pensadores. En este mismo

³⁷ Köhnke (2011) llega a una conclusión similar. Ante cierto clima de recelo, disputas y debates Laas había acusado a diversos filósofos de su tiempo (entre ellos a Cohen) de *no* ser kantianos, afirmación con la que este crítico está de acuerdo: «¡Correcto! Muchos no eran en absoluto “auténticos” kantianos... son *NEOkantianos*» (p. 399).

sentido, resulta sugerente la lectura que hace Fritz Kaufmann (1949b, p. 805–823) sobre la apropiación kantiana de la teoría de la experiencia de Cassirer, pues considera que la lectura del filósofo alemán no contiene rasgos kantianos sino que, incluso llegan a calificarse de «anti–kantismo», en tanto que no se incorporan los planteamientos generales de Kant al análisis de la experiencia. Por su parte Christiane Schmitz–Rigal (2009) considera que la filosofía de Cassirer se puede calificar como «segundo giro copernicano» (*second copernican turn*) toda vez que «he completes the Kantian analysis by revealing the constitutive conditions of the *means of constitution of themselves*» (p. 77), lo que hace pensar que su proyecto, aunque relacionado con Kant, es independiente. Por su parte Felix Kaufmann (1949a) propone que Cassirer desarrolló la teoría de la experiencia kantiana, tarea que le fue heredada intelectualmente de Cohen, pero al tener un bagaje científico más rico, ofreció resultados más fructíferos en la interpretación de la experiencia. Es claro que Kant es en Cassirer un fundamento básico, pero la función, elemento metodológico básico, proviene de Cohen.

Se enumera lo dicho hasta ahora sobre Cohen:

- 1) Cohen considera que la experiencia del objeto es el punto de partida para *construir* el conocimiento.
- 2) Cuando se advierte algo, se experimenta la existencia a través de un acto intuitivo de la unidad.
- 3) El sentido de la unión se construye con una integración infinitesimal de unidades.
- 4) Un problema filosófico tiene como punto de partida la comprensión histórica del fenómeno; la ciencia histórica hace posible visualizar el tratamiento y el camino que ha de tomar una eventual solución.
- 5) Entonces, se habla de conocimiento cuando:
 - a) se obtiene una síntesis de la experiencia.
 - b) cuando se han disuelto las inconsistencias históricas de un fenómeno
 - c) cuando la solución se puede integrar a un sistema teórico previamente desarrollado.

2.1.3 Un giro en la concepción de la función, una propuesta cualitativa

Dimitry Gawronsky (1949, p. 6–23) relata que dentro de la relación intelectual entre Cohen y Cassirer se presentó un desacuerdo derivado de la concepción que este último desarrolló sobre la función. Mientras que Cohen considera a la función como *integración* de unidades, para Cassirer se trata de una *totalidad* de unidades. Moynahan (2003) resume la propuesta de Cohen del siguiente modo:

Calculus, then, will ultimately form for Cohen the model for a non-essentializing process of determining particular moments of experience in relation to their context. The crux of this “functional” definition is that any particular fact, “object”, or moment of experience will be defined as a relation between the particular, which will be analogous to the integral, and the horizon of its possibility, which will be analogous to the differential [...]. Only through such a project, Cohen argues, can the constellation of rules of laws that explain any particular “fact” or event –whether in natural science or in other fields of human endeavor– be properly illuminated (pp. 42–43).

Si se compara con la concepción general del alumno sobre la función que presentó en 1910, se podrá apreciar el núcleo del problema con mayor detalle:

[T]he connection of the members of a series by the possession of a common "property" is only a special example of logically possible connections in general. The connection of the members is in every case produced by some general law of arrangement through which a thoroughgoing rule of succession is established. That which binds the elements of the series a, b, c, . . . together is not itself a new element, that was factually blended with them, but it is the rule of progression, which remains the same, no matter in which member it is represented. The function $F(a, b)$, $F(b, c)$, [...] which determines the sort of dependence between the successive members, is obviously not to be pointed out as itself a member of the series, which exists and develops according to it. The unity of the conceptual content can thus be "abstracted" out of the particular elements of its extension only in the sense that it is in connection with them that we become conscious of the specific rule, according to which they are related; but not in the sense that we construct this rule *out* of them through either bare summation or neglect of parts (Cassirer 1910, p. 17).

Cassirer acepta que la síntesis de los aspectos que conforman un fenómeno es la base para la construcción de un problema, pero no coincide con su maestro en el hecho de que los conceptos sean integraciones infinitas de experiencias singulares; el desacuerdo está en

que una magnitud intensiva no *representa* totalidades. La construcción de un concepto no se debe al resultado de una integración sino a la *relación* que el singular guardaba con una ley que dota de sentido al fenómeno particular. Para Cassirer (1910, pp. 3–9) la construcción de los conceptos no se debe a una abstracción de unidades sustanciales sino a una relación funcional; al distinguir entre unión y función, se pretende un alejamiento de la sustancia aristotélica y en su lugar una aproximación al concepto de función. Emily Grosholz (2011) explica este punto del siguiente modo:

Aristóteles consideraba que el conocimiento comienza con la percepción de objetos individuales, como los caballos, la gente, los árboles: el concepto es una selección de lo que se presenta en la experiencia inmediata. Cada colección de objetos comparables pertenece a un género que consiste en todas las propiedades que esos objetos comparten y excluye todas las propiedades que no comparten. Conforme ascendemos en esa jerarquía, disminuye el contenido de los conceptos más y más genéricos, y la categoría del Ser parece no tener contenido alguno. Sin embargo, esto plantea un problema, pues se supone que los conceptos científicos y matemáticos nos dan más (p. 7)³⁸.

El resultado general de *SuF*, aunque ofrece una buena recepción de parte de la comunidad de Marburgo, según Moynahan (2003, pp. 66ss.) representa un distanciamiento entre alumno y maestro. Aunque Cohen primero felicitó el trabajo de Cassirer, luego le increpó escribiéndole:

you put the center of gravity upon the concept of relation [...] the concept of relation is a category; yet it is a category only insofar as it is function, and function un-

³⁸ En palabras de Cassirer (1910, p. 4–5) el problema es el siguiente: «Nothing is presupposed to save the existence of things in their inexhaustible multiplicity, and the power of the mind to select from this wealth of particular existences those features that are common to several of them. When we thus collect objects characterized by possession of some common property into classes, and when we repeat this process upon higher levels, there gradually arises an ever firmer order and division of being, according to the series of factual similarities running through the particular things. The essential functions of thought, in this connection, are merely those of comparing and differentiating a sensuously given manifold. Reflection, which passes hither and thither among the particular objects in order to determine the essential features in which they agree, leads of itself to abstraction. Abstraction lays hold upon and raises to clear consciousness these related features, pure, by themselves, freed from all admixture of dissimilar elements. Thus the peculiar merit of this interpretation seems to be that it never destroys or imperils the unity of the ordinary view of the world. The concept does not appear as something foreign to sensuous reality, but forms a part of this reality; it is a selection from what is immediately contained in it. In this respect, the concepts of the exact mathematical sciences stand upon the same plane as the concepts of the descriptive sciences, which are merely concerned with a superficial ordering and classification of what is given».

avoidably demands the infinitesimal element in which alone the root of the ideal reality can be found (Cohen en: Gawronsky 1949, p. 21).

A pesar de que Cassirer claramente tomó su propia línea de trabajo, para algunos críticos no es tan evidente esta autonomía intelectual sino hasta *PSF* y, en gran medida, le atribuyen a este trabajo algo más que una deuda intelectual con Cohen y Natorp. Emily Grosholz (2011), por ejemplo, considera que fue «hasta 1921, tres años después de la muerte de Cohen, cuando Cassirer tenía casi cincuenta años, que dio a conocer por primera vez su propia “filosofía de las formas simbólicas”, ya libre de influencias» (p. 7). Mario González (2004, pp. 72–73) es más crítico sobre lo que este filósofo alemán puede ofrecer y la relevancia de su lectura; para él, Cassirer en todo caso es sólo un punto de partida para ulteriores investigaciones y su relevancia está, entre otras cosas, en una extensión del neokantismo natorpiano³⁹. Aunque sería muy interesante comentar hasta dónde existe una influencia directa, dónde una continuación y en qué puntos una autonomía intelectual, ya no es posible seguir más adelante en ello. El objetivo que se proponía establecer los antecedentes filosóficos de la función ha quedado cubierto.

En concreto, el principal problema de este debate está en que Cassirer cambia de una concepción *cuantitativa* de la función (integración de unidades de la experiencia) hacia una concepción *cualitativa* de las relaciones (totalidad del fenómeno y comprensión del particular a través de la ley).

³⁹ Comparto en lo general este diagnóstico de Mario González sobre Michael Friedman (2002) en el que enmarca esta crítica sobre Cassirer, no así la idea de que el pensamiento del alemán sea un trabajo que se caracteriza más por ser un «pensador impreciso» que suele ser tal por pretender una «síntesis sintético–totalizante» que dificulta encontrar «distinciones precisas, opciones claras y, mucho menos, alternativas excluyentes» (González 2004, p. 71). El autor también comenta que la obra de Cassirer puede verse «como la mediación entre la racionalidad técnico–científica y otras formas de saber» (*idem*, p. 69). Es cierto que Cassirer no es un autor directo, sino que ofrece una abundante bibliografía de referencia y que, como ejemplo, una definición de la *función expresiva* se extiende a lo largo de los tres volúmenes de *PSF* (algo así como durante 500 páginas), pero en todo caso, la extensión no es sinónimo de vaguedad.

2.2 La unidad sintética y la construcción de una imagen del mundo

Con lo ganado hasta ahora corresponde explicar que la unidad sintética que propone nuestro autor no se debe a una integración de unidades finitas sino a una categorización que tiene sentido a la luz de una ley que permite relacionar las unidades dentro de un conjunto. La Escuela de Marburgo planteó una relación metafórica estrecha entre los conceptos matemáticos y la filosofía, en donde los postulados filosóficos eran fórmulas generales que posibilitaban estudiar casos particulares como «miembros de una serie» (Cassirer 1910, p. 26). La importancia de esta «metáfora intelectual», como Mormann (2003, p. 229) le llama, radica en la *vinculación intelectual* que se forma entre el objeto y su representación de donde se determinan las consecuencias entre ambos elementos del conocimiento. Para comprender esto en toda su expresión, es necesario dividir en dos partes el presente apartado. Una primera estará orientada a estudiar la teoría general del concepto planteada por Cassirer en *SuF* resaltando que una lógica debe desarrollar una investigación funcional; la segunda, ofrecerá una explicación del modo en que los conceptos representan ofreciendo el esquema hertziano desarrollado por Ibarra y Mormann (2000).

2.2.1 La teoría funcional de la construcción de conceptos

Cuando en 1910 Cassirer presentaba su primer trabajo sistemático *SuF*, no sólo reproducía una propuesta de Cohen al intentar explicar cómo es que las Ciencias Naturales construían sus conceptos, sino que planteaba una nueva concepción de la función como se ha explicado. Una *concepción cualitativa* se proponía revisar «la evolución de la ciencia dentro de la última década» en donde era posible configurar un «nuevo esquema de la lógica» (Cassirer 1910, p. 3). La matemática, de manera particular, propuso como campo de investigación condiciones que no se referían a problemas necesariamente numéricos, sino en torno a las *relaciones* de los objetos naturales.

En *SuF* comienza explicando que con la lógica clásica no se puede explicar el desarrollo de las ciencias luego del s. XVII. El problema particular reside en la teoría aristotélica del concepto que plantea que una selección de características sobresalientes representa al fenómeno; aunque en Aristóteles el concepto se funda en la selección de las características

esenciales del objeto, no existe, dice el de Marburgo, garantía de que este fin se alcance, por ello agrega: «In fact, there is nothing to assure us that the common properties, which we select from any arbitrary collection of objects include the truly typical features, which characterize and determine the total structure of the members of the collection» (Cassirer 1910, pp. 6–7)⁴⁰. T.A. Ryckman (1991) al respecto comenta:

The transformation concerns a transition from the "species" or "generic concept" (*Gattungsbegriff*), to the concept of function (*Funktionsbegriff*). The "generic concept", according to the traditional logic (of Aristotle), is formed through abstraction; from the particulars of the individuals falling under it, those common features belonging to all are isolated. Whereas the concept of function, which "constitutes the general schema and model according to which the modern concept of nature has been molded in its progressive historical development", stems from the new "logic of the mathematical concept of function" (p. 66).

El alemán explica que una oposición entre la teoría clásica y las nuevas investigaciones científicas pueden mostrar un camino diferente en la formación de conceptos; mientras que la teoría clásica propone una construcción de las «cosas–conceptos» las ciencias naturales, en los últimos siglos, plantean una construcción de «conceptos funcionales» (Cassirer 1910, pp. 112–135). La oposición que el autor, al inicio de la obra, presenta entre «cosas–conceptos» y «relación–conceptos» es sometida a un análisis histórico (1910, pp. 9ss) de donde concluye que la teoría aristotélica, a lo largo del tiempo, tuvo que lidiar con el problema de la oposición del singular y el universal y, eventualmente, hubo que resolver el problema diciendo que la mente elabora conexiones psicológicas derivadas de una asociación con palabras o signos.

⁴⁰ Sería imprudente tomar sin más esta afirmación de que la lógica y epistemología sustancial de Aristóteles (*Metafísica, VII*) no ofrece una solución al problema planteado por Cassirer, pero tampoco se puede discutir ampliamente en qué elementos puede ser corregida por la propuesta funcionalista y en qué efectivamente está en lo correcto el estagirita. Para ofrecer un posible balance, las investigaciones actuales sobre el problema del singular ofrecen una reinterpretación de este punto. Héctor Zagal (1999) considera que la *anchinoia*, *synesis*, *euphyia* están interrelacionadas entre sí y su estudio ofrece una reinterpretación al conocimiento del singular, toda vez que a través de ellas se logra una conexión entre lo universal y lo particular, aunque acepta que el propio Aristóteles no ofreció una completa explicación de cómo es que se relacionan estas virtudes entre sí. Carlos Llano (1996), por su parte, plantea que lo «universal» y lo «singular» no puede ser visto como «bipolaridad» sino como «armonía complementaria», pues toda vez que lo sustancial es el «ente primero» es posible pensar en un posible camino que permita entender que lo primero es, a la vez, universal. El autor acepta que no es posible una comprensión total del singular pero explica que el camino de la prudencia y de la acción práctica aproximan a una comprensión universal de los hechos singulares. Se insiste, no se pretende discutir a fondo el tema, pero me parece que esta afirmación de que lo funcional ofrece un camino viable, no necesariamente cancela el camino presentado por Aristóteles, en todo caso, se presenta como una mejor alternativa.

Pero una asociación de signos con la experiencia no ofrece una respuesta satisfactoria al modo en que los conceptos se construyen. Cassirer se apoya de postulados como « $1+1=2$ » para explicar que la proposición no depende de una relación directa con objetos concretos sino de una relación intelectual. Otro ejemplo es propuesto a través de la construcción de las figuras geométricas, el cuadrado, el círculo, el rombo, el cubo no requieren de la percepción de los objetos físicos para elaborar conceptos como los matemáticos y sobre todo los geométricos: «There are no real things which *precisely* agree with the definitions of geometry» (Cassirer 1910, p. 13. Énfasis añadido)⁴¹.

Sobre este punto Eduardo Giovannini, en su estudio sobre Hilbert, considera necesario distinguir que «en virtud de su origen epistemológico debe diferenciarse entre la matemática pura (aritmética, álgebra, análisis, teoría de números, teoría de funciones, etc.) y la matemática mixta, en donde se encuentran la geometría y la mecánica» (Giovannini 2012, p. 30). Para Hilbert, según Giovannini, la construcción de conceptos geométricos no se desarrolla sólo por la experiencia sino que «las proposiciones básicas de la geometría elemental no son muy distintas de las proposiciones de la física en cuanto a que, en un sentido factual, formulan una multitud de “hechos del mundo exterior” (*Aussenwelt*)» (*idem*, p. 32) aunque, aclara el propio Giovannini, no se debe entender a la geometría como una mera «descripción del espacio físico, sino sólo como una estructura conceptual o relacional susceptible de recibir diversas interpretaciones» (*idem*, p. 33), por lo que diversas interpretaciones geométricas son posibles en tanto que las relaciones predicadas en los axiomas se cumplan.

El autor, al recurrir a la matemática y la física, se propone establecer un nuevo criterio desde el cual comprender la construcción de los conceptos; ya no se trata sólo de copias pasivas de los objetos pretendiendo con ello una comunicación inmediata de la realidad, ahora se trata de una mediación representativa: «[I]o individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una “estructura” lógica, teleológica o causal» (Cassirer 1923, p. 18).

⁴¹ Sobre si las Matemáticas se apegan o no a la experiencia y en qué medida, Cassirer (1929) lo discutirá de modo amplio en *PSF, III* (pp. 418–471).

Al ofrecer que lo *uno* se encuentra en la estructura *total*, no se propone una sinécdoque; por el contrario, se ofrece valorar a la unidad en su propia dimensión sin atenerse exclusivamente a ella misma sino en función de una *ley* que le dote de sentido. Ya el autor había explicado con amplitud este punto en *SuF*, pero nuevamente en *PSF, I* retoma el problema para explicar que, en lugar de partir «del objeto como algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible y primigeniamente seguro» (Cassirer 1923, p. 18); ahora en lugar del conocimiento *total* de lo *uno*, se plantea una estructura en donde se posibilita situar la singularidad en un contexto debido.

Para fundamentar la relación entre el singular y el universal, Cassirer (1910, pp. 271–283; 1923, pp. 14–15) recurre a los trabajos de Hertz, para quien los objetos, en lugar de conocerlos por su presencia directa, ofrecen señales (signos) que deben interpretarse. Con esto se trataba de renunciar a un estudio directo de las cosas y en su lugar proponer un estudio de las consecuencias de las representaciones que se construyen simbólicamente. El propio alemán advierte este punto y plantea que los «conceptos fundamentales de cada ciencia, los medios con los cuales plantea sus cuestiones y fórmula sus soluciones, ya no aparecen como copias pasivas de un ser dado, sino como símbolos intelectuales creados por ella» (Cassirer 1923, p. 14).

Eliminada la pretensión científica de agotar cada uno de los casos estableciendo una imagen de los objetos en lugar de una copia se propone una elaboración de fórmulas generales para resolver los casos particulares a los que se enfrenta el sujeto. El de Marburgo, para ello, propone la siguiente metáfora apoyándose del ejercicio del matemático: «When a mathematician makes his formula more general, this means not only that he is to retain all the more special cases, but also be able to deduce them from the universal formula» (Cassirer 1910, p. 19). Con una fórmula general, lo que el filósofo advierte es que ya no se trata de conocer de manera continua y sistemática todos los casos singulares para, de ellos, establecer una idea universal, sino una regla general que permita conectar a los particulares dentro de una ley que contiene el criterio de relación: «We do not isolate any abstract part whatever from the manifold before us, but we create for its members a definite relation by thinking of them as bound together by an inclusive law» (Cassirer 1910, p. 20).

Para fundamentar la posibilidad de esta relación, el autor recurre a las investigaciones psicológicas que explican que al percibir un objeto, éste se presenta, en un primer momento, como evidencia sensible que permiten advertir que algo se ha captado de manera múltiple (olor, color, tamaño, forma, tiempo, etc.); en un segundo momento el objeto se relaciona mentalmente para elaborar una idea general del conjunto de sensaciones captadas (Cassirer 1910, p. 23ss). A partir de esta evidencia, lo que el filósofo ofrecerá es la idea de que los elementos singulares percibidos forman parte de una serie de elementos singulares que toman sentido a la luz de una segunda serie que los unifica; a la primera serie la llamará «miembro de la serie», a la segunda «forma de la serie» haciendo notar que todos los hechos particulares se encuentran inter-conectados por una ley.

El trabajo de T.A. Ryckman (1991) ha presentado resultados fundamentales para profundizar en el concepto de función hasta aquí expuesto. Lo que el autor acentúa es que los elementos de la serie no tienen sentido en la medida en que pertenecen a una cadena sucesiva de datos, sino que justamente esa unión seriada cobra significado toda vez que los elementos se encuentran relacionados entre sí; no se trata de entender, explica Ryckman, una relación de causalidad, sino una relación de *coordinación* que permite que los elementos de una serie tengan significado construido o codependiente del conjunto previo. Por ello, a diferencia de Cohen, la historia, para Cassirer, no es el criterio de relación o de presentación del problema, es el instrumento que permite entender el sentido que ocupa el «miembro de la serie» en la «forma de la serie» (Cassirer 1910, pp. 25–26). Esta construcción del concepto, hace notar Ryckman, se encuentra enmarcada dentro de un «acto intuitivo» que presenta al objeto percibido siendo esto el primer paso para el desarrollo conceptual. El autor plantea lo siguiente:

Cassirer argued that intuition is not a self-standing substrate or independent source of knowledge, but enters into knowledge only insofar as it is "unified" by "pure thought" under a "series concept" as a system of relations and functional dependencies. *Zuordnung*, for Cassirer, is then a "transcendental logical" (in the revised sense of Marburg Neo-Kantianism) object-constituting relation characterizing equally the "law" (*Gesetz*) of a series, connecting its individual members, and the relation of dependency or comparison between the members of distinct series, notably including the abstract and non-depictive relation of a system of concepts to the manifold of sense perception (Ryckman 1991, p. 61).

La advertencia, para Cassirer, es el punto de partida que dota de sentido a la coordinación de la serie, pero ya no tendrá el significado de unidad infinitesimal que tendrá que integrarse en una «magnitud intensiva»⁴², sino que ahora el fenómeno percibido, explica Ryckman (1991, pp. 68ss), posee un sentido en la medida en que, en lugar de presentarse como mero dato, se presenta como signo. El concepto, en Cassirer, no es una reunión de estímulos, sino una construcción de sentido incluido a los signos, en donde no se busca la copia de los aspectos físicos, sino su imagen simbólica.

Hay que recordar que el signo es el elemento físico que permite la experiencia (la intuición) y su imagen correspondiente la construcción intelectual que se forma de la coordinación de los axiomas geométricos (e históricos, epistémicos, lingüísticos, etc.) con los objetos físicos (*cfr.* § 5.4). No se trata de seguir una coordinación puntual sino lógica, en donde las consecuencias de las imágenes sean las consecuencias de los hechos.

Este aspecto de la filosofía de Cassirer constituirá el fundamento en el que descansen las formas simbólicas. Roberto González (2013, pp. 41–56) explica que con la distinción entre el «signo» y la «imagen» (símbolo) es posible abarcar la dualidad que constituye al ser: física y espiritual. La separación de estos ámbitos ha constituido el gran problema metafísico dentro de la filosofía; de lo que se trata es de elaborar una metodología que permita entenderlas como dos facetas del ser (Cassirer 1923, pp. 12–15).

Para Fritz Kaufmann (1949a) la filosofía de Cassirer se interesa en conocer los hechos físicos del mundo y cómo es que se construyen conceptos a partir de las experiencias que obtenemos de los objetos. Este resultado no se opone a la correlación entre el objeto físico y la imagen o símbolo que se elabora, sino que, a través de su vivencia (su experiencia), la imagen lograda se constituye como coordinación funcional entre ambos aspectos del conocimiento. Cassirer (1910) lo explica del siguiente modo: «The coordination of the deduced figure with the original figure no longer connects elements that are actually present and observable, but merely intellectual elements; it has resolved itself into a purely *ideal correlation*» (p. 83. Subrayado añadido). Al establecer que la correlación ideal permeará la

⁴² Cassirer (1910) lo remarca escribiendo: «The "elements" here joined into new unities are themselves not extensive magnitudes which are combined as "parts" of a whole, but are forms of function which reciprocally determine each other and unite into a system of dependencies» (p. 76).

construcción de los conceptos es necesario desarrollar los principios generales que sustentan que entre la imagen de un objeto y el objeto mismo no se requiere una relación detallada, sino una abstracción de los elementos.

La base de esta correlación, luego de 1923, se apoyaba de una nueva evidencia. A partir de la «teoría pictórica» o «teoría científica»⁴³ de Hertz (*Bildtheorie*) Cassirer plantea ciertas tareas que la teoría científica debe cumplir. La principal de todas es la vinculación de la experiencia con un sistema de conocimientos que fundamente y dote de sentido a las acciones particulares. Giovannini (2012) explica así la teoría de Hertz:

Las imágenes o representaciones mentales de las que habla Hertz no son representaciones o copias de los objetos externos en el papel, en el lienzo, etc. Por el contrario, estas imágenes son representaciones internas o “intelectuales”. Ello significa que la semejanza o parecido que estas imágenes o símbolos deben mantener con los objetos representados se limita al requisito básico recién mencionado: las consecuencias de las imágenes en el pensamiento deben ser, a su vez, imágenes de las consecuencias en la naturaleza. Las *Bilder* de Hertz no pretenden informarnos nada acerca de la “esencia” de los objetos o fenómenos externos, de cómo son en sí (p. 38).

Para Hertz, explica Giovannini, no existe entre el objeto y la imagen una relación esencial, salvo la de cumplir con el axioma de representación pictórica o simbólica, es decir, no se puede esperar otro elemento esencial de las imágenes más allá de ser símbolos de los objetos físicos.

El conjunto de estos elementos retomados por Cassirer (1923, p. 14–15; 1925, p. 70–71) tienen como propósito la construcción de una imagen del objeto; al plantearse la necesidad de conocer algo, no se estará representando sustancialmente cada uno de los elementos del objeto sino su forma. El de Marburgo no considera al objeto como una representación esencial o suma de elementos singulares, para él, la construcción espacial, numérica y temporal ofrecen la comprensión simbólica del objeto:

Concept and *form* are synonyms; they unite without distinction in the meaning of *eidos*. The sensuous manifold is ordered and divided by certain spatial forms, which appear in it and run through all diversity as permanent features. In these forms we possess the fixed schema by which we grasp in the flux of sensible things a system

⁴³ La teoría pictórica de Hertz y su relación con la teoría de Cassirer se estudia con mayor amplitud en § 2.2.

of unchanging determinations, a realm of "eternal being". Thus the geometrical form becomes at once the expression and the confirmation of the logical type (Cassirer, 1910, p. 68).

Lo que pretendía no era la conjunción continua de unidades separadas que se unían para conformar aquella magnitud propuesta por Cohen como partes de un todo, ahora se planteaba la determinación recíproca y su unión dentro de un sistema de coordinación funcional en el sentido que Ryckman (1991) explica.

Con este carácter axiomático, es posible adentrarse en la comprensión de todos los miembros singulares que constituyen la forma de la serie y se pueden conocer debido a esta coordinación que otorga significado a los elementos particulares. Aquella pretensión de considerar a la función como la totalidad de las partes, es suplantada por un carácter serial que ofrece sentido solo en la medida en que el singular es visto como un integrante del conjunto del que es tomado: «Lo general ya no es visto como algo que supera y rebasa la “suma” de los particulares, sino como algo que subyace, inmanente, en ellos; es lo particular visto bajo el aspecto de su forma serial» (Grosholz 2011, p. 8).

Dentro de la lógica funcional, la construcción conceptual del mundo ofrece la posibilidad de integrar sintéticamente el conjunto total de experiencias del sujeto. Esto es posible porque dentro de un sistema de interacciones funcionales reunidas dentro del concepto, el significado se desprende de la «*relacionalidad* sistemática en la que se halla... no previamente ni fuera del mismo» (Cassirer 1939, p. 84). Este sistema obtiene un criterio de «unidad» no por la suma de los particulares sino por la «*conexión de lo particular mediante reglas* y no un universal junto con o sobre lo particular» (*Ídem*, p. 88). Se propone, por tanto, sustituir la expresión de la «cosa en sí» por la expresión de «contexto conforme a leyes» (*Ídem*, p. 93).

En resumen, la función, como la entiende Cassirer, proviene de la matemática y particularmente del cálculo infinitesimal. Cohen, a través del estudio histórico-filosófico de esta área, propuso que la relación de los elementos singulares presentados al sujeto por medio de la intuición debía integrarse como magnitud intensiva. Cassirer retoma las ideas centrales, pero en lugar de considerar que la integración infinita de los elementos singulares es la que da paso al concepto, establece que es la coordinación funcional de los elementos con

un sistema (histórico o epistémico) de conocimientos la que opera como el concepto o ley. Al desprenderse de la idea de integrar uno a uno todos los elementos, Cassirer propone la unión sintética de los particulares elaborando una idea simbólica que no es una copia sino una imagen simbólica del objeto. El filósofo alemán no propone que los símbolos sean abstracciones o tomas de distancia con respecto a la realidad, pues para construir estos conceptos es necesario partir de la experiencia del objeto considerando que las imágenes del objeto son construcciones lógicas del hecho físico (de las cuales existe una relación lógica); entre el objeto y la imagen existe una coordinación funcional en la que no todos los elementos se siguen de manera directa sino por una relación de principios.

2.2.2 Cassirer y Hertz: fundamentos metodológicos para una coordinación pictórica del concepto

Uno de los referentes teóricos principales de los que se apoya la metodología de Cassirer se encuentra en la teoría pictórica de Heinrich Hertz. La entreveración de concepciones teóricas permitió al filósofo replantear la teoría de la función cuantitativa hacia una concepción cualitativa; a partir de los *Principios de Mecánica*, el de Marburgo se apropió del principio de que todo vínculo intelectual de los fenómenos tiene una consecuencia en el mundo natural, por lo que toda construcción conceptual es, también, una formación simbólica o pictórica del mundo. Es cierto que el filósofo se apoyó de otras teorías para fundar este punto como, entre otros, Pringé (2014) ha propuesto, pero la teoría hertziana constituye un núcleo ineludible para la comprensión de la función en Cassirer y sus tareas. En lo consecuente se analizará con mayor detalle esta relación intelectual.

2.2.2.1 De la física a la filosofía: elementos de una entreveración metodológica

En la introducción a los *Principios de Mecánica* Heinrich Hertz (1899) plantea que el conocimiento se desarrolla en el marco de una anticipación de eventos a partir de una modelación teórica de los sucesos actuales y pasados (*ídem*, p. 1). Los fundamentos que el físi-

co ofrece para la consecución de este objetivo son por demás conocidos pero vale la pena reproducirlo nuevamente:

We form for ourselves images or symbols of external objects; and the form which we give them is such that the necessary consequents of the images in thought are always the images of the necessary consequents in nature of the things pictured. In order that this requirement may be satisfied, there must be certain conformity between nature and our thought (*idem*, p. 1)

Con este breve, y bellissimo pasaje, el autor muestra el proceso de construcción de las «imágenes o símbolos» que ofrecen una *representación* epistemológica de los eventos naturales. Lo relevante de este aspecto es el carácter metodológico hacia el que apunta: el constructor del conocimiento (químico, físico, historiador, filósofo, etc.) ahora tiene que satisfacer un criterio de relación entre el pensamiento y la naturaleza. Al desplazar la elaboración del juicio hacia un criterio pictórico funcional se subraya una explicación teórica del proceso de *atribución* para la construcción de «cosas»⁴⁴.

No se pierda de vista la importancia central que este principio metodológico ha traído al desarrollo del conocimiento: ahora la construcción de un concepto debe satisfacer un criterio de relación entre elementos contruidos cognoscitivamente en función de un marco natural que soporte la imagen simbólica formada. Toda postulación de un principio debe operar naturalmente o dentro de un sistema teórico validado de modo previo. Hertz, con su *teoría pictórica*, entonces, estableció la necesaria relación de consecuencias intelectuales y naturales (*cfr.* Ibarra y Mormann 2000; Giovannini 2012); es decir, a todo principio teórico le antecede un principio natural en que el primero puede validarse.

Ahora bien, esta validación no debe entenderse como una relación de primer orden sino que entre el pensamiento y la naturaleza media una *imagen* que soporta la vinculación que plantea una renuncia a toda pretensión de inmediatez (*cfr.* Cassirer 1923, p. 15-16); ya no se espera que el postulado surja de una acción desarrollada dentro de un entorno natural, sino que el investigador puede construir las condiciones necesarias con las que se puede manipular, explicar o comprender el fenómeno. El conocimiento sigue vinculado a lo natu-

⁴⁴ Este proceso es descrito por Cassirer (1929, pp. 143-170) quien básicamente se refiere a él como una estabilización cognoscitiva de los objetos; en esta fase del conocimiento, los sucesos se encuentran coordinados a un sistema teórico que los ha dotado de una referencia o reflexión.

ral pero su construcción no se limita a reproducir el entorno geográfico o físico. Al respecto Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2000) han apuntado acertadamente que

las entidades representadas se usan como sustitutos o subrogadores de las entidades representadas. Por alguna razón no podemos manipular directamente los objetos originales, lo podemos hacer con dificultad, o creemos conveniente no operar con ellas; en su lugar manipulamos sustitutos apropiados. Es en este sentido como el razonar representacionalmente puede interpretarse como un tipo característico de razonamiento subrogatorio [...]. Ejemplos particularmente relevantes de este tipo de razonamiento son las representaciones y simulaciones numéricas o, en general, matemáticas. Son claras las ventajas de calcular o simular los efectos de una colisión con la ayuda de algún instrumento de representación, en lugar de proceder a preparar una prueba en vivo de la colisión (p. 39).

Cassirer (1910, pp. 112-135; 1944, pp. 304-324) ya había reflexionado la importancia de una modelación teórica para la comprensión de los fenómenos humanos; el antropólogo, el psicólogo, el filósofo, etc., ofrecen una construcción ficcional de los elementos que constituyen la naturaleza humana y la someten a una revisión para determinar la validez de los postulados. A diferencia del método adoptado por el científico natural, el estudioso de las ciencias del espíritu o culturales valoran sus resultados partiendo de sistemas epistemológicos que le permitan alcanzar los principios de «claridad, de no contradicción y de univocidad de la descripción» (Cassirer 1923, pp. 15).

Las imágenes, entonces, no son constructos físicos que puedan validarse por su constitución puramente natural, sino formaciones espirituales (culturales) que tienen sentido dentro del sistema o contexto funcional desarrollado. Hartman (1949), por ello, en su estudio sobre la *PSF* de Cassirer, consideraba necesario subrayar al *contexto de sentido* como un elemento central en el desarrollo de los conceptos; todo símbolo es una relación entre los objetos materiales y su coordinación con un sistema.

Pero Hertz no sólo propuso un sistema de relaciones pictóricas entre naturaleza y símbolos sino que advirtió que a pesar de que una imagen satisfaga este criterio de relación, no necesariamente se puede postular a esta imagen como válida. El físico lo expresa del siguiente modo:

The images which we may form of things are not determined without ambiguity by the requirement that the consequents of the images must be the images of the conse-

quents. Various images of the same objects are possible, and these images may differ in various respects (Hertz 1899, p. 2).

Este problema es introducido por el físico para explicar que no toda explicación teórica que satisfaga el criterio de representación (no toda imagen) es necesariamente una representación correcta del mundo natural. Cassirer (1910, pp. 130-139) explicó el mismo principio cuando en *SuF* planteó que todo sistema teórico se valida por un proceso que comienza por la construcción de una hipótesis que tiene por objetivo plantear una meta o camino a desarrollar y a partir de la cual se elabora una serie de experimentos con miras a una correlación con experimentos empíricos, validaciones físicas o matemáticas para determinar si la suposición inicial ofrece una mejor explicación sobre el fenómeno estudiado. Hertz (1899), por su parte, para resolver este problema planteó tres criterios de evaluación:

- a) *Todas las imágenes deben ser lógicamente permisibles (admisibilidad lógica):* se deben considerar inadecuadas todas aquellas imágenes que en principio contradigan la relación con el mundo exterior.
- b) *Todas las imágenes deben ser correctas (correctas):* puesto que el primer principio plantea un principio de relación necesario, entonces el segundo aspecto considera una corrección entre objetos.
- c) *Todas las imágenes deben ser apropiadas para la mejor expresión de las relaciones entre el pensamiento y la naturaleza (adecuadas):* A este criterio, el físico lo divide en dos subcriterios:
 - c.1) De dos imágenes correlacionadas, es válida aquella que contenga el *mayor* conjunto de características representativos del objeto (distinción).
 - c.2) De dos imágenes correlacionadas, es simple aquella que contenga el *menor* número de características inadecuadas o no representativas (simplicidad).

Cassirer (1923) considera que esta propuesta hertziana penetró profundamente en la construcción de los conceptos, en la metodología del conocimiento y en, sobre todo, los criterios que se deben satisfacer para el desarrollo de un proyecto de investigación, por lo que era necesario que toda construcción de una imagen del mundo partiera de esta nueva

transformación interna. Porque en lugar de una *semejanza* de contenido en cualquier forma exigida entre imagen y cosa, ha aparecido ahora una expresión lógica de relación mucho más compleja y una *condición* intelectual general que han de satisfacer los conceptos fundamentales del conocimiento físico (*Ídem*, p. 15).

Las consecuencias filosóficas a las que llegó Cassirer a partir de la adopción de esta metodología pictórica en *PSF*⁴⁵, son por demás conocidas. Es cierto que la teoría de Hertz no es la única en la que el filósofo se basa, él mismo plantea como punto de partida a Descartes, Leibniz, Kant, Cohen y Natorp principalmente, pero sin duda con esta entreveración metodológica Cassirer logró, como lo comenta Werkmeister (1949), avanzar más allá del neokantismo y ofrecer una nueva forma de análisis del conocimiento.

2.2.2.2 De la teoría del objeto a la teoría pictórica: consecuencias metodológicas

En este marco epistemológico previo resultan interesantes las notas biográficas de John M. Krois (2011) quien apunta que por entonces el marburgués estaba interesado en fundamentar su teoría sobre la idea de símbolo y durante la redacción del volumen I y II su visión tuvo como referente teórico lo propuesto por el físico. Si, entonces, se entiende que la estructura fundamental de las *formas simbólicas* se basa en la *teoría pictórica*, entonces se puede afirmar que toda función «es una representación con poder “abductivo”, porque procura un razonamiento en el dominio representante que puede transferirse al dominio representado» (Ibarra y Mormann 2000, p. 40).

Se analiza con más detalle este punto anterior. Hasta ahora se mostró que la teoría de Hertz propone una relación entre pensamiento y naturaleza y que a este vínculo se le denomina imagen o símbolo; se mostró, también, que toda imagen cumple con tres criterios para denominarse como una representación correcta de los fenómenos que representa; por último se estableció que la teoría de Cassirer se apropió de estos principios previamente establecidos; con todo esto se propuso que la función, para el alemán, contiene un poder *abductivo* toda vez que toda formación simbólica constituye una representación que puede transferirse a un dominio representado.

⁴⁵ Cfr. Cap. 4 y 5.

El propio filósofo, en su *Introducción y planteamiento del problema de PSF, I*, extrajo las consecuencias de esta apropiación metodológica para la filosofía crítica, la cual, a consideración del marburgués, debía establecer cuáles imágenes o símbolos cumplían con el conjunto de criterios mostrados por Hertz:

De aquí resulta la nueva tarea planteada a la nueva crítica filosófica del conocimiento. Ella debe seguir y examinar en su conjunto el camino que las ciencias particulares recorren individualmente. Ella debe plantear la cuestión de si los símbolos intelectuales con los cuales examinan y describen la realidad las disciplinas particulares, pueden pensarse como un simple agregado o pueden concebirse como diversas manifestaciones de una y la misma función espiritual fundamental. Y si esta última hipótesis puede confirmarse, surge entonces la tarea de fijar las condiciones generales de esta función y esclarecer el principio que les rige (Cassirer 1923, p. 17).

Con esta aclaración, el alemán situó al menos dos tareas que debían mostrarse a lo largo de su primer tomo, y que eventualmente se corroborarían a lo largo de *PSF I-II*. La primera es que no sólo son «auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la “imagen natural del mundo”, la imagen de la percepción y la intuición» (Cassirer 1929, p. 7), es decir, a través del concepto de símbolo extraído de los *Principios de Mecánica* fundaría una nueva metodología de trabajo que permite estudiar a los fenómenos como realidades constituidas de modo funcional, operando bajo una coordinación funcional (*cf.* Ryckman 1991). La segunda tarea situó como punto de partida el concepto de «objeto (el cual) no puede ser caracterizado como un mero “en sí” independiente de las categorías esenciales del conocimiento natural, sino que solamente dentro de estas categorías, que constituyen su propia forma puede ser descrito» (Cassirer 1923, p. 15).

La relevancia de la adopción metodológica que logra Cassirer de la teoría de Hertz está en la apropiación funcional de la teoría pictórica; el neokantiano advierte la riqueza de contenido que ofrecían los principios metodológicos del físico y, junto con la teoría de Kant, construye una *crítica de la cultura* (*ídem*, p. 20). Pero un análisis más detallado ya rebasa los objetivos particulares planteados del presente capítulo⁴⁶. En todo caso en esta apartado se mostró:

⁴⁶ El análisis continúa en el cap. 5 y 6.

- a) Parte de los fundamentos metodológicos de la función en Cassirer se encuentran en la teoría pictórica de Hertz y como tal hay que entender este concepto desde la óptica de la física.
- b) La función opera como una actividad abductiva que permite transferir las propiedades representativas de un dominio a otro (representante-representado).
- c) Uno de los fundamentos y principios en que se basan las formaciones simbólicas de Cassirer se sustentan en los principios de admisibilidad lógica, corrección y simplicidad propuestos por Hertz.

2.2.3 La relación necesaria entre consecuencias intelectuales y naturales del mundo

El problema de la Física y la Metafísica constituyó un problema central de discusión a lo largo del S. XIX. Rafael Alemán (2008) explica que la protesta positivista que cuestionaba los esquemas metafísicos como absolutos, demandaba una teoría física que ofreciera «esquemas formales mediante los cuales organizar nuestras sensaciones, con suficiente poder predictivo para resultar de utilidad práctica al género humano» (p. 190); por ello, la física de Mach plantearía que la mecánica tendría que ser la base para la refundación de la teoría clásica proponiendo que sólo los elementos cinemáticos podían ofrecerse como plausibles. Hertz, años más tarde, propondrá que no sólo los elementos visuales serán los únicos necesarios para la fundación de la mecánica, sino todos aquellos de los cuales se pueda postular una relación lógica. Si, propone Rafael Alemán (2008, pp. 192–193) para entender el problema propuesta por Hertz, nuestras manos y sus pesos pueden ser considerados como objetos de estudio por parte de la mecánica al ser visibles, ¿cómo explicar que las estrellas se mueven y existen si nunca se ha visto su movimiento ni sentido su peso? Hertz, por tanto, concluye que no son objeto de estudio sólo aquellos fenómenos directamente visibles sino también aquellos en los cuales operan «movimientos ocultos» (Alemán 2008, p. 193). Con este término se proponía desarrollar un sistema teórico que dependiera de algo más que lo visible y que, en su lugar, se sujetara a un sistema de leyes del cual fuese posible la derivación de sus conductas esperables. Para lograrlo, había que determinar un axioma general

que permitiera «investigar todas las consecuencias lógicas» que se pudieran desprender de aquel (Alemán 2008, p. 194).

Cassirer conoce los postulados de Hertz cuando aún todavía estos se encontraban en pleno debate por parte de la comunidad física de su tiempo. Pero el filósofo estaba interesado en algo más que la teoría mecánica, había encontrado en la fundamentación un rico campo de análisis para el desarrollo de su teoría de las formas simbólicas. El interés de Cassirer estaba en el desarrollo de un axioma general con el que pudiera derivar el conjunto de consecuencias lógicas de las acciones:

La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma sólo en el curso siempre progresivo del mismo análisis crítico. La extensión del ser espiritual no puede ser caracterizada y determinada de otro modo sino midiéndosela en este proceso (Cassirer 1923, p. 19).

La totalidad del espíritu no es vista como totalidad abarcante sino como totalidad referente, por lo que, en lugar de colocarse por encima de todas las direcciones como superadas y hacia donde el pensamiento debía dirigirse, se planteaba una «punto central unitario» del cual fuese posible determinar cada caso particular. A esta unidad, Cassirer (1923, p. 21) le llamará «forma interna» del lenguaje, mito, y ciencia, que no se reduce a una mera integración de formas particulares, sino que constituye una expresión plural dentro del diverso campo de las formas posibles.

El primer volumen de la *PSF* se publicó en 1923 y el segundo en 1925. *El Pensamiento mítico* constituía un reto central para la comprensión de aquella forma de la cual Cassirer se planteaba por demostrar, pues si existe un axioma general que puede abarcar el conjunto de las expresiones espirituales, había que mostrar su forma interna y la conexión general que guardaba la expresión mítica dentro de una filosofía del conocimiento. Al comenzar su exposición sistemática, nuevamente Cassirer se apoya de Hertz en su fundamentación y explica que, aunque la ciencia se caracteriza por su capacidad distintiva entre los fenómenos y ofrece una clasificación sistemática de las diversas expresiones, el mito opera de modo contrario. La totalidad de expresiones representan mutaciones derivadas de una forma original con la cual cobran sentido y forma. El conjunto de expresiones espirituales,

consideradas todas ellas como mitológicas, mostraba que podían reunirse bajo un campo axiomático común y, por tanto, era posible ofrecer una interpretación coherente a un «sistema expresivo de conocimientos»⁴⁷.

Con el estudio sobre el mito, Cassirer plantea que existe lógica propia de formas no-científicas; demuestra que a través de la teoría pictórica de Hertz se puede ofrecer una relación necesaria entre consecuencias intelectuales y naturales. Así, en *PSF, II* advierte que de un estado general *A* no se puede esperar una consecuencia *B* si antes no se integra un concepto mediador que vincule ambos:

Del estado global *A*, el pensamiento extrae un determinado factor α que enlaza con un factor β en *B*. Y el hecho de que α y β se encuentren en una relación “necesaria”, en una relación de “causa” y “efecto”, de “condicionante” a “condicionado”, no es algo sólo extraído pasivamente de una percepción dada o de una pluralidad de percepciones, sino que tiene que demostrarse *creando* la condición α e investigando luego el efecto que trae aparejado (Cassirer 1925, p. 70).

Dicha relación, en el caso del físico, se crea a través de los experimentos de laboratorio. Pero en el caso de la filosofía, la relación se logra exponiendo a cada forma en su individualidad y luego extrayendo sus consecuencias generales (Cassirer 1923, p. 21). Por ello, y a partir del conjunto logrado en los primeros dos tomos, la *PSF, III* constituye una evaluación general del conocimiento ofreciéndose las formas lingüísticas y las mitológicas como parte del sistema de evaluación de contraste; es decir, a través de la reflexión de las formas lingüísticas y mitológicas el de Marburgo propone «extraer la *consecuencia sistémica*, esforzándose por explicitar el nuevo concepto de “objeto” al que hemos llegado, en todo su alcance y en toda su riqueza de posibilidades de configuración» (Cassirer 1929, p. 7. Énfasis añadido). Para Cassirer, entonces, la relación entre filosofía y mundo, implica algo más que una suposición o idealización de las formas. Éstas, en lugar de ser objetos irreales, se plantean como «objetos posibles»⁴⁸ que no necesariamente implican una ruptura con los hechos reales.

⁴⁷ Para un estudio detallado de este sistema expresivo ver § 3.2, allí se le denominará *Función expresiva*. El «mundo de la percepción», por otro lado, se analizará en §4.3 y su correlato simbólico, el mito, se estudiará en § 5.5.1. El lector interesado puede consultar en el autor los pasajes siguientes: Cassirer (1925, 1929, pp. 61–12).

⁴⁸ *Cfr.* § 4.3.2

Especialmente ilustrativo sobre este problema resulta el trabajo de Thomas Mormann (2014) quien explica que la filosofía de la ciencia desarrollada por Cassirer tiene como objeto la comprensión de las relaciones ideales entre los objetos físicos del mundo y sus construcciones intelectuales. Para Mormann, el conocimiento no puede reducirse a una relación de copia o de sustitución, sino a una relación funcional en el que el objeto percibido, en lugar de representar uno a uno, representa de manera ideal la conexión entre la física como ciencia de los fenómenos empíricos y la matemática como ciencia de las relaciones intelectuales puras. El propio filósofo alemán ya había representado su sistema de pensamiento como idealista pero separándose del idealismo de Berkeley y acercándose más a la propuesta por Kant. Para el de Marburgo esta concepción

does not begin with any assertion about the nature and essence of the objects themselves; it begins with a critical investigation of the various modes of cognition by which different classes of objects –the objects of experience, the objects of science, the objects of religious or metaphysical thought– are accessible to us (Cassirer 1979, p. 69).

Pero el propio Cassirer aclarará que el conjunto de estos objetos se nos hacen comprensibles por medio de una relación general ideal que permite la vinculación de todos los elementos, no como entidades reducibles a un concepto abarcante, sino como manifestaciones diversas que encuentran unidad de pensamiento simbólico a través de una construcción formal de conceptos o una coordinación funcional que permite plantear que el grupo no se conforma como la similitud de los elementos, sino por medio de una categoría general previa que se ofrece como criterio de organización. Mormann (2014, pp. 1–4), por ello, plantea que el «idealismo crítico» de Cassirer no se reduce a una pretendida conformación de la realidad a través de la mente, sino a una correlación entre los elementos empíricos a través de la física y su verificación ideal por medio de la matemática.

El idealismo que plantea Cassirer, por tanto, no se propone construir en la mente al mundo, ni explicar cómo es que éste es posible a través de la idealización. El alemán se propone una investigación de la lógica de la identidad entre el concepto y el fenómeno, o puesto en términos del propio autor:

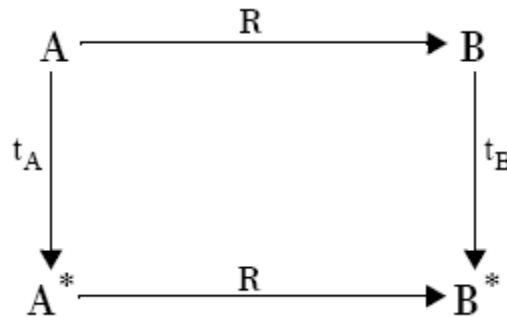
“Pensar” y “ser” se conciben de tal manera que no sólo deban referirse o, en cierto sentido vago, deban corresponder uno a otro, sino que más bien coinciden: están en una relación estricta de identidad, ya que aquello que “es” el ser, aquello que significa según su pura esencia, sólo se deja captar por el pensamiento y verificar en él, y porque, inversamente, no hay pensar alguno que no se refiera a un ente determinado y unívoco como a su objeto (Cassirer 1975, p. 190).

Retornando a la relación funcional, que por ahora ocupa el problema general del presente capítulo, se tiene el resumen que propone el filósofo:

[Formamos] “imágenes virtuales internas o símbolos” de los objetos exteriores de tal modo que las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos reproducidos (Cassirer 1923, p. 14).

Esta relación entre consecuencias naturales e intelectuales se puede comprender mejor si se apoya del esquema ofrecido por Ibarra y Mormann (2000, p. 14):

Esquema 2.1: Representación de la relación simétrica de consecuencias intelectuales y naturales en Hertz según Ibarra–Mormann.



El esquema, siguiendo a sus autores, se puede leer del siguiente modo. En la parte izquierda $A \xrightarrow{t_A} A^*$ se interpreta como un proceso empírico que pasa de A hacia A^* a través del estado t_A . El paso, explican los autores, se representa por un proceso teórico que va de B a B^* por t_B en donde éste es una relación lógica entre B y B^* que corresponde a la relación t_A «naturalmente necesaria» entre A y B por R .

Si, para entender mejor este esquema, se ofrece un ejemplo extraído de la Pedagogía escolar, se podrá aplicar mejor al análisis de la *PSF* de Cassirer. Supongamos que un

alumno ingresa en cierto año a la universidad para estudiar medicina (A) siendo, en ese momento, incapaz de realizar intervenciones médicas, pero luego de finalizados sus estudios (A*) tiene las habilidades necesarias para hacerlo. Aunque la primera tendencia sería decir que asistió a la universidad (B) no se puede determinar que todos los alumnos que asistieron al mismo tiempo sean capaces de hacer lo que el alumno puede hacer en A*. En todo caso, habría que hacer explícita la relación entre A* y B* diciendo que el cumplimiento de un *programa curricular* (R), el cual plantea una serie de actividades y tareas de entrenamiento médico en diversos ordenes, es el que opera como el verdadero vínculo entre A* y B*; por tanto, R es la *función curricular* que promueve el necesario desarrollo de habilidades médicas en el alumno.

En Cassirer, entonces, cada forma simbólica se corresponde lógicamente (R) por un acto de vinculación intelectual entre el signo intuido de la cosa y el contexto funcional con el que se vincula. Así, por ejemplo, entre la intuición expresiva y el mundo de la percepción el mito se ofrece como R; entre la significación del objeto y el mundo teórico la ciencia es la *relación* entre ambos elementos del sistema.

Antes de avanzar al siguiente apartado conviene revisar el planteamiento de Fernando Zamora (2013, pp. 270–274) quien caracteriza a la función de Cassirer como *representación espacial (sustitutiva)* explicando que, dado que el planteamiento del alemán propone que el conjunto de unidades singulares se encuentran contenidas en la totalidad o ley, la Función representa a las partes individuales por lo cual ya no es necesaria la presencia del fenómeno al haberse traducido en un símbolo. Para sustentar esta idea, Zamora se apoya de *PSF, I* (pp. 144–158) en donde Cassirer explica que el lenguaje evoluciona de una fase mimética hacia una simbólica y en donde la palabra ya no es una presentación del objeto, sino su *representación*; el animal, el árbol o cualquier objeto, se sustituyen por una expresión fonética que los representa volviéndose presentes en la ausencia⁴⁹. Aunque comparto en lo general la propuesta de Fernando Zamora, al caracterizar la función como una sustitución del objeto, no se ha hecho más que reducir la tríada funcional desarrollada en *PSF, III* a su primera fase, la expresiva. Luego de que en el siguiente capítulo se analice con amplitud las tres funciones (expresiva, representativa y significativa), se comprenderá que Zamora no

⁴⁹ La triple fase del lenguaje desarrollada por Cassirer se analizará ampliamente en § 4.3.

incurre en un error, pero sí en una omisión al no considerar el conjunto de la obra de Cassirer⁵⁰.

2.3 De la función científica a la función cultural

La propuesta central de *SuF* está en haber conceptualizado como totalidad la serie de experiencias y que tal unidad no diluía lo singular en lo universal, ni viceversa. Cassirer mismo considera que esta dicotomía entre lo general y lo particular había sido un problema de la metafísica medieval y hubo que realizar un cambio de concepción apoyándose en las ciencias que, dejando de lado tal oposición metafísica, se habían replanteado una construcción de conceptos a partir de una lógica de las relaciones. Una revisión histórica de las ciencias naturales y los problemas por los que atravesaron para ofrecer resultados precisos, le permitió concluir que existe un cambio de concepción metodológica en la física y la química permitiéndoles mejores resultados. La lógica debía replantear su metodología de investigación cambiando de una concepción sustancial hacia una construcción funcional de los conceptos.

Casi veinte años más tarde de iniciada la labor de investigación sistemática del alemán, en *PSF*, III, el autor sintetiza aquellos logros diciendo que la

constitución básica del conocimiento y su ley constitutiva puede descubrirse con mayor claridad y agudeza ahí donde el conocimiento ha alcanzado su más alto nivel

⁵⁰ Sería injusto caracterizar sólo de este modo la lectura que hace Zamora de Cassirer. Su propuesta es que el lenguaje no es el único medio de representación, lo es también la imagen, pero bajo una lógica particular y concreta propia de una «filosofía de la imagen». A lo largo del estudio dialoga, entre otros, con el de Marburgo analizando hasta qué punto la *Filosofía de las formas simbólicas* le pueden ofrecer un referente de comprensión de las formas y mecanismos de representación de la imagen y el lenguaje. Por el método de investigación propuesto, el autor en algunos puntos disiente y en otros se apoya sin terminar de ofrecer un estudio completo ni exhaustivo. Más allá de la posible toma de distancia que plantea Zamora con respecto al alemán, es cuestionable que no se hayan tomado en cuenta los cuatro volúmenes de la *PSF*, pues el autor considera sólo I y III como elementos de referencia, lo que hace, a mi parecer, adoptar una idea incompleta de Cassirer. Al considerar sólo esos volúmenes, parece que la tesis central de las formas simbólicas es que el lenguaje es el medio principal de formalización simbólica, pero en realidad en *PSF*, II expande esta tesis hacia formas de expresión previas al lenguaje (Cassirer 1925, p. 11–14). Si, considero, Fernando Zamora hubiera integrado toda la *PSF*, se habría dado cuenta que la imagen representa sin depender del lenguaje, encontrando, por tanto, en Cassirer un punto de apoyo mucho más firme para el desarrollo de la tesis que él defiende. En cualquier caso, insisto, lo único cuestionable es no haber incluido todos los volúmenes de *PSF* porque su propuesta es muy cercana a la del filósofo alemán.

de “necesidad” y “universalidad”. De ahí que dicha ley fuera buscada en el campo de la matemática y de la ciencia natural matemática, en la fundamentación de la “objetividad” fisicomatemática (Cassirer 1929, p. 7).

Pero ahora, a la luz del desarrollo de una *filosofía de las formas simbólicas*, se planteaba como principal cambio el concepto de teoría logrado a través de un análisis del lenguaje y el mito, se trataba de «probar que no son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la “imagen científica del mundo”, sino también los que ya existen en la configuración de la “imagen natural del mundo”» (p. 7). Al haber planteado una expansión de la razón por ser «inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad» (Cassirer 1944, p. 45) implicaba, por consecuencia, que el mismo proceso de expansión aplicaba a la función; ésta no se puede mantener en un ámbito estrictamente racional sino que, si ha de pretender comprender la unidad del ser, tiene que penetrar en las propias estructuras y formas tal cual estas se presentan.

Si la ciencia y su forma habían sido el fundamento de partida para la construcción lógica del conocimiento del mundo en *SuF*, en *PSF* para encontrar un axioma general del conocimiento se tenía que retroceder hacia formas de conocimiento previas, por ello, en lugar de iniciar la investigación de las formas simbólicas con el mundo teórico había que iniciar «en la esfera de la intuición mítica (de ahí que) si la ciencia, de acuerdo con la exigencia de Hegel, debe ofrecer a la conciencia natural la escalera que conduzca hasta ella misma, entonces debe colocar la escalera en un nivel inferior» (Cassirer 1925, p. 13).

Ahora la unidad del conocimiento que había planteado una coordinación funcional entre miembros y forma, ofrecía una nueva comprensión de la forma de la serie; el conocimiento y leyes científicas ya no son la ley general, sino la coordinación entre las funciones del mundo natural, perceptivo y teórico lo que ofrecerá la estructura general para la construcción del conocimiento. La ciencia, en esta nueva interpretación, continúa como la forma más acabada de conocimiento pero no la única; ahora tanto el entorno natural como la percepción se revelan como estructuras con sus propias leyes internas que dotan de sentido bajo sus propios fundamentos.

El nuevo papel de una filosofía crítica, en consecuencia, se propone revelar las leyes internas y el camino que une a todas estas formas. El autor al respecto escribe:

[Puesto que] ninguna de estas configuraciones se reduce sin más a otra o puede derivarse de ella es posible determinar que este es el camino que sigue el espíritu en su objetivación, es decir, en su autorrevelación. Si se concibe en este sentido el arte y el lenguaje, el mito y el conocimiento, surge al punto el problema común que da acceso a una filosofía general de las ciencias del espíritu (Cassirer 1923, p. 18).

Con este camino abierto hacia la totalidad de formas culturales, se vuelve a remarcar, no la pluralidad de las formas, sino el desarrollo metodológico que permite tal apertura. El mismo autor complementa: «La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma sólo en el curso siempre progresivo del análisis crítico» (Cassirer 1923, p. 19).

A partir de la consideración de que a la función no corresponde un camino sólo dado para la ciencia sino un método de investigación, es comprensible el esfuerzo por revisar al mito como forma de conocimiento pre-lógico y pre-científico estableciendo que cada forma simbólica se desarrolla en su propio reino y se dirige por su ley interna. Por ello, no es propio del mito ofrecer los resultados que sí planteará la ciencia; una y otra cumplen funciones particulares. La filosofía de las formas, en ese sentido, se plantea una revaloración de las tareas que puede cumplir la función sin plantearse una ruptura conceptual con los postulados desarrollados en 1910; esto es, mientras que en *SuF* el axioma general propone a la ciencia como la forma general del conocimiento, en *PSF* se propone a la cultura la Ley incluyendo en la expansión, todos aquellos factores que imperan en el mundo natural y el perceptivo.

En conclusión, la tarea de la función desarrollada dentro del proceso de expansión de la razón a la cultura, ahora plantea como auténtico factor de conocimiento a la imagen que se construye dentro del mundo natural, perceptivo y teórico. Por ello, ya no sólo es válida la ciencia como forma de conocimiento, sino que expuestas las formas internas del mito, el lenguaje, etc., se han vuelto factores de conocimiento viables. El reto, por tanto, está en investigar cada una de estas estructuras internas que hacen posible que formas tan, aparentemente, dispares como el relato mítico, pueda asumirse como un constructo epistémico válido. El siguiente capítulo ofrecerá una explicación amplia de ello.

CAPÍTULO III:

LA DIALÉCTICA DE COORDINACIÓN FUNCIONAL:

ADVERTENCIA EXPRESIVA, INTUICIÓN REPRESENTANTE Y SIGNIFICACIÓN SIMBÓLICA

El capítulo anterior estuvo centrado en mostrar que la función *representa* toda vez que ofrece una relación entre las consecuencias naturalmente necesarias y sus consecuencias intelectualmente necesarias. A esta tarea se le ofreció el diagrama Ibarra–Mormann (2000, p. 14) que permitió un análisis esquemático de la representación funcional. En este capítulo se propone continuar con la revisión del concepto explorando los diversos tipos de función propuestos por Cassirer.

La principal consecuencia de la expansión de la razón a la cultura fue la posibilidad de abrir un nuevo campo de comprensión funcional⁵¹. Ya no sólo corresponde a la Ciencia, como forma acabada de conocimiento, construir las consecuencias naturales e intelectuales, sino que ya en la imagen natural del mundo –y su percepción– existen motivos formales de configuración. El filósofo, por ello, considera que la función es una actividad que encuentra en la imagen científica del mundo su manifestación más acabada, siendo necesario investigar el tipo de función que existe en el mundo de la *percepción* y el *natural*. El autor pretende «explicitar el nuevo concepto de “objeto”... en todo su alcance y en toda la riqueza de posibilidades de configuración que implica» (Cassirer 1929, p. 7).

Con esta distinción se ofrece el proceso por el cual es posible la construcción del conocimiento. No se trata de una propuesta en la que la ciencia es la única forma epistemológica válida, sino que existen formas previas por las cuales es necesario avanzar y considerar dentro de los conceptos científicos. Entre el mundo de la percepción y el de la teoría no hay oposición irreconciliable sino un proyecto fenomenológico que debe cumplir su avance

⁵¹ Se analizará con mayor detenimiento esta expansión en el siguiente capítulo. Por ahora se ofrece el siguiente pasaje: «La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura. Trata de comprender y mostrar cómo todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que sea algo más que mero contenido formal universal, presupone un acto originario del espíritu» (Cassirer 1923, p. 20).

en al menos tres fases: expresiva, representativa y significativa. A esta tarea es que se dedicará durante casi una década en *PSF, I–III* (1923–1929) asumiendo que, para una comprensión plena de la función, no basta una revisión de los conceptos matemáticos y físico–matemáticos, sino una ampliación hacia las más variadas formas culturales⁵².

Sebastian Luft (2004a) explica que el proyecto de las formas simbólicas no es sólo «fenomenológico», pues una vía puramente descriptiva no proporciona una interpretación del modo en que la conciencia experimenta el mundo. Se debe, propone, incluir el término «hermenéutica» para abarcar aquel interés de Cassirer por construir espacios de significado. Con esta aclaración Luft ha hecho comprensible por qué formas primitivas como la conciencia mítica son un modo válido de conocer el mundo; toda vez que se trata de interpretar los modos de experiencia, cualquier análisis descriptivo, y su posterior interpretación, plantea un rico campo de construcción de significado. El mito, en ese sentido, no se presenta como una masa informe de conocimientos sino como forma expresiva de conocimiento, siendo tarea de la filosofía crítica desentrañar la estructura (pre)lógica, ya que esta forma «trata de dirigir la mirada a la totalidad de las formas espirituales de la concepción filosófica» (Cassirer 1975, p. 15).

Esta nueva concepción de lógica cultural plantea entender las leyes que rigen al pensamiento (lingüístico, mítico, artístico, histórico, etc.). El de Marburgo no desconoce el reto al que se enfrenta y pregunta *si* es posible hablar de una «lógica de construcciones no–científicas» (Cassirer 1975, p. 15), posibilidad admisible para el autor quien plantea que i) en sus orígenes el pensamiento y el lenguaje convergen como un mismo principio espiritual y la lógica se distingue gradualmente del lenguaje, y ii) la apertura hacia formas culturales no–científicas constituye el proyecto original de los filósofos que querían conocer la forma y principio del mundo natural.

El primer paso de este proyecto está en fijar que la investigación filosófica, y la lógica principalmente, no puede exigir una comprensión sustancial de los fenómenos; se de-

⁵² El filósofo alemán, sobre el punto anterior, anota en la introducción de *PSF, III* lo siguiente: «No sólo es propio de la ciencia, sino también del lenguaje, del mito, del arte y de la religión el proporcionar los materiales a partir de los cuales se construye para nosotros el mundo de lo “real”, lo mismo que del espíritu [...]. El mundo del yo. Tampoco a ellos podemos situarlos como simples estructuras en un mundo dado, sino que debemos comprenderlos como funciones en virtud de las cuales se lleva a cabo una peculiar configuración del ser y una particular participación y división del mismo» (Cassirer 1929, p. 33).

be, como Luft (2006, pp. 233–247) acentúa, construir e interpretar los objetos intuidos. Tal construcción revela su sentido sólo si se considera el «contexto de significado» del fenómeno (Hartman 1949). En uno de sus trabajos póstumos, Cassirer (1946) acentuó que la problemática a la que se enfrentaba la «metodología» de la investigación estaba en suponer que existía una división entre «homogeneidad» o «especificación» de los fenómenos, cuando en realidad se hablaba de un mismo «interés dual de la razón humana» (p. 11–12). La exigencia de la filosofía, y particularmente de una *filosofía de las formas simbólicas*, está en desentrañar este interés dual de la razón y explicar cómo es que se posibilita que las varias formas culturales partan de un mismo principio espiritual. El alemán, por ello, plantea que se debe elaborar un proyecto filosófico que construya este camino en donde la primera parte se constituye con el análisis de las funciones que permiten la integración de la homogeneidad y la especificación en la investigación de los fenómenos.

Antes de andar este camino anterior, se quiere explicar cómo es que el análisis de la función, hasta aquí expuesto, puede aportar para los objetivos generales de la investigación, pues parece que estamos siendo arrojados fuera de los mecanismos por los cuales es posible que el yo dé cuenta de sí. Con los resultados que se lograrán en este capítulo, se situará a la función como una operación que vincula el contexto, su significado y al ser humano, con lo que se podrá explicar posteriormente por qué las formas simbólicas son un estudio antropológico a pesar de que se analizan formas de la cultura. El trabajo de Roberto González (2013, pp. 73–89), en cierto modo, ha marcado este aspecto al explicar que las formas simbólicas remiten a su agente y éste a aquellas:

[E]l espíritu en Cassirer se ha vuelto enteramente dinámico, y en virtud de esta función éste se encuentra tendido hacia su emancipación. De esta manera tenemos que *la posibilidad de un nuevo humanismo se finca en función directa a la reunión sistemática de las expresiones espirituales* y en un doble ejercicio de emancipación [primero] en la emancipación intrínseca del espíritu en pos de su autonomía [y segundo, en la] plena libertad [de] que por cualquiera de los caminos que asuma [entiéndase formas simbólicas], el espíritu [tenga] la plena seguridad que se ha liberado para desarrollar su potencia o sus posibilidades (González 2013, p. 74. Énfasis añadido)⁵³.

⁵³ Este trabajo fue de mucha utilidad a la hora de plantear la importancia de un análisis en extenso de la función, pues de no hacerlo se tenían que dejar problemas sin solventar o suponer ciertas soluciones a problemas que más adelante se plantearán. Aunque González (2013) elabora su estudio antropológico sin profundizar el

Con una investigación detallada de la forma y estructura de cómo los vínculos funcionales construyen contextos de significado, se posibilita el autoconocimiento; puesto que si la introspección sólo ofrece una aproximación a las experiencias emocionales, no se obtiene con ello una visión completa del conjunto de relaciones por las cuales se construye un auto-concepto. Es necesario andar tanto la función (expresiva, representativa y significativa) como las formas (mito, lenguaje y ciencia⁵⁴) para completar esta tarea. El resto del capítulo se centrará en la primera parte del camino que consiste en analizar la tríada funcional.

3.1 Un breve debate sobre la experiencia en la construcción del mundo

Una de las principales críticas que se le hicieron a Cassirer tiene que ver con su sistema de pensamiento. Su aparente alejamiento de los hechos reales y el auspicio frente a las formas ideales hicieron que autores como W. Swabey (1949)⁵⁵ preguntaran el tipo de concepción metafísica que Cassirer sostenía. Swabey abiertamente establece que la postura de la que parte el filósofo alemán acarrea un problema «dualista» que de fondo acepta la co-existencia de la doble realidad «mente» – «cuerpo» que sólo encuentra una relación justificable de modo indirecto por los avances y postulados de las ciencias naturales. Tal línea de argumentación, explica Swabey, ha hecho que Cassirer postule que la «naturaleza» se conozca de «modo indirecto» a través del vasto cúmulo de postulados científicos –dice con

concepto de función, construye su trabajo explicando que cada forma y actividad humana «constituye una manera de configurar» al ser humano (p. 75), pero tal explicación no soluciona por completo el *cómo* al hablar de las «acciones» humanas se esté, a la vez, hablando del «ser» humano. Aunque el autor remarca que existe una relación simbólica entre la cultura y el hombre, un análisis profundo de la función hubiese nutrido la exposición de González.

⁵⁴ El análisis se reduce a sólo estas formas por constituir el proyecto original publicado por Cassirer. Es claro que aunque el proyecto original trazado abarcaba una revisión del arte (Cassirer 1975, p.9) esto no se llegó a completar por diversas razones aducidas por otros autores (Verene 1975, p. 24ss; Krois 2011). Debido a lo anterior y dados los objetivos planteados, no se desarrollará una «exégesis» para comprender cómo el arte avanza por cada una de las funciones que se analizarán.

⁵⁵ Verene (2008) considera que también otros autores como Hamburg (1949) y Kauffman (1949a) criticaron una falta de concepción metafísica. El filósofo norteamericano explica que, aunque Cassirer no defendió una postura realista–ingenua, sí propone una metafísica funcional. En lo general me adhiero a esta lectura. Lo que no comparto de Verene es que Hamburg haya sido un crítico de una falta de un sistema metafísico. Éste, planteo luego de un análisis del documento, explica que dentro de la filosofía del alemán no se puede partir de una visión realista del mundo. El trabajo de Hamburg propone, y demuestra, que en el alemán existe una construcción y creación del conocimiento, lo cual le coloca en una categoría diferente a las críticas de Felix Kauffman y William Swabey quienes sí cuestionaban la postura metafísica.

cierta ironía el crítico⁵⁶-. El principal problema está en pretender una fundamentación de un mundo independiente de nuestras mentes y pretender que una conexión entre el sujeto y el objeto a través de una «crítica del conocimiento» vincule ambos polos.

Dentro del mismo volumen compilatorio fue Gawronsky (1949b) quien ofreció una concepción más próxima al verdadero sentido metafísico de Cassirer explicando que el alemán no se alejó del estudio de la realidad como Swabey, entre otros, plantea. Para el de Marburgo el estudio de lo real-físico no es posible a través de un estudio de los fenómenos de modo sustancial; una aproximación directa sólo ofrecería una advertencia perceptiva de los fenómenos pero no su estudio detallado. Gawronsky planteaba que era necesario estudiar con detenimiento las investigaciones históricas y filosóficas de la física, en donde Cassirer analiza los problemas sobre la realidad y su constitución mostrando que era necesario un estudio simbólico-funcional de los fenómenos. Tanto la física como la matemática son un modelo de consideración en la investigación filosófica y en la construcción de los conceptos.

Con este debate se planteaba tanto el origen del problema como su fin. Había que preguntarse por el fundamento de las cosas como Swabey cuestionaba, pero sólo podía resolverse el problema si se dejaba de lado la perspectiva sustancial del realismo ingenuo y se ofrecía, en su lugar, una investigación basada en el símbolo como Gawronsky apuntaba. De fondo estaba claro que había que replantear la explicación de cómo es posible vincular realidad-experiencia (*función expresiva*), representar esa experiencia (*función representativa*) y construir el significado (*función significativa*). Se analizará cada uno de estos aspectos mostrando que la postura metafísica de Cassirer no puede caracterizarse como «idealista⁵⁷» o «realista» sino «funcional».

⁵⁶ «[S]uch a philosopher as Cassirer does not offer us a theory of bodies and minds, or of universals, essences, relations and individuals in general; he speaks rather as a scholar writing in a well-stocked library; nature is for him something known only indirectly, primarily through the books of scientists; it is an object postulated and described by a series of authorities» (Swabey 1949, p. 125).

⁵⁷ Tiene razón Thomas Mormann cuando caracteriza la filosofía del alemán como *idealismo crítico*. El propio Cassirer (1975, pp. 64-91) así la calificó en su momento.

3.2 La función expresiva y la individuación de los fenómenos

El vínculo entre lo que la metafísica previa se había planteado como una relación entre el «sujeto» y el «objeto», entre el «cuerpo» y el «alma» era un «problema» que para Cassirer (1929, pp. 61–75) se tenía que replantear. Tal dualidad había llevado a la filosofía a una serie de problemas que no se habían resuelto al no partir de una base sólida. Si el problema al que se aferraba la concepción clásica había surgido de un cierto interés de pretender una doble división sustancial, tal tarea se podía resolver a la luz de una reconsideración desde la fuente. El retorno a un análisis de la percepción que pretendía entender al mundo como un «dentro» y un «fuera» ofrecería una mirada distinta a la planteada por la tradición filosófica⁵⁸.

El problema está en que si la busca comprender la totalidad y ofrecer de ello unidades y conceptos diferenciables, se tenía que plantear una división entre el *quién* y el *qué* del conocimiento. Tal proyecto contiene principios que por siglos valieron para ser considerados como verdaderos problemas filosóficos. El intento de no confundir al *sujeto* con el *objeto* llevó a una división sustancial que garantizaba que la naturaleza de cada aspecto del proceso epistemológico existía con independencia y en donde el conocimiento era un postulado mental y no su fundamento ontológico. Con esta separación, en cierto modo, se ofrecía un cierto carácter ético que planteaba el reconocimiento de la naturaleza de las personas como «seres humanos» en lugar de «cosas», por lo que era necesario remarcar la diferencia entre ambos⁵⁹.

Pero Cassirer (ante la pretendida división entre sujeto y objeto, alma y cuerpo) sostiene que no puede verse en estas propuestas un elemento constituyente de la realidad; tal división debía considerarse como un problema artificial y, por tanto, un problema insalva-

⁵⁸ En diversos foros y textos Cassirer analizó históricamente el problema de la metafísica y la dualidad. Por ser tan amplio el tratamiento que le dio sólo se expone la tesis central de todos estos trabajos: no existe dualidad sustancial sino relación simbólico–funcional entre sujeto y objeto, alma y cuerpo, singular y universal, vida y espíritu. Algunas de estas ideas se analizarán en lo consecuente pero sin ofrecer un análisis detallado de todos los estudios históricos que el filósofo presentó para mostrar el problema. En caso que el lector esté interesado en ellos puede consultarlos de primera mano en Cassirer (1910, pp. 237–350; 1925, pp. 133ss.; 1929, pp. 61–130; 1930, pp. 864–880; 1944, p. 81ss; 1996, pp. 3–33); probablemente sean sus cuatro volúmenes sobre *El problema del conocimiento* donde se puede encontrar con mayor detalle el análisis histórico y evolución del problema, pero se puede consultar un resumen en Cassirer (1948, pp. 9–30).

⁵⁹ Sobre este carácter ético–sustancial se puede revisar el estudio de Wojtyła (1969, pp. 13–18).

ble. El mundo de la percepción, en donde el relato mítico ofrecía una mayor cantidad de recursos para analizar, desarrolla un camino diferente al del pensamiento filosófico que planteaba aquella división sustancial. El problema del alma y el cuerpo son una división artificial y sólo el «regreso al “fenómeno originario” de la expresión puede conducirnos a la solución, y no el *avance* al mundo de la metafísica, a un mundo que en lo esencial está construido y dominado por los conceptos de substancialidad y causalidad» (Cassirer 1929, p. 122).

Para replantear la comprensión del conocimiento como una relación funcional entre el sujeto–objeto y alma–cuerpo, Cassirer iniciará su investigación desde el sustrato más básico: la *función expresiva*. Al haber considerado que la razón no ofrecía una comprensión plena de todas las formas espirituales recurre de la forma universal básica: el mito⁶⁰. A partir de allí es que analizará el mundo de fenómenos que aparecen en la expresión (vida, maná–tabú y el nombrar) y explicará cómo es que en las formas primitivas más básicas, no existe ninguna división entre el cuerpo y el alma, lo subjetivo y lo objetivo sino que se advierten como dos caras de un mismo proceso.

⁶⁰ No se puede pasar por alto la importante anotación que ha hecho J. M. Krois (2011) quien explica que Cassirer publicó un estudio del lenguaje como primer volumen, entre otras cosas, porque por el periodo en que lo trabajó y redactó (1919–1923), consideraba que el fenómeno lingüístico era el fenómeno más básico al cual se podía atender. Con el encuentro con Fritz Saxl (1949) en la Biblioteca Warburg (Gawronsky 1949a, pp. 25–27), Krois (2011, pp. 15–16) explica que su perspectiva del problema cambió a tal grado que tuvo que expandir su estudio hacia un «nivel inferior» con respecto al lenguaje y hasta el de la «intuición mítica» (Cassirer 1925, p. 13). Esta visita de Cassirer se dio cuando ya había publicado el Volumen I y el II estaba muy avanzado, por lo que ya no había forma de invertir el orden (Krois 2011, pp. 14–17). Esta hipótesis resulta plausible luego de una lectura analítica de *PSF*. Se ofrecen tres razones de ello: 1) Para el periodo en que Cassirer redactó la *PSF, I y II* (aproximadamente 1919–1922), tuvo la oportunidad de publicar varios documentos sobre el pensamiento mítico (Cassirer 1975) en donde deja constancia de que ya había analizado al mito como forma de conocimiento sin determinar con ello que fuese la forma primitiva; 2) En *PSF, I* Cassirer (1923, p. 39, n. 7) se apoya en ciertos pasajes de sus estudios sobre la forma del concepto en el pensamiento mítico permitiendo derivar ver que por entonces el lenguaje se concibe como el apoyo del mito; 3) El volumen *PSF, II* se publica posterior a la visita de la biblioteca de Warburg en donde comprende que el «simbolismo» es una actividad anterior a la expresión lingüística y el mito es la forma expresiva primaria; por ello, en la introducción al volumen escribe: «(la) pregunta por el “origen del lenguaje” está indisolublemente enlazada a la pregunta por el “origen del mito”» (Cassirer 1925, p. 11) aceptando que había que retroceder de la expresión lingüística hacia la expresión mitológica. Es claro, por tanto, cuál es el orden que el filósofo tenía en mente cuando terminó de publicar, por lo menos, los dos primeros volúmenes, lo que hace plausible la tesis de Krois.

3.2.1 La vida como expresión

El primer y más original producto de la experiencia originaria revela una advertencia de la vida como totalidad. No es posible la división en estratos anteriores al *acto* de vivir. Incluso es sólo a través de esta acción que se posibilita cualquier capacidad de advertir. Al respecto, el alemán plantea:

La realidad que aprehendemos no es nunca en su forma originaria la realidad de un determinado mundo de cosas que se nos opone, sino más bien la evidencia de una actividad viva que experimentamos. Pero este acceso a la realidad no es dada en la sensación como dato sensible, sino solamente en el fenómeno originario de la expresión y de la “comprensión” expresiva [...] lo que aquí se aprehende primariamente es la vida misma, antes que su división en círculos aislados y su vinculación a determinados centros individuales. Lo que originalmente aparece en la percepción expresiva es un carácter universal de la realidad, no del ser—allí y el ser—así de determinados seres individuales (Cassirer 1929, pp. 93–94).

La experiencia de la vida es el primer fenómeno que se hace presente en toda su magnitud. El propio acto de vivir es tan natural que por ser un «fenómeno primario» (Cassirer 1996, pp.156–157; Bayer 2001a, pp. 129ss.) no puede cuestionarse sino que es desde esta experiencia que se inicia el desarrollo de posteriores análisis⁶¹. Bayer (2001a) ha hecho la anotación de que esta experiencia de la vida no debe considerarse en un sentido sustancial sino funcional. Toda vez que la vida no se experimenta como una realidad estática sino dinámica, es la unidad de la temporalidad la que constituye la totalidad de la experiencia. Se advierte un *estar* vivo como un flujo continuo que conecta lo pasado–presente–futuro bajo un mismo fenómeno percibido (Cassirer 1929, pp. 194–225). Pero esta advertencia no constituye una división conceptual sino una «intuición temporal»⁶² como totalidad.

Cuando se interroga la experiencia «¡vivo!», se advierte de manera primigenia el sí–mismo y el mundo sin lograrse una división total. Este aspecto se revela en un análisis del

⁶¹ «What life is cannot be grasped abstractly in a concept, for concepts only serve to abstract, isolate, deaden, “mechanize”. But there is an intellectual intuition of life that goes beyond all the divisions of the concept, which makes visible (the) unity and fundamentality of the process of life» (Cassirer 1996, p. 157).

⁶² Cassirer (1929, p. 144ss.) es claro al explicar que en la función expresiva no se logra un pensamiento como tal, toda vez que en este estadio se siente y percibe en lugar de construir intuitivamente. A pesar de ello, el fenómeno de la vida, por ser tan natural, se ofrece más que cómo un padecer, como el acto intuitivo más primigenio y básico que sólo poco a poco se podrá desentrañar. Lo que se resalta aquí es experimentar que «¡vivo!» en un acto del tiempo presente.

pensamiento mítico en donde se representa nítidamente este proceso de construcción a través del conjunto de relatos e imágenes. Para Cassirer (1929, pp. 90ss.) la lucha entre el «yo» y el «mundo» se construye en la conciencia mítica poco a poco: la «sustancia corpórea» frente a la «sustancia cósmica» son resultado posterior al acto de experimentar. Pero esta división tiene que presentarse como un resultado gradual de la conciencia mítica. La distinción entre el yo y el mundo es enteramente flexible y cada cosa se plantea como un vínculo mágico que el ser humano mantiene con su entorno. Roberto González explica que, en parte, el relato mítico se caracteriza porque el yo no se revela plenamente, pues en este estadio «el espíritu se encuentra preso entre la emotividad y la expresión sensible» (González 2013, p. 142) y será sólo en un lento andar que este yo se revela en toda su expresión. El resultado se logra dentro de un marco religioso en que la individualidad emerge como un elemento necesario para la construcción de un vínculo entre el ser humano con un ser superior⁶³.

Para Cassirer (1929, p. 94ss.), entonces, la vida no es tomada como un fenómeno pasivo, sino que por su dinamismo se abre paso dentro de las actividades que el ser humano va desarrollando. Cada acción que realiza el ser humano crea un proceso de oposición entre la vida como totalidad y los actos como hechos particulares en el que el ser humano cobra conciencia tanto de la experiencia como de la acción.

El principal problema al que se enfrenta la concepción de la vida como fenómeno *dado* se encuentra en su caracterización como contraria al espíritu (Cassirer 1930; 1996, pp. 3–33). Tradicionalmente se plantea que entre ambos elementos existe un abismo que es necesario superar y el esfuerzo de la filosofía está en separarse de lo concreto para ofrecer un estudio detallado de los elementos que deben ser considerados. Cassirer (1930, p. 875ss.) se opone a estos postulados estableciendo que la vida no se opone al espíritu sino que en ella existe significado que puede construirse. Todo intento de reducción de lo vivo a un elemento orgánico–pasivo constituye el centro del problema; al establecer que el ser

⁶³ Se advierte que no se desarrollará la evolución del mito a la religión por no ofrecer resultados que puedan apoyar a la comprensión del autoconocimiento en Cassirer.

humano se encuentra preso no se hace más que reducir el enfoque metodológico con el cual debe considerarse el estudio biológico del ser humano⁶⁴.

En el camino para explicar la relación entre ambos aspectos, el mundo de la vida se identifica con el mundo natural (Cassirer 1929, p. 7; 1930, p. 876; 1996, p. 6) que es estudiado tanto por los físicos como por los biólogos. Son estos últimos los que, al estudiar lo vivo como fenómeno activo, plantean un estudio de forma de la vida (*cfr.* Cassirer 1948, pp. 149–262; Krois 2004). La influencia biológica principal de Cassirer está en los trabajos del naturalista Jakob von Uexküll. Para este último, la vida se constituye en círculos que ofrecen una perspectiva de la forma de los seres; la constitución corporal tanto como la capacidad orgánica, posibilita la acción del organismo en el entorno físico⁶⁵. El filósofo, al respecto, escribe:

El organismo no es un conglomerado de diversas partes, sino un sistema de funciones que se condicionan mutuamente. El tipo de este entrelazamiento revela clara y directamente el “plan de construcción” de cualquier animal [...]. Ningún organismo puede concebirse como un ser existente de por sí, desprendido de su “mundo circundante” (Cassirer 1944, p. 36).

El estudio de los seres orgánicos revela que la fuerza y la materia que aparentemente constituyen los dos fenómenos que se pueden extraer del mundo, deben complementarse con la forma en que aquellos fenómenos se desarrollan y, también por supuesto, en el contexto en que se desenvuelven. Ya no es pensable una aproximación hacia el estudio de la vida de manera lineal, se trata de ofrecer una primera división en círculos funcionales para entender el complejo sistema en el que el individuo de la especie se desarrolla. Con esta distinción Uexküll, dice Cassirer, ha ofrecido una comprensión inicial de los procesos que son esperables para cada forma orgánica: «en un *mundo* de moscas encontramos sólo cosas de moscas, en un *mundo* de erizos de mar sólo cosas de erizos de mar» (Cassirer 1944, p. 45).

⁶⁴ Susanne Langer (1949, pp. 395ss.) anota que la filosofía de Cassirer, quien propone que la vida se desarrollada plenamente en la cultura-espíritu, difiere de la propuesta de Freud quien considera que la ésta es la consecuencia de una represión sexual. Para el filósofo, por el contrario, es libertad; para el psicoanalista, represión sublimada. La anotación conviene para entender que no necesariamente por establecer una relación entre vida y espíritu como consecuencia de un mismo proceso se llega a un mismo resultado. Las *PSF* plantean una «liberación» de las formas y no una proyección de las opresiones.

⁶⁵ «They (the living creatures) too can only be determined by reference to the body’s structure, and from the outset they are seen and regulated through it» (Cassirer 1996, p. 43).

A pesar de ser la primera forma de experiencia y el fenómeno fundamental que se advierte, la vida no constituye una experiencia rígida y monolítica, sino que, en lugar de la pretensión de ciertos filósofos por estratificar a partir de la intensidad de las emociones es necesaria una organización de las formas. Dentro de la diversidad de mundos orgánicos, la del ser humano despunta por no reducirse a lo inmediato como el resto de los seres vivos. Aunados al sistema efector y receptor, se le agrega una tercera capacidad, la simbólica; ésta constituye una capacidad (y división) de la cual el ser humano no se puede sustraer. Se volverá sobre este aspecto más adelante⁶⁶.

Cassirer (1949) planteó que, los conceptos básicos derivados de un análisis de la vida como *fenómeno expresivo*, en lugar de considerarse como elementos de un estadio que debía superarse, había que entenderlo como la primera fase de un mismo proceso. La relación ente espíritu y vida constituye un proceso dinámico que no se sujeta a lo orgánico, mantiene una relación con la *forma* orgánica. La correlación entre vida y forma se hace evidente en la actividad que el organismo desarrolla (*cfr.* Cassirer 1996, pp. 56–111)⁶⁷.

A través de una evaluación de las acciones que el ser humano es capaz, se establece un marco general de la naturaleza humana. Para Cassirer (1929, pp. 241–327), por ello, el análisis patológico de las acciones simbólicas ofrecerá la posibilidad para delinear el mundo humano y las características que se han de esperar de él. A través del estudio de las anomalías conductuales diagnosticadas como deficiencias se pueden establecer las notas básicas que constituyen al mundo orgánico del hombre. La incapacidad para comprender más allá de lo inmediato representa un retroceso en el «camino que la humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente» (Cassirer 1929, pp. 326–327).

Este fenómeno hasta aquí analizado no constituye un sistema rígido del cual haya que atenerse a lo simplemente dado. Los círculos funcionales de los distintos seres y el aná-

⁶⁶ *Cfr.* 3.3.4

⁶⁷ Este punto anterior es uno de los principales resultados ofrecidos por la fenomenología personalista, la cual considera que el estudio del ser puede lograrse con mayor nitidez allí donde la acción se hace presente. La tesis principal está en que si la *operación sigue al ser* una inversión de los postulados puede ofrecer resultados favorables para la comprensión de la naturaleza del fenómeno. La actividad ya no se ve más como una consecuencia del ser, sino que es a través de ésta que es posible la revelación de la estructura tanto corporal como metafísica del ser que actúa. Ser y hacer son dos caminos de investigación igualmente válidos, la diferencia ahora está en que con la acción se tiene un proceso cognoscitivo que permite la evaluación objetiva (*cfr.* Wojtyła 1983).

lisis de patología de la conciencia simbólica revelan que la forma imprime una actividad constante en la propia captación y experiencia del estar vivo. Se trata de una acción continua y un flujo constante que literalmente vivifica y permite la conexión funcional de todos los demás fenómenos (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 45–49; Stjernfelt 2011).

Por el momento no es posible seguir desarrollando el dinamismo funcional que Cassirer despliega en la vida, es necesario incluir otros elementos que ya no constituyen al fenómeno que se presenta bajo el verbo «vivir». Análisis como *El mito como forma de vida* (Cassirer 1925, pp. 191–285) no se podrán desarrollar por completo hasta el próximo capítulo, pero sólo se quiere señalar la relación tan estrecha que conlleva comprender este aspecto analizado como acción, fenómeno y forma.

3.2.2 Maná y tabú: delimitación ético–epistemológica de la vida

Con el planteamiento de que la vida es la base de la expresividad, se constituye el punto de partida de cualquier relato mitológico. Todas las culturas, antes que estabilizar sus fenómenos con algún nombre, se encuentran envueltas con el asombro de la existencia misma; éste es captado como impulso global. Con el término «maná–tabú» Cassirer (1925, p. 108ss.; 1975, pp. 127–156) explica que los primitivos enmarcaban la totalidad de impresiones básicas bajo una expresión particular. Con esta forma de captación del mundo que se caracteriza más como una interjección se hace posible el proceso de particularización de los fenómenos. Tanto el maná como el tabú carecen de «función significativa representativa, equiparándose a simples sonidos que son producto de la excitación o emotividad mitológica» (Cassirer 1925, p. 110).

El filósofo resalta la importancia de esta emotividad como el punto medular del reforzamiento de las conductas. El individuo que desconoce un fenómeno particular que le causa un estremecimiento establece una relación de equivalencia entre el hecho como tal y un mandato ordenado por lo desconocido. La constitución ética derivada de la función expresiva se ajusta a un momento singular en el que la emoción desbordante imprime una delimitación práctica. A diferencia de estadios posteriores como el pensamiento científico,

aquí la impresión mantiene cautivo al pensamiento, el individuo (asombrado por el sonido, el murmullo, el fenómeno climático o cualquier evento natural) «se encuentra bajo el hechizo de esta concepción mítico-religiosa [y] se orienta con toda su energía hacia ese algo único, vive en él y en él se olvida de sí mismo» (Cassirer 1975, p. 104).

Con estos sentimientos se da paso a una primera configuración todavía inestable: el *dios del instante*. No es el asombro el que se traduce como dios, sino el momento en que se apodera el desconcierto el que se traduce como otra cosa. El instante no sólo trae su presencia sino una sentencia, el estado emocional suscitado ofrece un mensaje que se debe interpretar⁶⁸. El ser humano se encuentra vinculado por sus emociones a una comprensión del mundo en un doble orden: agrado y repulsión. Parece como si el estado emocional construyera un código interno que debe ser respetado erigiéndose de un modo primario una imagen delimitante del mundo. El maná constituirá el concepto con el que, según Cassirer (1975, pp. 127–156), los antropólogos y etnólogos describirán este conjunto de emociones que les asalta y les impulsa a mantener ciertas conductas; su contraparte, el tabú, constituirá las conductas de rechazo con las que pretenderán evitar lo desagradable representado bajo la figura del demonio. El dios y el demonio constituirán las representaciones básicas de las emociones que generan atracción o repulsión. Cassirer sobre esta dualidad advierte:

En la figura del dios del instante no se retiene únicamente el recuerdo de aquello que originalmente significara y fuera para el individuo, de la liberación y la salvación de algún temor [...] sino que ella misma subsiste y perdura aun mucho tiempo después que dicho recuerdo haya palidecido y haya finalmente acabado por desvanecerse por completo. Y lo mismo que a la imagen del mito, así hemos de atribuir también al sonido del lenguaje la misma función y la misma proclividad a la permanencia. Tampoco la palabra, como el dios o el demonio no es en modo alguno para el hombre un ser que él mismo se haya creado, sino que se le enfrenta como un ente en sí y como algo objetivo en sí mismo (Cassirer 1975, p. 106–107).

Aunque resulta fundamental esta primera construcción ética del entorno, todavía no existe una consolidación de un sistema de tradiciones y costumbres, pero comienzan a ofre-

⁶⁸ Cassirer cita el siguiente relato a modo de ejemplo: «Cuéntase que, al llegar los primeros pobladores de Anvlo, un hombre llegó en la selva ante una especie de árbol del pan grande y grueso. A la vista del árbol se asustó. Buscó un sacerdote que le explicara el significado de aquello. La respuesta fue que aquel árbol trõ quería vivir en él y ser venerado por él. O sea que el miedo fue la señal por la que el hombre se percató de que se le había revelado un trõ» (Cassirer 1975, p. 95).

cer sus primeros lineamientos. No se trata de una fuerza impuesta por un entorno político que busca configurar a partir de sistemas y valores compuestos, aquí el asombro y el desagrado son los mecanismos de regulación que se funda por un aparecer de la sensación. Esta configuración ético–epistemológica no resulta ajena dentro de una exploración fenomenológica. Momentos como el pudor o el deber, que se caracterizan principalmente por la aparición y conciencia de estados emocionales, permiten la construcción de un sistema axiológico y regulativo de las responsabilidades que se deben cumplir. La emoción no puede tomarse como un elemento aislado, se hace presente bajo un complejo sistema que favorece el que un estado particular aparezca⁶⁹.

Bajo esta nueva forma de concebir el mundo, aquel asombro por lo existente cobra una primera organización esquemática que permite una actitud básica frente al mundo: lo permitido y lo prohibido constituyen las fuerzas que ofrecen limitaciones primitivas en las que la conciencia, en lugar de enfrentar una totalidad informe de experiencias, sigue un sentido de primeras reglas y límites imprecisos. Aunque con estas formas se conformarán los principios ético–mitológicos de las comunidades (*cfr.* Cassirer 1944, pp.148–165), estas experiencias de origen ofrecen una concepción epistemológica con categorías todavía fluctuantes; tiempo, espacio y número no se delimitan plenamente, pero delinean una zona de acciones posibles y prohibidas. Con esta actitud frente al mundo, el ser humano logra una representación funcional de lo concreto; todavía no se ha desarrollado la permanencia del objeto. El propio asombro del que surge esta necesidad de representar, impide alejarse de la totalidad, por ello «el hombre primitivo no expresa sus emociones y sentimientos con meros símbolos sino de un modo concreto e inmediato» (Cassirer 1944, p. 123).

El problema de estas concepciones es que, a pesar de las ricas posibilidades regulativas que contienen al interior, éstas se reducen a un acontecer. No se puede esperar que lo sagrado o lo profano entreguen algo más que un estado emocional (de atracción o repulsión), y en caso de ofrecer algún tipo de interpretación distinto al sentir, es porque se ha trascendido la fase expresiva que se disuelve una vez que la palabra o la imagen del dios o

⁶⁹ Se pueden consultar diversas obras pero la principal es la de Max Scheler (2001 y 2004) y Karol Wojtyła (1969 y 1983) quienes básicamente elaboran sus sistemas éticos a partir de análisis de emociones que ocurren en el hombre. Con esto se quiere plantear que de origen las emociones contienen un rico campo de posibilidades que no se reducen al mero advertir o padecer, sino que contienen en estado germinal una orientación hacia el cumplimiento de un deber.

demonio ofrecen estabilidad. Corresponde ahora explicar las razones por las cuales las primeras configuraciones lingüísticas o imágenes, que caracterizan a los sentimientos con la fórmula dioses, no corresponden todavía a una fase representativa.

3.2.3 La imagen y el nombre de los dioses

Parte de la naturaleza del ser humano está en que no puede mantenerse en lo concreto e inmediato, pues requiere una estabilidad que le permita retornar a esta inmediatez⁷⁰. En este punto es que en lugar de mantenerse ante un asombro, ante lo profano y lo sagrado, se vuelve necesaria la primera configuración estable. Cassirer, apoyado de las investigaciones de Usener, plantea que tal estabilidad se presenta cuando el nombre de los dioses se construye. Estos nombres no son categorías estables, son las expresiones del asombro de los fenómenos que se le presentan al ser humano; a través de ellas se pretende representar la emoción padecida buscando hacerla presente y objetiva.

Si en *PSF, I* el lenguaje se divide en el triple estadio de «expresión mímica, analógica y simbólica» (Cassirer 1923, p. 148), en *PSF, II* a los «dioses del instante», entonces, análogamente, le corresponde una etapa de *expresión mímica*; el sonido pretende «aproximarse inmediatamente a la impresión sensible y reproducir con la mayor fidelidad posible la diversidad de esta impresión» (Cassirer 1923, p. 149). Por más que se haya dado un paso hacia adelante del mero *padecer* y se esté en la posibilidad de ofrecer una simple *representación* fonética de la experiencia, estos dioses (nombres) son efímeros y aún no ofrecen la estabilidad del concepto:

Cuando la impresión momentánea confiere valor y en cierto modo acento divino a la cosa con la que topamos, al estado en que nos encontramos o la influencia que nos sorprende, el dios del instante queda percibido y creado. Está ante nosotros en individualidad y singularidad inmediatas: no como parte de una fuerza que puede mani-

⁷⁰ Cassirer (1929, pp. 133ss) recurre a diversos resultados extraídos de etólogos y antropólogos culturales que le permiten justificar que, a diferencia de los animales que se mantienen en un estado expresivo (padeciendo), el ser humano estabiliza y se aleja de las emociones a través de, entre otras cosas, nombres e imágenes con las que representa sus emociones. Esto constituye una prueba de que no se mantiene en la pura contemplación global del mundo sino que extrae de esa totalidad figuras y formas particulares con las que guarda algún vínculo.

festarse aquí y allá, en diversos lugares del espacio, en diferentes momentos y en sujetos distintos, de modo múltiple y sin embargo uniforme, sino como algo que sólo está presente aquí y ahora, en el momento indiviso de la vivencia de un solo sujeto, al que asalta y subyuga su presencia (Cassirer 1975, p. 91).

Existe, sin embargo, una primera estabilización emocional. Un dios del instante ofrece ya una presentación objetiva de la expresión que se mantiene. No se puede separar a la fase expresiva de su doble forma simbólica: en tanto que mito y lenguaje. A través de estas formas es que Cassirer logra expresar con toda claridad esta fase funcional. La expresividad no constituye un mero padecer sino la base por la cual el ser humano se encuentra posibilitado para organizar y estabilizar sus emociones.

Acompañado de esta primera configuración lingüística de los instantes, se plantea el surgimiento de una imagen con la cual se concibe y evoca una forma del dios o el demonio⁷¹. No se trata de una representación estético-objetiva en el sentido en que lo son, por ejemplo, las imágenes de Lascaux⁷² en las que existe ya una comprensión del poder de las líneas como algo más que trazos, se trata de una configuración imaginaria en la que ya no se está a merced de la emoción, sino que se puede evocar una emoción y ofrecer una idea básica del Mundo.

Con el término «imagen» el filósofo plantea que existe una supeditación a la emoción; no existe un intento de preservación espiritual de la emoción, sino una descripción de la emoción a través de rasgos pictóricos. Se trata de un primer momento de construcción de

⁷¹ Podría discutirse sobre si fue primero la imagen o la palabra la que surgió como producto de la experiencia del encuentro. Cassirer (1929, pp. 143ss.) plantea que este tipo de problemas ofrece muy poco de relevancia filosófica toda vez que no se trata de un estudio psicogenético del surgimiento del pensamiento o del lenguaje. En todo caso, lo que importa es la relación funcional entre ambos aspectos y cómo es que de la interrelación entre ellos puede construir conocimiento. El filósofo tiene en claro que sea cual sea el origen del lenguaje o del pensamiento, no es posible reducir el uno al otro; cada uno contiene un reino particular y una vía propia que no se agota en otra forma. Herbert Read (1975) es contrario a esta idea. Él establece un primer orden secuencial a la imagen. Vigotsky (2001), por su parte, presenta una necesaria relación entre ambos pero no una supeditación de una forma a la otra, cada una contiene sus propios aspectos y tareas a desarrollar.

⁷² Los estudiosos de las imágenes de estas cuevas, aunque no han llegado a un consenso en todos los puntos, al menos sí han situado un simbolismo que debe desentrañarse de las imágenes. Se trata de un texto pictórico que contiene un sentido que no se sujeta a la imagen como tal, sino que juega y remite a los espacios: las formas, el lugar, los colores, etcétera. Estas representaciones pictóricas no pertenecen a un estadio expresivo sino a una fase posterior (representativa). Las imágenes de las que Cassirer hace referencia, cuando dice imagen del dios o demonio del instante, se refieren a un tipo de pensamiento más efímero que traduce la experiencia percibida en una, todavía, copia espiritual de la emoción. Se podrá discutir con mayor amplitud el conjunto de estas ideas en el próximo capítulo.

la conciencia en la que pretende apropiarse de la experiencia construyendo una copia espiritual paralela a la emoción. Para Herbert Read (1975) antes de la palabra fue la imagen, y los primeros esfuerzos «registrados del hombre son esfuerzos pictóricos, imágenes raspadas, picadas o pintadas en las superficies de las rocas o de las cavernas» (p. 16). A pesar de ello, la imagen para Cassirer no logra una comprensión espacial del objeto, ofrece, por el contrario, una impresión global de la sensación que le acontece al individuo; en ella todavía se encuentran conjuntas espacio, la forma y sensación ofreciendo un cosmos hermético que tendrá que desentrañarse. Pero ya existe, al menos, una primera configuración del mundo que rodea al individuo; sin importar que sea una impresión total, ya se ha logrado una ruptura y estabilización del mundo sensitivo. La imagen y el nombre del dios son una actitud objetiva en tanto que pronunciación o imaginación; en este acto se ofrece la posibilidad de situar el acontecimiento como «aquí» o «allá», «éste» o «aquél» y se le otorga con ello un momento fugaz al cual es posible mencionar.

Con este conjunto de elementos la idea de un sí mismo apenas se ha comenzado a fraguar; la advertencia de que se vive, de que se tiene un impulso regulativo y de que es posible mentar y evocar una imagen a la sensación, le otorga una cierta estabilidad a un yo que todavía se encuentra a merced del conjunto de impulsos de los que toma su primera configuración. Es cierto que no existe una idea acabada y estable de sí y, por el contrario, antes de lograrlo es necesario acomodar el continuo flujo de emociones que no permiten una identidad entre el Yo con el sí mismo, pero al menos en esta tarea existe ya un camino definido por el nombre y la imagen del instante:

[E]l yo se convierte en juguete de todos los momentos expresivos que se le ofrecen en determinados fenómenos aislados que lo asaltan repentinamente sin que pueda oponer resistencia alguna. Estos momentos se suceden sin orden fijo y sin conexión entre sí; imprevisiblemente cambian su “rostro” mitológico las diversas formas. Repentinamente pueden transformarse en su opuesto las impresiones de lo acogedor, familiar, abrigador y protector: en lo inaccesible, sobrecogedor y tétrico (Cassirer 1929, p. 113).

Poco a poco esta realidad cambiante se ofrecerá como un reino de demonios y dioses estabilizados y con sus círculos claramente diferenciados. Para lograrlo tendrá que superarse esta etapa expresiva en la que inicia la configuración del ser humano como *sujeto*.

Sólo gradualmente y producto de la organización de las emociones, es que el ser humano se logra asumir como agente cognoscente y organizador del conjunto de dioses y demonios que se le presentan. En tal intento de reconfiguración de las emociones, este sujeto no se desliga de las emociones (objetos) que le asaltan, pues aunque ellas crean un yo inestable, es por medio de la construcción del mundo de la percepción que se comprende como un ser particular. Por ello, cualquier intento de disociación del cuerpo–alma, sujeto–objeto, singular–universal, carece de fundamento, pues la relación funcional se plantea como lo «que se vive en cada simple fenómeno expresivo [como] correlación indisoluble, [es] una síntesis enteramente concreta de lo corpóreo y lo anímico» (Cassirer 1929, p. 121).

3.2.4 La unidad de lo total: el problema del número

La comprensión de que las cosas pueden ser vistas como magnitudes individuales pertenecientes a una serie global es un problema atribuible a la obra entera de Cassirer. Para el de Marburgo, las cosas no se constituyen en su nudo en sí, sino en funciones que vinculan al sujeto con el objeto. A diferencia del realismo ingenuo que postula una permanencia de las cosas y, hasta cierto punto, una cantidad individual que, por abstracción, forma parte de un concepto, la filosofía crítica considera que no es posible la postulación de una individualidad si antes no se relaciona una «cosa»⁷³ con una ley general que dote de estructura al miembro particular. El problema, entonces, es el siguiente: no se puede designar objeto alguno cuantitativamente si antes no se construye dentro de una categoría intelectual, y para ello es necesario designar que algo es «un» objeto; es decir, designarlo como elemento medible. Dentro de la función expresiva el problema se vuelve aún más marcado, pues la comprensión del mundo como totalidad expresiva parece no ofrecer elementos de distinción epistemológica y, por tanto, no es posible la medición de las emociones.

Cassirer, al tratar el problema dentro de *PSF, II*, reconoce que no se puede hablar de un conocimiento si antes no existe un acto de la conciencia que distinga entre estímulos promovidos por algún fenómeno. Frente a la totalidad de la impresión con la que el mundo

⁷³ El concepto de «cosa» contiene más que una referencia a los objetos cotidianos con los que el ser humano se encuentra, constituye un logro dentro del proceso epistemológico la designación de algo como cosa. En el § 3.3.1 se analizará este aspecto con mayor detalle.

se presenta, la mera advertencia no dirige su mirada hacia elemento particular alguno, por ello, explica el alemán, no es posible postular un acto de conocimiento. Una posible solución estaría en una posible relación de las impresiones con algún sistema de conocimiento que permita un contraste; una vez aprehendido el estímulo, se le puede categorizar dentro de una forma general que dote de significado a un miembro particular, aunque con este acto parece eliminarse una advertencia expresiva del mundo. Pero el filósofo rechaza desarrollar un camino que suprima la forma propia del mito, por lo que ofrece como primera alternativa una revisión analítica de los elementos básicos que constituyen esta forma para comprender el modo en que se genera conocimiento dentro de la lógica expresiva (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 89–101, 1946, pp. 7–63). El problema, sin embargo, se mantiene.

El autor propondrá entonces otro camino y retoma lo logrado por la función expresiva. A pesar de que a través del *nombre de los dioses* el individuo experimenta las impresiones particulares y del instante sin lograr referirse a emociones efímeras, ya se ha logrado, sin embargo, una primera distinción de la globalidad del mundo. El dios que aparece y al que se le nombra es «un» instante efímero. La fugacidad del momento remarca que entre la totalidad de formas del mundo, dentro del caos de las impresiones, algo singular acontece. Por ello, explica Cassirer (1975), para el hombre primitivo la fuerza de la irrupción de lo particular obedece a un poder superior que le permite surgir del caos general. Lo distinto no es el todo, sino lo que se abre paso dentro del conjunto para revelarse como único.

En la forma del mito, estos instantes sufren una particularidad sólo atribuible a la conciencia mitológica: a pesar de la diferenciación instantánea que se hace de los sucesos, todos ellos, en su conjunto, pertenecen a un mismo plano. No existe diferencia tal que ofrezca una distinción que pueda ser atribuible a los elementos entre sí. Todos ellos, en su conjunto, son manifestaciones de dioses. Aunque como característica general, la percepción «es ya un proceso de elección y diferenciación que lleva a cabo la conciencia frente a la masa caótica de las “impresiones”», una advertencia expresiva no ofrece más que una «entrega a la impresión misma (que se atiene a lo) simplemente existente; carece del impulso y de la posibilidad de corregir y criticar lo dado aquí y ahora, de delimitar su objetividad confrontándolo con algo no dado, con algo pasado o futuro» (Cassirer 1925, p. 59). Parece, por

tanto, que un momento puramente expresivo se encuentra confinado a la inmediatez de la globalidad y por ello nunca trasciende al reino del conocimiento puro.

La perspectiva del problema del número en la fase expresiva cambia cuando se deja de plantear criterios propios de una *fase significativa*, la cual corresponde a un momento posterior; es decir, en lugar de evaluarlos con los instrumentos propios de la ciencia, es necesario adentrarse dentro del lenguaje propio del mito; un cambio de lectura ofrecerá una nueva dimensión tanto del problema como de los caminos que tiende para llegar a la comprensión de la magnitud numérica de los objetos. En la *fase expresiva*, en lugar de la representación de las cosas, éstas se presentan como «son», el mito ofrece una expresión global del mundo, porque el mundo es global y cada elemento particular que despunta por el grado de emocionalidad, sólo dirige la atención a *un* punto de lo total. En el mito, en tanto que *forma* expresiva, en lugar de comprenderse como «un» objeto, se comprende como «una» señal del dios. El mensaje que ofrece la excitación del momento apunta en una dirección particular de la globalidad, por ello, aunque el dios aparece, sólo lo hace para retornar al todo que es.

El ser humano no puede mantenerse estático ante el continuo advertir de los dioses, la propia naturaleza activa o la vida con que se encuentra revestido, le impulsan a una vinculación con el dios. A través del *culto*, la expresividad que antes se había hecho presente, ahora se convierte en instrumento de relación. Con esta nueva herramienta el ser humano puede ofrecer, pedir y controlar los fenómenos de la naturaleza; durante la danza en la que se pide la lluvia el agua con que se rocía el campo *es* la lluvia en cada gota. En el mito, la parte es el todo y el todo es la parte (*cfr.* Cassirer 1925, p. 63–64).

Si el *culto* es el instrumento práctico para la ordenación de los fenómenos a una ley general, el «nombre» es la invocación de la individualidad de un todo dentro de un momento particular. A través de la designación fonética, se logra algo más que una expresión aislada, se invoca una peculiaridad única; todo lo dicho pertenece a un dios u objeto particular, por lo que al expresarlo se crea una relación única con el portador del nombre.

Lo mismo ocurre con las *imágenes visuales*⁷⁴ o las partes de un individuo, éstas no sólo le pertenecen a alguien sino que cada parte *es* el sujeto mismo; basta un dibujo, un cabello o la sombra misma para atacar, aproximarse o estar con el ser humano. La muerte, por ello, sólo plantea una nueva forma de relación; la conservación del cuerpo permite la continua interacción con el individuo. No existe ruptura entre vida y muerte mientras se vinculen las partes por medio de un objeto particular (*cfr.* Cassirer 1925, pp. 65–69). Aquí se ofrece ya una distinción numérica, porque el *ritual* aspira a una aproximación particular.

La conciencia del número, sin embargo, no aparece por debajo del conjunto de estas consideraciones, pero sí, por el contrario, llega a ofrecerse como una maduración social de las comunidades que se rigen por concepciones mitológicas. En *PSF, II*, cuando analiza Cassirer (1925, part. I y II) tanto *El mito como forma de intuición* y *El mito como forma de vida*, se puede comprender que una y otra se encuentran compenetrados en la estructuración del concepto de número. Sólo a través de la regionalización de los espacios de vida dentro de la tribu y su práctica cotidiana, el número se ofrece como categoría numérica distintiva. Al fijar en el suelo una estaca y delimitar de acuerdo a las proyecciones de la sombra los espacios primitivos en que vivirá cada tribu, se ofrece una demarcación de los espacios posibles.

Al delimitar como elementos de separación el arriba, abajo, izquierda y derecha⁷⁵ la conciencia demarca la existencia de regiones concretas que no aceptan una ruptura ni en el espacio ni en la cantidad de posibles delimitaciones. La integración de regiones dentro de las regiones, se hacen con la conciencia de que el espacio que se divide corresponde a una frontera que no puede transgredirse. En la función expresiva, aun siendo la fase más primitiva dentro del desarrollo de las funciones espirituales, ya se apoya del carácter lógico del número. La unión de lo diverso, lo extenso, lo fluctuante a través de la designación numérica, ofrece una comprensión global de lo heterogéneo. A través de la cuantificación se plantea una perspectiva global de lo múltiple. Por ello, la *función cualitativa* planteada por Cas-

⁷⁴ Se distingue imagen visual de imagen siendo la primera toda representación pictórica o artística y la segunda un símbolo en el sentido desarrollado en el § 2.2.2.

⁷⁵ La construcción espacial constituye un proceso que no sólo atañe a la función expresiva sino a la representativa, tanto al mito como al lenguaje y, por ello, la discusión de cómo es posible que se distingan entre estas direcciones con la precisión que ahora conocemos, implicó una evolución gradual dentro del espíritu humano. Para un estudio de este desarrollo: (Cassirer 1923, pp. 159–179 y 1925, pp. 116–140).

sirer plantea una lógica más próxima a las tribus, pues si se ofreciera una función cuantitativa, en el sentido de Cohen, las tribus no podrían desarrollarse dentro del conjunto que les correspondería. Los ciclos para la realización del culto requieren la idea de ciclo como categoría y no como integración de unidades infinitas; a través del número se ofrece la idea de acciones generales que se cumplen.

Pero en la función expresiva, el número no se ofrece como idealización de las entidades particulares, sino que, al igual que los dioses del instante, contienen germinalmente la esencia de aquello a lo que evocan. Todos los números son materializaciones de las cosas, son presencias de las cosas mismas; la transgresión de un espacio a otro delimitado geográficamente plantea la transgresión misma a los habitantes; la ruptura del ciclo en la que el culto debe desarrollarse, es la ruptura con el dios mismo. El número, por tanto, a pesar de ofrecerse como un referente objetivo, sigue ligado a la materialidad de la que cobra origen. La visión del mundo es cosmovisión–biológica: los astros, los ciclos, los ritos, todo se encuentra vinculado y constituye una totalidad que no se desprende; por ello, la cuantificación ofrece el código para interpretar el momento preciso y el lugar correcto para el desarrollo de un culto. El número constituye la herramienta central para la decodificación del mundo natural (*cfr.* Cassirer 1925, pp. 180–194).

3.2.5 Reestructuración funcional de los problemas del alma–cuerpo

Con este marco teórico propuesto es que el filósofo se plantea una reconstrucción del problema del cuerpo–alma, sujeto–objeto explicando que tales divisiones no encuentran en el análisis de la expresividad una base sustentable. «En ella (función expresiva) no existe separación alguna entre aquello que es un fenómeno como ser–ahí “meramente sensible” y contenido espiritual–ánimico distinto de lo primero y que es dado inmediatamente a conocer por el fenómeno” (Cassirer 1929, p. 116). A pesar de que la expresión es exteriorización (como muestran los nombres de los dioses/demonios) representa un momento funcional en el que no existe ruptura sino relación simbólica entre las «consecuencias naturales e intelectuales» descritas en el capítulo previo. Por tanto, resulta insostenible una división sustancial de cualquier orden.

Tanto Mormann (2005) como González (2013, pp. 89–106) han explicado que en Cassirer sólo existe la vinculación funcional como el necesario camino para replantear y comprender los problemas de una pretendida división cuerpo–alma, sujeto–objeto. Ni el problema del conocimiento puede mantenerse en la separación de los actores, ni el problema antropológico sustentarse en una ruptura de la naturaleza humana. Cualquier camino que se pueda ofrecer en adelante no puede ignorar la unidad simbólica (*cfr.* Cassirer 1944) que *es* el ser humano.

Esta unidad ofrece la posibilidad de entenderlo como relación funcional en donde la idea de yo es miembro de una serie que se advierte como ser particular distinto a un tú o un ello (*cfr.* Cassirer 1925, pp. 51–80). Al comprenderse como ser individual y simbólico, se configura una primera advertencia de que existen otros objetos opuestos al sí mismo y que se distinguen como lo otro. Este punto ha sido resaltado ampliamente por Ikonen (2011) al explicar que la advertencia de un objeto–tú u objeto–ello, no son derivados de un proceso constructivo que requiere la configuración lingüística para expresar la fórmula «tú» o «ello», pues sin importar el código con el que se configuren, la distinción de aquello que es un «no–yo» es el producto de una interacción básica o de un fenómeno base que hace presente una realidad ineludible: «Cassirer points out that perception is always awareness of something other, that is, perception always has an object. But this otherness is not necessarily perceived as a thing. It can be perceived either as “it” or as “you”» (Ikonen 2011, p. 190).

Esta comprensión de totalidad cuerpo–alma a la que se enfrenta la conciencia debe entenderse como experiencia de un acto intuitivo⁷⁶ que eventualmente tendrá que ser interpretado en sus unidades. Pero de este punto Cassirer ya había dado cuenta. La totalidad de la experiencia no es ajena al ser humano, se ofrece como un encuentro global que suscita el primer y más original impulso filosófico: el asombro. Y si tal emoción es «la emoción genuinamente filosófica» es comprensible preguntarse –cuestiona el de Marburgo– cuáles

⁷⁶ Luft (2004, pp. 230ss.) ha hecho la anotación de que no se trata de sólo advertir que algo ocurre sino una dirección específica de la conciencia que ofrece una primera categorización de un fenómeno. Si bien se requiere una interpretación (hermenéutica) de esto experimentado para ofrecerlo como conocido, el hecho de que aparezca ya como intuición denota una primera actitud de conocimiento. Cassirer (1929, p. 144ss.) establecerá que no es posible pensar con experiencias sin intuiciones, por lo que intuir la unidad cuerpo–alma es el punto de partida en la reflexión filosófica.

objetos fueron los primeros que generaron esta emoción «¿fueron objetos de tipo “físico” o de tipo “espiritual”, fueron el orden de la naturaleza o fueron las propias creaciones del hombre las que, ante todo, llamaron su atención?» (Cassirer 1942, p. 7). Con la pregunta, el filósofo se plantea la única posible dualidad objetual en la que aparecen el «objeto-tú» o el «objeto-ello», pero que no implica una ruptura o diferencia; se trata de una consecuencia de la interacción con los fenómenos. El Yo no hace más que distinguirse del tú y del ello resaltándose como un miembro singular de una forma de la serie.

En el trabajo de Ikonen (2011, p. 189) se caracteriza a la función expresiva como «fenómeno primario» (*primary phenomenon*) haciendo notar que cualquier producto epistemológico tiene como antecedente la expresividad del mundo. Aunque esta función eventualmente se referirá a las posibilidades lingüísticas para ofrecer algún tipo de significado, como González (2013, pp. 146–156) explica, en realidad la actividad expresiva es mucho más rica y abierta y no sólo se atiene a las posibilidades expresivas del lenguaje⁷⁷. La apertura de la expression es más amplia y abarca todos aquellos fenómenos que vinculan al ser humano con la *vida* misma: «The expressive function denotes those activities of consciousness in which phenomena are perceived or felt directly and immediately to express certain meanings and values» (Ikonen 2011, p. 191).

A partir del conjunto de estas posibilidades de la expresión es que una comprensión de un cuerpo como puramente orgánico que parece contener una relación sustancial con el alma, no termina por explicar cómo es que las funciones se vinculan. Aunque la tentativa

⁷⁷ En ese sentido, la «expresividad» de Cassirer no está tan lejos de Nicol como Roberto González (2013) explica. Es cierto que no se puede ofrecer una equiparación entre ambas formas de pensar pero sí, al menos, ofrecer una distancia menor que la otorgada por el crítico. González explica que mientras «la expresión (en Cassirer está) constreñida exclusivamente a la función lingüística» (p. 156), en Nicol «[l]a existencia del hombre es ante todo una estancia vital en el mundo porque es un estar cualificado, es decir, no es nunca una estancia indiferente. Sólo los elementos naturales pueden estar de un modo indiferente frente a su entorno precisamente porque carecen de sentido» (p. 157). Esta lectura se puede complementar con lo dicho por Ikonen (2011) quien ha demostrado que gran parte del punto de partida de la función expresiva está en un análisis de la experiencia de la vida y sus relaciones y, de allí, se avanza a través de una construcción lingüística sin atenerse a ella, sino que junto con el arte y el mito pasa a un momento simbólico-científico. Una razón para mantener que el lenguaje es puramente expresivo *puede ser* la siguiente: si se sigue el plan original publicado por Cassirer, se podía pensar que el orden de las formas simbólicas se ajusta al orden de las funciones generales, es decir, el Vol. Sobre el *lenguaje*, corresponde a una *función de la expresión*; el II, el mito, a la *representación*; y el III, la ciencia, a la *significación*. Si esta fuera la razón, la lectura de Krois (2011), en todo caso, deja en claro que Cassirer expandió su concepción de expresión hacia una forma previa como el mito, aceptando que, efectivamente, el lenguaje es expresivo pero no se mantiene allí, sino que recoge de la intuición mitológica la expresividad para ofrecer una representatividad de los fenómenos.

de solución ofreció diversas partes del cuerpo en las que el alma y el cuerpo se unían, Cassirer (1929) considera que tales soluciones se ofrecen ante un problema intelectual en lugar de a un verdadero problema filosófico. Un análisis de la expresión revela, por tanto, que entre el alma y el cuerpo media la función.

En concreto sobre la función expresiva hasta aquí analizada se tiene: al estar conectada con las experiencias que asaltan al ser humano, esta relación sólo ofrece consecuencias intelectuales apegadas a exaltaciones espirituales. Aunque se ha comenzado un proceso de individuación de los fenómenos a través de los nombres y sus imágenes, todavía se ofrecen cambios sujetos a mutaciones e impresiones globales. Sólo poco a poco, con la aparición del mito y el lenguaje primitivo, es que se pasará de la fase expresiva y se conformará una función representativa que ya no será presa de las emociones sino que otorgará una construcción simbólica basada en signos con los cuales se representarán las formas expresivas.

3.3 La función representativa y la construcción intuitiva del mundo

Uno de los principales resultados logrados por el análisis de las formas simbólicas es que una fase expresiva advierte de la existencia de objetos en el mundo. Todavía aquella fase perceptiva, a través del mundo mitológico y lenguaje primitivo, no establece con toda claridad que el nombre o la imagen del dios son objetos, pero al menos, a través del percibir, se establece que existe algo distinto al yo. Estas emociones todavía fluctuantes no se estabilizan porque están sujetas a una forma total del hacerse presente; en el mundo mitológico formas del espacio y el tiempo no se han constituido como verdaderas formas sino que fluctúan en la emoción misma. En esta fase, según Cassirer (1925), «los objetos no le son “dados” a la conciencia ya conclusos y rígidos, en su nudo “en sí”, sino que la referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la conciencia. El objeto no existe antes y fuera de la unidad sintética, sino que, por el contrario, es construido en ella» (p. 51).

Esta concepción del mundo evoluciona hasta lograr una estabilidad en la construcción lingüística y las imágenes que se construyen de estas impresiones. No se puede aden-

trar aquí en el proceso histórico y psicológico que interviene para que este proceso se logre, pero el filósofo se apoya de una revisión de la historia de la filosofía del lenguaje (Cassirer, pp. 63–132) y una psicología evolutiva (Cassirer 1929, p.140ss; 1944, pp. 169ss.) en la que los nombres, en una primera etapa, aparecen como meras etiquetas hasta eventualmente convertirse «en» la cosa. A través de este proceso mímico, analógico y simbólico (Cassirer 1925, p. 148ss.) el autor mostrará que el espíritu no se mantiene estático en una fase puramente expresiva, sino que, producto de su naturaleza simbólica, avanza hacia una etapa en la que los fenómenos individuales percibidos se configuran como forma lingüística estable.

Para comprender con toda claridad el tipo de representación funcional que se logra en esta segunda fase llamada «representativa», se propone retomar el hilo conductor donde la fase previa le dejó. El propio autor así la presenta y parte del nombre de los dioses como el camino por el cual es posible la construcción lingüística del mundo. A través del análisis de estas formas, se puede encontrar el camino por el que la objetivación se logra hasta lograr una distinción de los fenómenos en intuiciones de «cosas y atributos» (Cassirer 1929, pp. 143–170) como primeros productos logrados de la estabilización objetiva. El nombre de la cosa no obedece a un hechizo mágico sino que, ahora, en lugar de una mutación, se refiere a un sistema conceptual del cual es posible derivar su cambio y evolución⁷⁸. Pero aun y cuando existe un paso decisivo frente al padecer de la fase expresiva, todavía esta etapa no ofrece una construcción simbólica del mundo. En gran medida sigue sujeta a las posibilidades que las propias experiencias le presentan. El pensamiento representativo todavía no es capaz de construir hipótesis sobre el mundo, sigue, en cierto sentido, vinculado a los sucesos.

3.3.1 La construcción del objeto a partir de cosas y atributos

El principal reto que tiene que mostrar Cassirer es cómo la impresión de los momentos expresivos se llega a una estabilización objetual. El autor advierte que, si bien el nombre de

⁷⁸ Cassirer (1925, pp. 73ss.) plantea que en la forma mitológica los cambios no están sujetos a una ley científica que describa la transformación como sistema causal. A pesar de esto, el mito ofrece sus propias explicaciones internas a través de mutaciones que siguen sus propias leyes mitológicas; aunque cualquier cosa puede mutar en otra de naturaleza distinta, el cambio no está dado en el caos, sino que contiene una racionalidad propia.

los dioses obedece a la excitación del instante, con esto se tiene en germen las bases para una «representación»⁷⁹ del dios, por tanto la función expresiva (*FE*) ha logrado (i) la aprehensión del dios; en su presencia inmediata ya que no es una «mera copia, sino que es el dios mismo el que se encarna y actúa en ella» (Cassirer 1929, p. 132; *cfr.* 1925, pp. 58s) y (ii) se logra por primera vez la «presentación» del dios, de un fenómeno (*cfr.* Cassirer 1929, p. 133 y 1925, pp. 58–63).

Pero, a pesar de los intentos de apuntar y dirigir hacia algo en concreto, el lenguaje está vertido hacia lo singular concreto en lugar de hacia formas generales. Cassirer (1929, p. 133) anota que este apuntar es un acto de sensación que no contiene un sentido fuera del momento⁸⁰. Pero en el continuo de este señalar se logra la construcción de la estructura con la cual es posible comunicar algo⁸¹. El gran logro del señalamiento es que sólo se da en el ser humano; es que esta acción se convierte eventualmente en un dirigir la atención análoga y eventualmente simbólica (*cfr.* Cassirer 1923, pp. 137ss.). El señalar constituirá un lento proceso en la historia de la humanidad y en el desarrollo psicológico del individuo, pero a través de ello es que el ser humano logra construir y constituirse como un yo distante y en una actitud teórica frente a lo otro que dirige su atención. De este modo el señalamiento se convierte en un proyecto en el que se establece un objetivo que no constituye un elemento físicamente presente sino una acción por desarrollar:

⁷⁹ Aquí el autor está hablando de la fase representativa frente a la fase expresiva. No se debe perder de vista que aun aquella expresividad no es una mera copia de un instante sino una verdadera representación funcional; la principal diferencia está en que en este segundo estadio ya existe una conciencia de las consecuencias intelectualmente necesarias del mundo.

⁸⁰ Ya en *SuF* Cassirer (1910, pp. 25–26) había anotado que los datos que se captaban de forma singular (sustancial) no podían ofrecer un sentido toda vez que no tenían relación dentro de una forma de la serie. En su lugar consideraba que los miembros de la serie, aunque se presentaban de manera particular, tenían sentido dentro de la forma que les dotaba de significado. En este caso, los instantes, al estar condicionados a un asombro, pierden significado cuando la emoción como forma de la serie se disipa. Al no poderse mantener una identidad entre asombro y objeto el sentido se mantiene fluctuante; el significado depende de la intensidad del asombro en lugar de la emoción.

⁸¹ Umberto Eco (1986), al inicio de su obra *La estructura ausente*, plantea que la «semiótica» se presenta «en el momento en que yo dirijo a alguien una palabra, un gesto, un signo, un sonido (para que conozca algo que yo he conocido antes y deseo que él conozca también) me baso en una serie de reglas, hasta cierto punto estipuladas, que hacen comprensible mi signo» (p. 8). Esto es básicamente lo que se quiere hacer mención con construcción de una estructura de modo cultural: una referencia a un sistema de códigos o reglas que aun sin ser conscientes de ellas existen y permiten la comunicación de un objeto. Queda claro que ninguno de los autores se refiere al otro sino que aquí me apoyo del italiano para profundizar en este punto de la teoría del alemán.

La aprensión física sensorial se convierte en indicación física, pero en esta última reside ya un primer impulso hacia las funciones significativas superiores como las que resaltan en el lenguaje y en el pensamiento. Para medir el alcance de esta contraposición podría decirse que frente al extremo sensible de la mera “indicación” se encuentra el otro extremo lógico de la “demostración” (Cassirer 1923, p. 138).

Con este mostrar progresivo, se puede decir, se plantea un verdadero proyecto educativo⁸² que se propone pasar de lo meramente particular de los objetos a su generalidad partiendo siempre de sucesos concretos. Este proceso de mostración ha sido estudiado ampliamente dentro de la didáctica que se basa en la comprensión de los hechos generales a partir de la ejercitación y análisis de los elementos particulares proponiéndose desarrollar habilidades que le permitan al individuo desprenderse de lo inmediato y apropiarse del concepto general. Sobre esto, filósofos de la educación como R. S. Peters (2004, p. 38ss.) proponen una distancia de lo concreto hacia lo general estableciendo que la labor de los agentes educativos está en ofrecer una ruta que permita a los educandos comprender lo que se les ha enseñado para convertirlo en habilidades con las cuales resolver eventuales problemas.

Más allá de las implicaciones de orden educativo a las que se puede hacer referencia, lo que queda claro es que el paso de los dioses del instante a los dioses funcionales está en la capacidad de separarse de lo inmediatamente dado para lograr re-presentarlo en una forma ideal. Por dioses funcionales Cassirer hará referencia a la etapa del lenguaje en la que ya no importa lo que acontece expresivamente sino aquello que ofrece una identidad particular. Con la repetición se ha logrado establecer un lugar a la acción de la cual no es posible sustraerle; se trata de mostrar una relación que el fenómeno guarda con el contexto y cómo es que a través de la reiteración del sonido se puede referir a una cosa particular que contiene características propias.

⁸² La pedagogía ha profundizado ampliamente en este punto advirtiendo que con el término objetivo no se hace referencia a un proceso lejano, sino un aspecto por lograr. Entre el objetivo proyectado y la acción planeada debe existir una metodología de trabajo que vincule la acción ideal con el conjunto de tareas por trabajar para, con ello, lograr de la conducta (acción). Desde los primeros intentos de modelación curricular con Ralph Tyler e Hilda Taba, la redacción de objetivos obedece a un proceso creativo pero no fantasioso; como parte del *proceso* educativo se seleccionan y organizan las tareas y actividades que favorecen el logro de una conducta esperada (objetivo). Cassirer obviamente no plantea que exista un proceso pedagógico en este señalamiento y construcción ideal del objeto, pero sí planteará que para que esto se dé, es necesario un proceso educativo (no necesariamente pedagógico).

Con el intento de estabilizar los sonidos para hacer referencia a objetos que no—están—allí pero a los que se refiere, se logra algo más que una copia: se logra una verdadera construcción objetual que representa la experiencia. Aquí ya se intenta que el sonido capte el «rostro inmediato de las cosas y, con este, su verdadera esencia. El lenguaje *vivo*, aún ahí donde ha aprendido ya a utilizar la palabra como vehículo del “pensamiento”, no abandona nunca esa conexión» (Cassirer 1929, p. 135. Énfasis añadido).

Se vio, en el apartado anterior, que los primeros intentos pragmáticos por dividir entre lo sagrado y lo profano conferían un sentido ético de la acción basándose en las emociones y experiencias. Con aquellas divisiones proferidas bajo configuraciones lingüísticas o artísticas, fue necesario que las regiones entre lo permitido y lo prohibido se presentaran bajo un carácter independiente al sentimiento, por lo que había que particularizar la experiencia hacia elementos claramente definidos para no transgredir el carácter sacro de un espacio o momento. Para Cassirer (1975, p.123–127), cuando se hace refiere a una experiencia por medio de una palabra, es cuando comienza una advertencia intuitiva de las cosas. Ahora las cosas no aparecerán a consecuencia de una experiencia sino que se puede volver a ellas a través de la designación lingüística, ya no se trata de una exaltación emocional sino una referencia particular hacia el objeto. Con esto se logra desvincular a la «cosa» del momento y se logra establecer no sólo un aquí y ahora sino a la vez un «no—aquí y no—ahora» pues se ha constituido una identidad con el objeto desprendiéndose de aquellas categorías que, en lugar de apuntar hacia la expresión, ofrecen una «conexión interna» (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 138–140; 1975, pp. 121–127).

Cuando se considera por sus propios atributos al objeto, se logra un momento auténticamente «reflexivo», y es a partir de ello que el verdadero proceso de conocimiento inicia. Con la unificación de lo diverso se vuelve a «agrupar en totalidades comprensivas, en grupos y series» (Cassirer 1929, p. 140) y sólo entonces se puede comenzar un análisis de los miembros a partir de una forma de orden superior. Esta es la coordinación funcional a la que Ryckman refiere: se trata de unificar los momentos singulares en totalidades categoriales para dotarles de sentido. El propio acto de unificación obedece un criterio que posibilita la reunión de acuerdo atributos precisos: «Cassirer refrains from a concerted attempt to characterize more closely the process of "intellectual *coordinating*" (*gedankliche*

Zuordnung) by which the mind effects "the unification of the members of a series according to a series principle"» (Ryckman 1991, p. 72)⁸³. Con esta coordinación funcional se construye el sentido que toman los miembros de la serie que se integran, pues la «Ley» es la que ofrece la posibilidad de comprender los elementos singulares.

Con esta dirección de la conciencia, los elementos que aparecían afectivamente, y sólo se podía hacer referencia a ellos como momentos expresivos, ahora se presentan como cosas y atributos; los objetos ya no aparecen sino que son ahora son tomados⁸⁴ por sus características de primer y segundo orden (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 159–170)⁸⁵. En lugar de plantearse como un acto espontáneo de un dios o demonio, ahora son intuitos y, por tanto, pensados. Sebastian Luft (2004a, p. 227) explica que, toda vez que la fluctuación emocional se detiene, el carácter dinámico del conocimiento se disuelve; pero justamente importa mantenerlo presente y alejarlo de las perturbaciones emocionales. A partir de este logro inicia un proceso en el que la impresión energética que ha de cobrar la construcción del conocimiento ya está a merced de los cambios emocionales. El conocimiento, con esto, ha logrado su primer gran propósito: fijar el objeto de conocimiento.

Cassirer (1929, p. 145) remarca la importancia de este logro al decir que intuir lo advertido como una cosa que tiene sus propios atributos es haberse separado ya de lo vivencial. La verdadera fase representativa comienza cuando se establecen características específicas atribuibles a las cosas, pero sin considerar por ello que tales atribuciones sean construidas de manera sustancial. Lo que se dice de la cosa está en función de un criterio o sistema previo que posibilita la identificación de un fenómeno bajo una cualidad específica:

Lo “dado” tiene que ser tomado en un cierto aspecto y aprehendido desde ese punto de vista, pues es ese punto de vista lo que le confiere su “sentido”. Este sentido no

⁸³ El autor se está apoyando de Cassirer (1910, p. 37).

⁸⁴ Cassirer (1929, p. 139) usa el término «tener preñadamente» al objeto pero, al igual que él mismo refiere a una etapa posterior de su investigación (pp. 226–240) por ser necesarios un análisis del tiempo y espacio, aquí también se remite a § 3.3.5.

⁸⁵ En *Stuf* Cassirer (1910) plantea al respecto: «In contrast to objects of sense–perception, which we can designate as "objects of the first order," there now appear "objects of the second order," whose logical character is determined solely by the form of connection from which they proceed. In general, wherever we unify the objects of our thought into a single object, we create a new "object of the second order," whose total content is expressed in the relations established between the individual elements by the act of unification» (pp. 23–24).

hay que entenderlo como ingrediente conceptualmente secundario o asociativo; él es el sentido de la intuición original misma (Cassirer 1929, p. 161).

Toda vez que se ha logrado una comprensión intuitiva de las cosas, se está en posibilidades de ofrecer una nueva interpretación del fenómeno. No basta, explica Luft (2004a, pp. 227ss.), con captar intuitivamente las cosas y sus atributos, pues si el análisis de los objetos quiere llegar a un verdadero conocimiento, tiene que pasar de la fenomenología hacia la hermenéutica para responder cómo el objeto se constituye en sus espacios de significado. Con la estabilización de las cosas se plantea una nueva tarea por desarrollar: el fenómeno del aquí y ahora del objeto. La cosa, una vez comprendida como tal, se advierte como aquello *uno* que ocupa *lugar* y *momento*, pero tal conciencia proviene de la forma espacial y temporal y numérica que plantean como reto un análisis por separado.

Cuando el autor revisa las condiciones por las cuales es posible que una unidad cósmica se haga presente al sujeto y se le atribuyan «propiedades», se pregunta: «¿En qué relación (es que) se encuentra el problema del espacio con el problema general del símbolo?» (Cassirer 1929, p. 172). La pregunta se plantea de un modo natural porque, a pesar de que hasta el punto en que había desarrollado la investigación (*PSF*, III, Parte II, Cap. 3), sólo en las relaciones del cuerpo–alma el símbolo había sido tema de consideración, pero aun entonces, el planteamiento se ofrecía como punto de partida y no como problema a resolver. En este caso, en la formulación de la pregunta espacio, número, tiempo y símbolo se plantean como una nueva problemática que no puede ajustarse a una simple descripción de los fenómenos.

Es importante entender este punto ya que tanto número, espacio y tiempo son relaciones simbólicas toda vez que no corresponden a la «imagen natural del mundo» sino a una «imagen teórica del mundo» (Cassirer 1929, p. 7). Por ello el centro de gravedad del problema se traslada de la mera comprensión de cómo las impresiones ofrecen un objeto hacia cómo es que se otorga una construcción de sentido. En todo caso el alemán investiga las condiciones de posibilidad para que de las acciones surja la idea de espacio, tiempo y número; estos no son fenómenos naturales del mundo, sino constructos humanos.

Una de las principales consecuencias de la advertencia de que el objeto ocupa un espacio es que la investigación del conocimiento no puede mantenerse en una comprensión de las cosas en sí sino que depende de los vínculos funcionales que plantean un giro hacia la «filosofía de la cultura»⁸⁶. Por ello, la presente investigación se propone ir más allá de lo que naturalmente existe, se traslada hacia el significado que se construye. Como Schmitz–Rigal (2009, pp. 75–79) acentúa, esta es una aportación central de Cassirer, pues ya no enfrenta a «realidades cósmicas» sino a «constituciones de significado» que representan un «segundo giro copernicano» en el desarrollo de la filosofía. Para avanzar con un cierto orden se analiza primero el problema del espacio y la construcción del significado.

3.3.2 La construcción espacial del objeto

Con en el análisis de *FE* se había planteado que la totalidad era uno de los primeros resultados logrados en esta fase. Se trata de una comprensión unitaria del mundo que comienza a dividirse de manera primaria en regiones profanas y sagradas, pero con esta regionalización «ético – epistemológica de la vida»⁸⁷ se había presentado una «organización» de los fenómenos percibidos, por lo que aun y cuando la comprensión natural del mundo exige, en cierto modo, aproximarse a los objetos en su constitución física, no le es posible al ser humano hacerlo de una manera total sino que para ello tiene que aplicar categorías. El nombre, el lenguaje y las imágenes habían sido una construcción espacial primaria que dependían de la expresividad, pero en este punto la conciencia humana se encuentra en un estadio que no permite la aceptación de lo complejo como último reducto, sino que ha de separarse para comprender lo universal en función de las unidades singulares y viceversa⁸⁸.

Los primeros intentos de construcción espacial no provienen de una necesidad intelectual por comprender el entorno geométrico, sino por fines operativos. Dentro de las culturas primitivas, explica Cassirer (1925, pp. 122–128; 1975, pp. 26ss.; 1944, pp. 71–89), la

⁸⁶ «[Ahora] el centro de gravedad del problema es trasladado de la filosofía de la naturaleza a la filosofía de la cultura» (Cassirer 1929, p. 172).

⁸⁷ *Cfr.* 3.1.2.

⁸⁸ El problema de lo singular y universal es tomado por Cassirer como un problema que de fondo contiene el mismo inconveniente que tiene el «cuerpo–alma», existen sólo como abstracciones mentales. Lo que en realidad existe es la función «singular–universal» (*cfr.* Cassirer 1910, pp. 237–251).

primera necesidad de estructuración espacial se basa en cómo la delimitación territorial en que viven los individuos se vincula con la forma totémica; con la delimitación simbólica de los espacios, ahora cada individuo comprende que vive bajo el auspicio del tótem. Para lograr esto anterior, los aborígenes clavan en el suelo un bastón para delimitar las fronteras entre cada una de las regiones. A partir de este «acto»⁸⁹ se divide el espacio en un color, número, animal, dirección, estación del año y profesión. Con estos ejemplos Cassirer (1975, pp. 31–33) concluye que, aunque no existen elementos dentro de la naturaleza para justificar que entre las regiones, los colores y los animales exista una, dígame así, correlación natural, estas vinculaciones de los aborígenes pertenecen a una verdadera construcción cultural.

Las relaciones creadas entre los colores, animales y estaciones con ciertas categorías generales que ocurren de manera cíclica, posibilitan que dentro de las tribus se establezcan espacios culturales de significado que constituyen la ley totémica que permea todas las prácticas rituales y de conducta⁹⁰. El conjunto de evidencia etnográfica le permite a Cassirer (1975, p. 33) determinar que las normas con las que se separa y articula el espíritu humano, provienen de las impresiones sensibles pero contienen ya una reconfiguración de los elementos puramente físicos en ordenes físico–espirituales que proveen de una nueva visión del mundo. Para el filósofo, uno de los principales resultados ofrecidos por Descartes es que, justamente, los objetos físicos no contienen atributos propios fuera de la longitud, anchura, y profundidad; el resto de atributos les son dados por un agente, pero remarca el alemán,

ni la identidad de la cosa ni la continuidad y homogeneidad de la extensión geométrica son, como muestra Descartes, datos que nos sean dados inmediatamente en la sensación o percepción [sino que] todas esas determinaciones que solemos atribuir al espacio de la intuición, consideradas con rigor, no son otra cosa que características puramente lógicas⁹¹.

⁸⁹ En el apartado § 5.5.1 se apreciará mejor las acciones como vínculo funcional entre los individuos y los dioses.

⁹⁰ Cassirer (1956, p. 31) relata que cuando un ngaii (hombre del sol) muere en una dirección que no le corresponde, digamos el norte, entonces el funeral se organiza para que su cabeza apunte hacia el lugar correcto, el este, para con ello restablecer el vínculo entre el individuo y el sol.

⁹¹ El autor cita este pasaje de las *Meditaciones*: «La vista no nos da a conocer sino imágenes, y el oído sonidos o tonos; así pues, es claro que ese ‘algo’ fuera de las imágenes y de los tonos que pensamos como sensa-

La construcción de lo espacial es un proceso sintético que elabora el ser humano apoyándose de los diversos estímulos que le proveen los datos obtenidos por los sentidos. Al presentarse una concepción intuitiva del espacio, dice el autor, opera un acto racional en una doble acepción razón y cálculo haciendo que la comprensión de la realidad no se atenga a las características físicas sino lógico funcionales. Por ello, el mito, como forma de comprensión del mundo, constituye una primera formación de la espacialidad que vincula expresiones y regiones.

Algo similar ocurre con el lenguaje en donde las expresiones lingüísticas parten de referencias perceptivas del entorno, pero éstas evolucionan para ofrecer distinciones entre las cosas y las expresiones. Cassirer (1923, pp. 156–158; 1944) plantea que este proceso de reproducción interjectiva y que eventualmente ofrece una simbolización de las experiencias, constituye una primera forma de comprensión espacial. Cuando el hablante logra configurar expresiones simbólicas, refiere a que sus expresiones ya no constituyen algo que esté *aquí* junto al yo, sino que evoca y se abre la posibilidad de referir hacia algo que está en *allá* en otro espacio.

Para demostrar esto anterior, el autor elabora una revisión de los principales lenguajes en los que se denota que las construcciones tanto gramaticales como el vocabulario se construyen a partir de una referencia simbólica del lugar que el hablante ocupa cuando se expresa; el idioma es, en cierta medida, una figuración de la proximidad y posición del sujeto frente al objeto: «La mera forma de la intuición espacial implica la referencia necesaria a una existencia objetiva, a algo real “en” el espacio. La contraposición de lo “interno” y lo “externo”, sobre la que descansa la representación del yo empírico, sólo es posible postulando simultáneamente un objeto empírico» (Cassirer 1923, p. 165).

A diferencia de aquella pretendida división sustancial en la que el sujeto y el objeto aparecían como entidades separadas, aquí, esta distinción entre interno–externo aparece como la consecuencia de una actividad del hablante, se trata de una regionalización del ser que actúa para establecer una dirección y señalamiento, ya sea de una cosa o de una expresión. Por ello, es a través del lenguaje que los fenómenos expresivos se estabilizan bajo una

ciones sensibles que vienen de fuera, sino a través de ideas innatas que residen y se originan en nuestra propia facultad de pensar» (Descartes VIII, 360 AT).

referencia y toma de distancia necesaria para señalar *esto* o *aquello*: «Lo que determina el empleo de una forma es la relación espacial que guardan la persona o cosa, de la cual se habla, con respecto al sujeto que habla» (Cassirer 1923, p. 169).

Tanto la representación mitológica como la lingüística desembocan en una construcción simbólica del espacio en donde el sujeto más allá de las posibilidades de orientación cotidianas (andar por las mismas calles, girar en las mismas direcciones, dirigirse hacia los mismos lugares) se vuelve capaz de ofrecer una representación del entorno en el que se encuentra. El de Marburgo explica que la creación tanto de conceptos como de formas espaciales se logra sólo a través de trazar una dirección definida (una función) y manteniendo en ella «todos sus movimientos, aprehendiendo y comparando la multiplicidad de las percepciones desde un punto de vista unitario» (Cassirer 1929, p. 193).

Podría pensarse que esta concepción del entorno que organiza de acuerdo a criterios que no se ajustan a axiomas geométricos no puede considerarse conceptualización espacial, pero a pesar de que los círculos y regiones totémicas todavía dependen de las fluctuaciones emocionales, los criterios de organización del espacio están claramente definidos. Si el ser humano en su etapa expresiva divide en fronteras totémicas los lugares en los que se desarrolla, durante su etapa representativa ofrece divisiones espaciales basadas todavía en criterios cotidianos, en formas geométricas rudimentarias que le permiten actuar y desenvolverse dentro de su medio cotidiano de acción. Pero, es cierto, esta distinción no ofrece una abstracción sino un padecimiento de los lugares; todavía no se ha logrado mirar más allá de donde cotidianamente se desarrolla una actividad.

3.3.3 La construcción temporal del objeto

Con la comprensión de los fenómenos como *cosas* con *atributos* a las cuales se les puede señalar y ubicar espacialmente, Cassirer logra dar un paso decisivo en la construcción de un sistema de conocimientos que se basa en la función. Hasta ahora, era posible profundizar el modo en que la conciencia experimentaba los fenómenos, pues a través de la atribución de las cosas se podía interpretar el camino (*cf.* Luft 2004a), pero al mismo tiempo se presen-

taba un problema: al señalar una cosa se hace bajo una condición limitada de tiempo. Aún cuando el análisis espacial y el lingüístico permitieron que el filósofo postulara una estabilidad del objeto, no había quedado demostrado cómo es que la conciencia experimentaba la misma cosa en dos instantes diferentes. El propio autor expresa el problema aceptando que «toda conexión, toda relación entre cosas se remonta en última instancia a determinaciones del acaecer temporal, a la diferenciación entre antes y después, “ahora” y “no ahora”» (Cassirer 1929, p. 194).

Este problema constituye un punto decisivo en la construcción funcional de los conceptos y, sobre todo, en el problema general con el que se trabaja aquí. La filosofía francesa a través de Bachelard (1999) y Ricoeur (1995, 2002) ha subrayado la importancia de este aspecto explicando que en la «intuición del instante» y la «identidad narrativa» subyace la temporalidad como base y fundamento. La vinculación de los instantes o experiencias sucesivas por las cuales se construye una imagen conjunta de los diversos fenómenos se presenta como resultado y no como punto de partida. Entre un instante y otro, explica Bachelard (1999), no sólo media la capacidad de la memoria para conectar y construir un significado, sino la construcción de una «razón *suficiente* para la unión de los instantes» (p. 87). Toda comprensión de la temporalidad no está en la re-unión de los sucesos, sino en la comprensión de estos en función de un sistema ético o estético por el cual cobran significado el continuo de instantes (*cfr.* Bachelard 1999, pp. 81–101). Para Ricoeur, por su parte, el tiempo no está dado como una división tripartita (pasado, presente y futuro) sino como una unidad presente que permite concebir el antes, el ahora y el después como una relación presente, evocada a través de la narratividad. Para este filósofo, no es posible la construcción de un concepto si no se «identifica bajo la condición de tiempo» (Ricoeur 2002, pp. 55–75) pues éste, más que relación de instantes, es un sistema que permite la «identificación de un objeto cualquiera» (*ídem*, p. 75); se une lo diverso en relación a un concepto.

Cassirer, al respecto, ya se había planteado estos problemas al preguntarse cómo era posible que la síntesis de los instantes fuese posible. La pretendida división temporal es, para el alemán, una división de la experiencia de la conciencia que divide la intuición del objeto en fases temporales. El filósofo escribe: «Comprender el tiempo, por tanto, no significa integrarlo a partir de tres entidades separadas que no por ello dejan de estar unidas en

cuanto a su modo de ser; antes bien significa comprender cómo se sintetizan una unidad de sentido tres intenciones claramente separadas» (Cassirer 1929, p. 200).

Mientras que en el lenguaje la referencia *allá* se entiende por el *aquí* del sujeto en el tiempo no existe un antes y después basada en una posición física del sujeto. Aunque una solución dada para la explicación temporal es la división en antes, ahora y después, para Cassirer el problema está en que al dividir la temporalidad se debe explicar satisfactoriamente su unificación: «En caso de lograrse la separación de “contenido” y “representación”, “existente” y “simbólico”, se afectaría y destruiría el nervio vital de lo temporal mismo» (Cassirer 1929, p. 263). Con esta experiencia de lo que en este instante ocurre, la idea de un yo permite comprender que la división temporal en pasado, presente y futuro sea con respecto al agente y no de las cosas; es decir, el yo es el que divide lo temporal en tres fases diversas y no los objetos lo que se ofrecen temporalmente. Esto, por tanto, condiciona una comprensión *simbólica* de las cosas para desarrollar la posibilidad de que los fenómenos se sucedan.

El filósofo explica que esta división de la temporalidad se comprende a través de un análisis fenomenológico que describe el ahora como proveniente y que avanza hacia un «no-ahora» (Cassirer 1929, p. 204). Parte de este análisis lo había dado en *El pensamiento mítico* en donde explica que la conciencia de la temporalidad se da por un desenvolvimiento de los dioses en *nacer, devenir y vivir*. De este modo, la conciencia mitológica de la temporalidad se conforma con lo inmediatamente aquí. El filósofo explica que el primer impulso de esta conciencia está en la división entre lo sagrado y lo profano que remiten necesariamente a la idea de origen:

Sólo cuando un determinado contenido es colocado en una distancia cronológica, retrotrayéndola hasta las profundidades del pasado, queda no solamente establecido como sagrado, como mítica y religiosamente significativo, sino también justificado como tal. El tiempo es la primera forma originaria de esta justificación espiritual (Cassirer 1925, pp. 141–142).

La forma mitológica parte del génesis de las cosas y, a partir de ella, plantea una derivación de las cosas. Lo pasado *es* la razón del cambio y a través del devenir se construye todo. Por ello, explica el alemán, es comprensible que se considere al mito como intempo-

ral ya que entre el origen y lo actual no existe más que una mutación, todo lo pasado se encuentra presente en su nueva forma y continuará mutando en nuevas formas.

Pero el mito no se constituye por sí solo sino que está en función de otras fuerzas espirituales que le permiten desarrollar una idea de la temporalidad como sucesión. Con el lenguaje, aquella forma espiritual, cobra conciencia de que a cada dios y demonio le corresponde un espacio y una división particular que le permite presentarse en su instante, pues el dios no se manifiesta con los mismos fenómenos sino que se apoya de las diversas fases con las que se expresa; la comprensión de los ciclos en días, lunas, cosechas, lluvias contiene de trasfondo la intuición de la temporalidad como ciclos que se cumplen y que se hacen presentes en ritmos determinados haciendo que la totalidad del tiempo quede «dividida por ciertas barreras semejantes a barreras musicales» (Cassirer 1925, p. 145). Con esta comprensión rítmica de los ciclos es que se funda la idea de un culto dirigido a una entidad particular, surgen los hábitos; una fiesta de adoración, para desarrollarse, debe aguardar y desarrollarse en un ahora de la fiesta evitando el no-ahora de la fiesta para garantizar que el mensaje llegue.

Por ello, constituye, más que un logro, una intuición básica de la naturaleza humana la división temporal en fases que se traducen como vida. En la unidad de las fases se ofrece una imagen de la forma de la vida. A partir de esta comprensión global es que se establece una relación necesaria entre el inicio, el devenir y el fin pero sin constituirlos como una tríada heterogénea sino unificada. La función expresiva no ofrece división entre los fenómenos pues aún no se constituyen como cosas con atributos, por ello, la temporalidad mítica concibe los astros y los fenómenos naturales al tiempo mismo (*cfr.* Cassirer 1925, p. 149).

Con la postulación del devenir mítico aparece la contraparte que rige toda la actividad del hombre. Así como existe un génesis (forma de lo pasado) y un devenir (forma de lo presente), del mismo modo se plantea un destino (forma de lo futuro) que contiene un sentido normativo de trasfondo. Todo el Cosmos está sujeto a una serie de ciclos que se han de cumplir y del cual no es posible sustraerse. Cassirer (1925, pp. 151–152) refiere al mito babilónico de Marduk, dios del sol, que luego de luchar y ganar una cruenta batalla con la serpiente Tiamat, instituyó el orden en los astros y barreras entre los dioses para que nin-

guno se desviara de su camino. Con el relato, plantea que ya en la cultura babilónica la idea de lo inalterable, de lo futuro, existía. El mismo resultado encuentra el autor al repasar relatos egipcios, chinos, hebreos, indogermánicos donde se constata que se plantea una dirección de los fenómenos, un camino que no se puede alterar.

El reto principal al que se enfrenta, por su parte, la construcción lingüística del tiempo está en la traducción de aquella experiencia mitológica en signos que ofrezcan una narración estructurada de los cambios temporales. Todavía el espacio, en su forma lingüística, sigue ligándose a la espacialidad. La conciencia de lo pasado, lo presente y lo que está por venir se comprende en la medida de la distancia y el camino que ha transcurrido, en el que se encuentra o se ha de recorrer para llegar a una cosa. Para lograr una comprensión propia de lo temporal el mito se debe apoyar de relatos para ofrecer la idea del cambio, y el lenguaje tiene que centrar sus esfuerzos en ofrecer una codificación que represente un «atributo energético» (Cassirer 1923, p. 186). A través de la conjugación de los verbos se puede diferenciar entre aquellas acciones que se han desarrollado previas, durante o posteriores al discurso.

Poco a poco, el espacio cede terreno a fórmulas propias y que no encuentran un sentido en alguna referencia métrica; de ese modo, fórmulas como «ayer», «hoy» y «mañana» designan una temporalidad sin ser un atributo de acción, pero que designan una idea de tiempo. Conforme la conciencia madura y se logra desprenderse de la espacialidad y se le otorga sentido temporal a lo que permanece, es frecuente y seriado, se logra un equilibrio y diferenciación entre lo que está aquí del ahora; tal distinción se logra a través de la lenta construcción de códigos con los cuales significar diversas temporalidades culturales.

A pesar de la distancia y diferencia que se logra asignarle a los ciclos temporales frente a las regiones espaciales, no es posible desligarlas una de la otra. Una acción acontece en un tiempo determinado en un lugar determinado y ofrece una comprensión específica de una acción particular. En este punto resulta ilustrativa la investigación sobre el «alfabetismo temporal» de Robert Levine (2006, pp. 223–243) quien explica que el tiempo no sólo es una medición de los ritmos sino una apropiación de los códigos culturales con los que se hace referencia al conjunto de actividades de una comunidad o lugar. La comprensión de los normas de la temporalidad están directamente relacionadas con el lenguaje con el que se

designa el tiempo en las regiones, por lo que el desconocimiento de los aspectos culturales deriva en el desconocimiento de las construcciones temporales que rigen y norman a un grupo. Levine ofrece una variedad de ejemplos que muestran que no siempre basta con comprender que, por ejemplo, las palabras como «hoy», «mañana», «lunes», «marzo» que denotan un carácter temporal tienen significado en relación al contexto en el que se encuentra el sujeto. Si, por ejemplo, en cierto caso, alguien nota que un grupo de personas se reúnen los lunes en la plaza para realizar un cierto acto cívico y alguien que desconoce acerca de ello pregunta: «¿Por qué todos se reúnen aquí?», y le responden «Hoy es lunes», pre-tendiendo con ello referir a una tradición cultural, el que interroga no comprenderá la res-puesta toda vez que no conoce los códigos culturales.

El lenguaje, entonces, no es una actividad pasiva sino activa. Se trata de algo más que la construcción de verbos y fórmulas (hoy, mañana, lunes, el año que viene) con los que se denota el tiempo de la acción, implica una vinculación de las formas lingüísticas con las prácticas culturales en las que se vive. El lenguaje, en su camino y evolución de la función expresiva hacia la representativa, avanza imperceptiblemente de una fase mimética hacia una analógica y de allí hacia una simbólica en donde la representación de la tempora-lidad permite la codificación del tiempo bajo códigos, ya no lingüísticos, sino científicos y en donde las prácticas culturales se dejan de lado para ofrecer una idea del tiempo derivado del número, la seriación y la función matemática. Pero la construcción de esta etapa, al igual que la construcción de la espacialidad geométrica, ya no constituye una tarea que pueda lograrse dentro de la función representativa, sino que tiene que evolucionar hacia una fase significativa en donde el tiempo se construye por mediciones y conceptualizaciones físi-co-matemáticas.

3.3.4 La construcción numérica del objeto

Antes de avanzar hacia la siguiente fase de la función es necesario comprender cómo se contruye la idea de número en esta etapa. Cassirer (1923, pp. 195–196) explica que el pro-blema del número en su fase representativa se constituye de modo posterior a la compren-sión de las formas espaciales y temporales; en el continuo fluir de los conceptos, la cantidad

es un resultado conceptual. Mientras que en la *FE* la concepción numérica se ata directamente a los fenómenos concretos, aquí la separación de lo concreto se vuelve necesaria. La medición es un sistema de relaciones que vinculan el concepto con relaciones. Es, a decir de Ibarra y Mormann (2000, p. 5), un sistema intrincando de relaciones que no conectan de manera primaria con el mundo natural sino con funciones. El problema se desarrolla cuando se quiere fijar que «el número no tiene nada que ver con cualesquiera cosas dadas, sino en la legalidad pura del pensamiento» (Cassirer 1923, p. 196). Si, se pregunta el filósofo, el número pertenece al reino del pensamiento puro, entonces, ¿bajo qué mecanismos es que se hace comprensible en una etapa que todavía se encuentra sujeta a los objetos físicos que se le aparecen al sujeto?

Toda vez que el lenguaje sigue siendo el vehículo de configuración de los signos, entonces, no se puede mantener en un terreno racional aquella fundamentación. Así, pues, los signos numéricos que se desarrollan en el lenguaje

representan el presupuesto indispensable, por una parte, para los productos que la matemática pura determina como “números”, pero, por otra parte, entre los símbolos lingüísticos y los puramente intelectuales existe una tensión inevitable y una oposición que no se puede suprimir del todo (Cassirer 1923, p. 197).

Esta tensión no se puede separar en sus orígenes, según se vio previamente⁹², de los elementos más inmediatos a los que tiene acceso el sujeto. El cuerpo, por tanto, en este punto constituyen el factor primario de cualquier construcción numérica. A través de la diferenciación de objetos que se comparan o apoyan en expresiones mímicas, el número adquiere una consistencia propia. En su fase de expresión mimética⁹³ todas las relaciones constituyen el factor como una copia de las características generales del objeto y el número en esta fase se mantiene en el mismo sistema de desarrollo.

Paul Natorp, según Cassirer (1923, p. 196), consideraba que el número no podía derivarse de alguna otra forma que no fueran las relaciones puras. Para aquél, este concepto no admite una base sino que se ofrece como el fundamento para la comprensión de todas las formas restantes. Sin embargo, el discípulo disiente explicando que, a pesar de que efec-

⁹² Cfr. 3.2.4.

⁹³ Cfr. 5.5.2.3.

tivamente la numeración ofrece la posibilidad de comprensión de todos los fenómenos como objetos estables, «parece seguir preso dentro de la esfera del lenguaje y de la formación lingüística de concepto» (Cassirer 1923, p. 196).

Es decir, sin importar que la cantidad sea una representación puramente ideal, se encuentra indisolublemente unida a una expresión mimética que le acompaña. El ademán del contar con los dedos, con las partes del cuerpo, la reiteración de movimientos o cualquier otra señal que representa frecuencia o hábito plantea la idea de que el número requiere, en sus etapas primarias, asociarse con un elemento físico del mundo, en este caso con el cuerpo. Por ello, el filósofo hará notar que

no basta con referir de algún modo a las partes del cuerpo cada uno de los objetos contrados, sino que éstos deben ser inmediatamente convertidos, por así decirlo, en partes y sensaciones corporales para que pueda tener lugar el acto de “contar”. De ahí que los numerales no designen tanto cualesquiera determinaciones objetivas o relaciones de objetos, sino más bien encierran ciertas directrices del movimiento corpóreo del contar (Cassirer 1923, p. 199).

El alemán advertirá que, a lo largo del tiempo, esta construcción numérica ha sido «menospreciada profundamente» en lugar de reconocer en ella «un contenido espiritual [por] mínimo que tenga que ser» (Cassirer 1923, pp. 200–201). Este valor espiritual, para el filósofo, no está contenido en la representación del ademán, sino en la comprensión de un orden y una serie, pues, explica, del contar con los dedos de la mano derecha, sigue la izquierda, luego los pies en el mismo orden, la nuca, el pecho y finalmente el pecho y los hombros, por lo que en este acto existe ya un «sistema de posiciones» (*Ídem* 1923, pp. 200).

El autor, una vez fijado este principio, se preguntará por la forma en que diversas culturales designan las cantidades a través del uso de expresiones lingüísticas (*cf.* Cassirer 1923, pp. 200–209) haciendo notar que en diversos contextos y culturas, la expresión numérica varía entre comunidades; mientras que algunas denotan como elementos plurales

aquellos que resultan prioritarios para la subsistencia del entorno, en otros casos, esas mismas formas se ofrecen como unidades generales que no se distinguen⁹⁴.

Cassirer logra un resultado central cuando pasa de la comprensión del número a través de los ademanes del cuerpo, hacia la conceptualización cuantitativa de las cosas como pertenecientes a grupos plurales o como elementos individuales. A través del análisis de los plurales y los singulares le permite resituar el problema de la función; lo plural existe en relación a lo individual, pues sólo en este vínculo es que se comprende la idea de grupo:

La pluralidad es considerada como mero cúmulo, como conjunto o masa, es decir como una totalidad sensible y no lógica. Su universalidad es la de una impresión que aún no se ha separado en sus elementos y componentes individuales, y no la de un concepto supraordenado que engloba lo particular como algo separado y distinto (Cassirer 1923, p. 209).

La unidad, por tanto, es concebida como totalidad y esta, a su vez, como totalidad. Lo uno frente a lo múltiple no se entiende como una oposición o mutación en donde el objeto deja de ser una cosa para convertirse en un cúmulo. Aquí, el carácter de permanencia, tanto espacial como temporal se vincula con la idea de que los fenómenos múltiples corresponden a una serie que les asigna de sentido; no podría ser de otro modo; aquello que no permanece idéntico a sí mismo en el tiempo, el espacio y la cantidad deja de ser una cosa para convertirse en otra, por ello, a pesar de que la pluralidad de objetos se acumulen, siguen estando sujetos a una forma general de la serie que posibilita la idea de sentido.

Por tanto, a pesar de que en esta fase de representatividad el número, tiempo y espacio siguen sujetos a experiencias concretas de las cuales cobran significado, no necesariamente el concepto que se construye es la cosa misma sino que, como Fernando Zamora (2012, pp. 270–274) advierte, se ha logrado ofrecer al concepto en función de la cosa; esta ya no es necesaria en su cualidad física sino que se le ha aprehendido simbólicamente.

⁹⁴ Fernando Zamora (2012) reproduce el siguiente pasaje de Benjamin Lee Whorf que ilustra mejor esto anterior dicho: «Todos nosotros proyectamos las relaciones lingüísticas sobre el universo, sin saberlo y de formas muy sutiles, y las vemos entonces allí [...] Nosotros decimos «mira esa ola» de la misma forma que decimos «mira esa casa». Pero sin la proyección del lenguaje nadie vería una sola ola [...]. Algunas lenguas no pueden decir “una ola”; y en este aspecto, se encuentran más cerca de la realidad. En hopi se dice “ocurre oleaje plural”» (p. 36).

3.3.5 La preñez y configuración simbólica de los objetos

Antes de avanzar hacia la última función espiritual en la que se ofrece una comprensión simbólica de las acciones, es necesario explicar que todas las fases ofrecen una comprensión de la realidad simbólica, aunque no necesariamente exista la conciencia plena de ello. A esto se refería Cassirer (1929, p. 7) cuando decía que en la «“imagen” natural del mundo» y en la «“imagen” de la percepción» existen auténticos «factores y motivos formales» de configuración que sirven de base para la «“imagen” científica del mundo». No se trata de una propiedad del mundo natural, sino de la «imagen» que se construye del mundo natural y el de la percepción; es en esa *construcción simbólica de la realidad*⁹⁵ en donde verdaderamente residen aquellos «factores formales» que posibilitan la relación entre las «consecuencias» naturales e intelectuales del mundo.

Esta construcción no constituye una creación espiritual que permea las acciones humanas desde fuera, sino que las propias acciones de percepción y representación son ya actividades simbólicas que ofrecen identidad entre el pensar y el objeto, entre el mundo natural y el teórico. La construcción lógica del mundo que plantean las *PSF* se basa en una dialéctica que se propone vincular lo uno con lo múltiple, lo singular con lo universal, el yo con el mundo bajo la condición de relación o por medio de una coordinación funcional. Este proyecto no se puede contentar con el puro en-sí, el verdadero objetivo no es «el significado del concepto particular, sino el sistema, la comunidad de los conceptos» (Cassirer 1975, p. 192). El concepto de función en Cassirer⁹⁶ ofrece tanto la manera en que los conceptos se construyen, como el modo en que las actividades humanas se pueden vincular: la percepción, la intuición y la simbolización, como el mito, el lenguaje y la ciencia, todo está compenetrado por una actividad funcional que tiende a la construcción de una identidad del pensar con el objeto⁹⁷. Por ello Cassirer (1929, pp. 226–240) encuentra inevitable postular

⁹⁵ No sólo se quiere referir al título de trabajos compilados por Jeffrey Andrew Barash (2008), sino a la teoría de Hertz en que Cassirer (1923, p. 14–15) basa su *PFS*. La «imagen», como se traduce en español, en alemán (*Bild*) representa una riqueza mayor: concepto, esquema, símbolo, imagen, figura, cuadro. También se tiene en mente tanto el trabajo de Giovanini (2012) como los de Ibarra y Mormann (2000, pp. 13–18 y 2006, pp. 22–24).

⁹⁶ *Cfr.* Capítulo 2.

⁹⁷ Es importante traer en este punto aquella anotación de Ibarra y Mormann (2000) que plantea no se trata de una postulación holista desenfundada de las conexiones sino de una diferenciación entre las relaciones que mantienen los fenómenos entre sí: «El reconocimiento de la enorme red conexas de representaciones que constituye el dominio de las ciencias no significa que suscribamos un holismo desenfundado y sin reserva del tipo

la idea de que el acto mismo de percibir opera simbólicamente: percibimos simbólicamente la realidad.

Una de las advertencias que había ofrecido la fenomenología husserliana es que «no hay ni “materia en sí” ni “forma en sí” sino sólo vivencias globales que pueden compararse desde el punto de vista de materia y forma» pues ningún «contenido de la conciencia está en sí meramente “presente” ni tampoco es en sí meramente “representativo”. Por el contrario toda vivencia actual entraña ambos momentos en una unidad indisoluble» (Cassirer 1929, p. 235–236). Con esto, el alemán considera que toda «vivencia sensible» entraña ya un «determinado significado» y que no es posible la inclusión de sentido en un acto posterior al momento de su captación. La percepción misma es ya un acto de «articulación» de «identificación» entre el pensar y el objeto. El sentido se vincula desde el momento mismo de la captación del fenómeno dado aquí y ahora con un todo con sentido, con una ley que determina la forma de la serie.

Parte de los resultados ofrecidos por la *FE* y la función representativa tiene que ver con la evidencia de que no hay significado fuera de la vida y el contexto en que el ser humano está situado. Esta asignación de sentido no inicia con el nacimiento del individuo sino que existe ya en un «mundo cultural», pero la actividad que desarrolla el nuevo miembro de la cultura genera una «estructura y agencia» en el sentido en que Anthony Giddens (2006) ha propuesto; el sujeto aprehende los códigos del entorno y a la vez los construye. No es posible la agencia sin la estructura y viceversa. A eso se refiere Cassirer con la «preñez simbólica»: es una actividad espiritual que integra en un mismo tiempo un sentido simbólico–espiritual con un acto perceptivo. Aprender es un acto cultural.

La tarea de la filosofía crítica (de una filosofía de las formas simbólicas) está en desentrañar esta «agencia» en tanto que «preñez simbólica» para con ello comprender cómo es que se estructura el mundo de la cultura en toda su expresión; es decir, cómo la percepción integra sentido al mundo de la naturaleza y cómo se construye el mundo de la teoría: «Su perspectiva tiene que orientarse a la totalidad de las posibles formas de conocimiento y

“todo está conectado con todo en algún sentido u otro”. Puede que esta idea sea correcta, pero si lo es, no es muy interesante. Al estudio filosófico corresponde la realización de distinciones» (p. 38).

a la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad» (Cassirer 1939, p. 169).

El análisis crítico de esta totalidad de formas ofrece la posibilidad de que surja con nitidez una imagen del yo y de los objetos. En este proceso «captamos el verdadero pulso de la conciencia cuyo secreto consiste justamente en que cada pulsación crea mil conexiones. No existe conexión consciente que sea mero “dato”, por el contrario, toda percepción entraña un cierto “carácter direccional”» que señala más allá de un «aquí y ahora» reguladas por determinadas leyes, por una «función general» que dota de sentido a los miembros de la serie (Cassirer 1929, p. 240).

Fernando Zamora, sobre este punto, introduce la idea de que para Cassirer la construcción de una imagen del objeto depende, primero, de un momento de percepción en el que las cosas se hacen presentes y, acto seguido, se desarrolle una operación espiritual en donde se vincula lo físico con una forma simbólica que le dota de sentido. El autor lo escribe del siguiente modo:

El signo surge como resultado final de un proceso en el que un elemento cualquiera es erigido como representante del conjunto. El signo simbólico tiene la capacidad de preñarse de sentido, y así distanciarse del aquí y el ahora (Zamora 2012, p. 273)⁹⁸.

Esta distinción elaborada por Zamora, aunque efectivamente se acerca al tipo de representación que propone Cassirer, ha dejado fuera un acto central dentro de la *preñez simbólica*; todo acto de aprehensión conceptual se desarrolla como condición de captación del objeto. Esto es, la teoría del conocimiento de Cassirer no parte de la presencia de los objetos para su construcción sino de la configuración simbólica con la cual se captan las cosas. Antonio Gutiérrez (2008) lo explica del siguiente modo:

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

⁹⁸ Fernando Zamora (2012) explica que el término representación en Cassirer es traducido de «*Stellvertretung*, *Vertretung* o *Repräsentation*: representación como sustitución signífica o espacial» (p. 268), lo que implica que no toda representación, al menos en alemán, tiene el mismo sentido.

sólo mediante el hecho pegante 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 (p. 47).

Este punto resulta fundamental puesto que implica, a diferencia de lo que se suele creer⁹⁹, que el simbolismo para Cassirer constituye el acto primario del conocimiento y no alguna forma simbólica particular; Krois (2011) ha hecho ver que dentro del proyecto de investigación, efectivamente el lenguaje comenzó como la forma primaria del conocimiento, pero en el desarrollo del trabajo, y gracias a su encuentro con la biblioteca de Warburg, modificó sus hipótesis iniciales situando al simbolismo (y la preñez simbólica) como acto primero en el desarrollo del conocimiento.

Por tanto, el conocimiento, para Cassirer ya no sólo se desarrolla por medio de categorías o formas intuitivas sino por formas simbólicas que dotan de sentido a los actos de percepción captados en el medio. El filósofo evaluará este punto planteando la siguiente hipótesis: si toda preñez simbólica se desarrolla como un acto originario y como condición del conocimiento, entonces es posible determinar que no necesariamente todo acto de advertencia de un objeto implica un acto de sentido; puede, en su defecto, considerarse como una respuesta del organismo al entorno.

3.3.6 Evaluación de las funciones desde la patología de la conducta

Para el filósofo la *preñez simbólica* no es el resultado de un análisis puramente filosófico sino una constitución orgánica que se puede demostrar. Partiendo de casos médicos en los que las conductas son diagnosticadas como patológicas, al autor le interesa comprender qué aspectos constituyen esta disfuncionalidad en las acciones. A través del análisis de los resultados que ofrece una ciencia como la médica, se propone evaluar si su propuesta de un necesario avance de lo meramente inmediato hacia lo representativo contiene algún funda-

⁹⁹ Fernando Zamora (2012) considera que en Cassirer el lenguaje «es la reflexión misma, en virtud de su capacidad intrínseca de dar una organización analítica y un ritmo al movimiento y al habla, así como de diferenciar las distintas representaciones del mundo» (p. 274). González (2013), en cierto modo, coloca al lenguaje dentro de este contexto pues para él «la fenomenología de la expresión en Cassirer discurre en el horizonte de la preocupación acerca del lenguaje, y a su vez el lenguaje, en nuestro autor, va a poseer una connotación estrictamente lingüística» (p. 146).

mento biológico; es decir, Cassirer quiere constatar si el proceso de avance de la percepción hacia la conceptualización que él postula es natural o se refiere a un aspecto cultural.

El proceso de evaluación de resultados comienza con una historia de la teoría de la afasia. Para Cassirer (1929, pp. 241–252), la percepción y el lenguaje son conductas naturales. Las creaciones humanas parten de la captación de datos del medio y la construcción de espacios y formas de significado; en tal proceso se ha dado paso a la elaboración de herramientas, prácticas y estructuras que no pueden entenderse postulando que el ser humano haya creado la cultura sólo sujetándose a lo inmediato. Con la historia de la patología del lenguaje (afasia) y de la conducta (apraxia), el autor plantea que toda incapacidad por trascender este mundo de la percepción se ha considerado como una «incapacidad de comportamiento y formulación “simbólicos”» (Cassirer 1929, p. 252). La sujeción a lo dado y la incapacidad de simbolización son diagnosticadas como «patológicas» en aquellos casos en los que se ha perdido una escala en el desarrollo evolutivo debido a daños cerebrales principalmente.

La principal característica resaltada por el alemán está en la «actitud global» de los pacientes por mostrar una «cercanía a la vida» que deriva en una incapacidad de visión de conjunto de los fenómenos (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 325ss.). Mientras que en el paso de la *FE* a la representativa mostraba un *libre* tránsito de lo particular a lo general; el filósofo explica que dentro de la lengua alemana la palabra «absehen» ilustra la capacidad perdida por la afasia: se trata de una palabra que vincula a un sentido en donde se hace referencia hacia el acto de apartar la mirada de y al poner las miras en. Esta doble capacidad del *mirar* y al mismo tiempo *apartarse* de lo concreto resultan imposibles en el paciente: «Así pues, el enfermo vive en la impresión momentánea, permaneciendo encerrado en ella» (Cassirer 1929, p. 266).

Irit Katsur (2009, pp. 26–27) ha hecho una aportación fundamental para comprender el sentido de este denso estudio de Cassirer recordando que, durante el debate en Davos con Heidegger, el filósofo de Marburgo subrayó que un análisis sobre la afasia apunta que, al atenerse en lo inmediato sin trascenderlo, constituye una incapacidad más que un logro. A través de la afasia, explica Katsur, se puede comprender que los límites y capacidades del autoconocimiento están en función de una base orgánica que determina las actividades espi-

rituales más altas y complejas. El ser humano ha logrado una capacidad reflexiva y es una nota fundamental a resaltar. La conducta del enfermo, determinada a partir de los casos estudiados por el alemán, no refleja una función general que dote de sentido a lo físicamente dado. En su lugar se presenta un espacio estrecho de acción que no permite la inclusión de aspectos que no existen en el entorno inmediato del paciente.

Hacia el final del estudio, Cassirer caracteriza a la afasia y apraxia como «cercanía vital» remarcando que por «vida se entiende la totalidad de las funciones orgánico–vitales en contraposición a las funciones específicamente espirituales» (Cassirer 1929, p. 325). Para el filósofo, la vida está sujeta a los «círculos funcionales» (Cassirer 1944, pp. 45–49; *cfr.* Stjernfelt 2008) que dotan de capacidades específicas a los miembros de una especie, pero en el ser humano su círculo orgánico se puede trascender simbolizando la vida en lugar de sólo padecerla. En tal actividad se contempla en todo su esplendor el yo que contempla el mundo; en la medida en que la actividad del individuo puede comprenderse como propia, en esa medida el agente se hace responsable de sus acciones. Cuando se ha perdido esta capacidad *reflexiva* de simbolización, las necesidades del ser humano se remiten a lo estrictamente biológico y de interés práctico, perdiendo, de ese modo, acceso al «mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia» (Cassirer 1944, p. 71)¹⁰⁰

Al romperse la posibilidad de la distancia simbólica entre el yo y el mundo, el ser humano retrocede en la escala de su evolución para mantenerse en una actividad estrictamente orgánica toda vez que «desconoce todavía esa distancia; el animal *vive* en su ambiente sin oponerse a él de ese modo y sin representarlo en virtud de ese comportamiento» (Cassirer 1929, p. 325; 1944, pp. 50–70). La representación del mundo, concluye Cassirer, es una conquista que ofrecen las formas simbólicas (mito, lenguaje y ciencia) pues estas formas ofrecen una guía para la percepción y permiten que lo inmediato se impregne de una dirección simbólica. Por ello un estudio de la conducta patológica advierte que

el enfermo de afasia o apraxia [parece como si] hubiese retrocedido un escalón en ese camino que la humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente. Todo lo meramente inmediato le es en cierto modo incomprensible; todo lo que no es tangible,

¹⁰⁰ Para comprender esta actitud idealista conviene revisar Cassirer (1975, pp. 64–91).

todo lo no directamente presente se escapa a su pensamiento y a su voluntad. [A] todo lo concretamente presente y momentáneamente determinado, le falta visión espiritual lejana de lo que no se encuentra a la vista, de lo meramente “posible”. La conducta patológica ha perdido en cierto modo la fuerza del impulso espiritual que lleva constantemente el espíritu más allá del ámbito de lo inmediatamente percibido y apetecido (Cassirer 1929, pp. 326–327).

La falta de una capacidad por distanciarse del mundo implica una pérdida de las facultades propiamente humanas; todo apego a los hechos naturales y su imposibilidad de visualización como fenómenos o cosas, plantea un retroceso en la capacidad lograda por la especie que se caracteriza por su simbolización del mundo.

3.4 La función significativa y la construcción simbólica del mundo

En este punto de la investigación Cassirer había logrado fijar los siguientes puntos:

- a) La división en círculos funcionales de las diversas criaturas posibilitaba la construcción de mundos orgánicos que se ajustaban sólo a sus entornos y no podían trascenderlos.
- b) Cualquier impedimento que presentara un individuo de una especie para desarrollarse de acuerdo a su «círculo funcional» implicaba una anomalía funcional.
- c) El ser humano, por tanto, al estar vinculado a su propio entorno y presentar características propias de su especie, estaba dotado para una construcción simbólica del mundo.
- d) A partir de (c) Cassirer plantea una necesaria revisión de las manifestaciones humanas como propias de la especie, es decir, la construcción del conocimiento es simbólica a menos que exista una atrofia orgánica o psicológica que lo impida.

Con *PSF*, I y II se había partido de aquellos supuestos y no es hasta el tomo III (p. 241–327) en que ampliamente se desarrolla esta teoría biológica del ser humano y sus capacidades. La confirmación que supone este amplio análisis médico de la afasia y la apraxia ofrece la posibilidad de cimentar una nueva hipótesis que para otros filósofos parecía ser la única válida: el ser humano es capaz de otorgar un significado a los objetos. Se trata no sólo de encontrar un vínculo representativo con el mundo natural, sino que ahora implica la

construcción de un nuevo nivel de relación con los objetos, se trata de ofrecer una imagen teórica del mundo:

En el momento en que el hombre deja meramente de estar en el mundo y de vivir con él para pedirse a sí mismo un problema de esa realidad, entabla con el mundo una nueva relación enteramente distinta. Es cierto que el problema de la verdad concierne al principio sólo a algunas partes de la realidad y no a toda ella. Dentro de ese todo empiezan a distinguirse diversos “niveles” de validez; la “realidad” empieza a separarse clara y tajantemente de la “apariencia”. Sin embargo, corresponde a la esencia del problema de la verdad el hecho de que una vez planteado no vuelve a encontrar reposo. *El concepto de la verdad entraña una dialéctica inmanente que lo impulsa ineluctablemente hacia adelante, traspasando siempre cada frontera alcanzada, sin contentarse con poner en cuestión algunos contenidos del “concepto natural del mundo”, sino atacando su substancia misma, su forma global* (Cassirer 1929, p. 332. Énfasis añadido).

Con este planteamiento, en el que se fija un simple estar en el mundo, se establece por consecuencia un movimiento que rompe con esa quietud. Con la consolidación de un pensamiento que ya no contempla de manera expresiva ni puramente representativa las cosas, se plantea un nuevo vínculo entre el ser humano y su entorno. Cassirer nunca pierde de vista que esta nueva dinámica del sujeto no representa una división ontológica; ni el individuo deja de formar parte del mundo, ni el mundo se convierte en una sustancia ajena, por el contrario, por primera vez, con toda claridad, aparece la relación funcional que vincula «yo–mundo» como una plena construcción simbólica.

El principal avance de esta forma de concepción está en la auto–conciencia de la relación. En este punto el ser humano no sólo es consciente de su relación con el entorno, sino que comienza a construir nuevas formas de relación epistemológica creando formas de vincularse que, en lugar de plantear un devenir, plantean una métrica. Ahora es necesario cuestionar lo dado en sus características y condiciones; construir un sistema de evaluación con el cual dotar de sentido a las cosas. Y con esto, la relación con el mundo ya no acepta cualquier tipo de representación, ya no es suficiente la totalidad expresiva, ni la delimitación representativa, ahora es necesario la construcción funcional del significado científico.

Con el concepto se posibilita el mundo de la función de la función; es decir, un entorno en el que la dependencia del sentido se encuentra entre el vínculo entre las relaciones

ideales más que entre el pensamiento y el objeto físico. No es posible establecer la relación entre miembros individuales con alguna forma de la serie si no existe un concepto que vincule lo singular con lo universal. Los logros ofrecidos por una *FE* siguen haciendo posible la representación del objeto y sólo bajo esa dinámica es que se puede ofrecer una interpretación de los hechos singulares. Por más que el mundo de la ciencia ofrece reglas y fórmulas que no encuentran en lo concreto una confirmación uno a uno, no es posible desvincular los fenómenos de las teorías que plantean su explicación. El alemán, al respecto, plantea: «La primera tarea que el concepto científico ha de cumplir parece consistir en establecer una regla de determinación que tiene que confirmarse en lo intuitivo y cumplirse en el ámbito de lo intuitivo» (Cassirer 1929, p. 332).

La totalidad con la que el sujeto siempre se había encontrado tanto en el mundo del mito como en el del lenguaje se sigue manteniendo en el de la significación; si en la *FE* la impresión global aparecía como la vida y en la función representativa (*FR*) se pretendía ofrecer una imagen universal de los fenómenos singulares a través de los nombres, el mundo del significado parte del mismo principio con el concepto. Aunque en la percepción (*FE*) y la intuición (*FR*) los elementos se comparan o correlacionan de algún modo, todavía no se tiene una coordinación funcional como la que se logra con el concepto lógico en donde se resalta el vínculo entre el yo y el objeto; es por medio de este ser conscientes de la relación que comienza el verdadero pensamiento conceptual (*cfr.* Cassirer 1956, p. 190–194; Luft 2004, pp. 233ss.).

El paso decisivo en el que las cosas y sus atributos se mantienen como un mismo elemento a través del tiempo y espacio como permanente, implica una nueva forma de *ver* el mundo que rodea al sujeto. Al hacerse consciente de lo idéntico y que es el mismo sujeto quien advierte la identidad de la cosa, aparece el vínculo funcional o, en términos de Mormann (2005), una «relación de conocimiento» (*knowledge relation*), (p. 209). La nueva relación que se construye encuentra en el pensamiento auto-consciente, no una *creación* de los objetos, sino la advertencia de que yo conozco lo otro¹⁰¹. Sólo, explica Cassirer (1929, p. 331), en este ver «hacia adelante», hacia las cosas, es que podemos regresar hacia el yo.

¹⁰¹ Hay que recordar que Cassirer (1944) explica que el conocimiento siempre se sitúa en algún tipo de objeto pero distingue entre percepción de expresiones (tú) y percepción de cosas (ello): «No existe ninguna percep-

Con estas nuevas relaciones que debe satisfacer la construcción del conocimiento, a la crítica del conocimiento ya no le basta el sistema de configuraciones hasta ahora creadas (*FE* y *FR*), sino que tiene que *crear* nuevas formas de coordinación funcional o, como mejor lo describen Ibarra y Morman (2006), «representaciones científicas» (*Scientific representations*) que permitan otorgar un *significado* particular a relaciones que, hay que aclararlo, no contienen una existencia real sino simbólica» (Cassirer 1929, pp. 370–371). El conjunto de signos y símbolos hasta entonces elaborados ya no pueden *representar* las nuevas experiencias y formas de significado, se trata ahora de expresar los constructos surgidos de funciones tanto lineales como no-lineales.

Es necesario profundizar en esta nueva forma de experimentación del mundo que no se puede describir simplemente como una actitud pasiva de la conciencia, sino como una forma activa y dinámica de la actividad humana por comprender y construir nuevas formas de vinculación epistemológica con el mundo.

3.4.1 La relación, representación y construcción de significados

Desde que en 1910 en *SuF* Cassirer había explicado que la lógica avanzaba junto al desarrollo de la ciencia, planteaba una nueva ruta de investigación sobre el modo en que se construían los conceptos en un nuevo terreno. Si la actividad científica se caracterizó por adoptar un punto de vista funcional en lugar de uno substancial, se volvía evidente el camino: una investigación sobre la lógica científica ofrecería mejores resultados para la comprensión de la lógica del concepto. El alemán, como ya se vio en los apartados anteriores, eventualmente expandiría la tarea de la lógica hacia formas no-científicas pero sin por ello dejar de establecer que la ciencia ocupa el lugar más avanzado y desarrollado en la construcción y desarrollo de vínculos conceptuales con el mundo. La forma «*matemática* y la *ciencia natural matemática* [habrían alcanzado el más] alto nivel de “necesidad” y “univer-

ción que no se refiera a un determinado “objeto” y recaiga sobre él. Ahora bien, esta referencia objetiva necesaria se presenta ante nosotros en una doble dirección que, en términos concisos y esquemáticos, podemos expresar como la dirección del “ello” y la del “tú”. La percepción entraña siempre un desdoblamiento del polo del yo respecto al polo del objeto» (p. 58).

salidad”» (Cassirer 1929, p. 3) debido, principalmente, a la metodología de construcción de conceptos.

Para la física y la matemática (especialmente) el proceso de construcción conceptual no se aleja de la experiencia concreta. La aproximación a los hechos empíricos, aun en sus más altos y desarrollados estratos, sigue siendo un requisito indispensable; pero en lugar de partir de la experiencia, aquellas ciencias parten de un sistema de conocimientos previos que garantiza una (pre)conceptualización de los fenómenos. Se trata de, en lugar de iniciar con el análisis de la experiencia, partir de sistemas de conocimiento que ofrecen un resultado conceptual de lo concreto. Ibarra y Mormann (2006) explican que en la mayoría de los casos «mathematical representations of empirical data cannot be ‘read off’ directly; usually they have to be considered as constructs which have been built by a more or less complicated constructional processes. The long way from data to theory shows that the standard dichotomic is, at best, a very idealized picture» (p. 25). Existe, plantean los autores, un largo camino entre el dato y la teoría (*long way from data to theory*) que explica que no necesariamente el concepto debe iniciar con los hechos empíricos sino que puede retomar parte de este camino teórico¹⁰².

Las representaciones pueden, y deben, ser consideradas como «redes» que posibilitan un sistema de relaciones (función de funciones) en donde la mirada hacia adelante del pensamiento¹⁰³ no es una red «uno-a-uno» (homomórfica) sino una «red funcional» de iteración y combinación representacional de significados (*cf.* Ibarra y Mormann 2006, pp. 24–26). De este modo, la propuesta de una construcción de significados o de una función significativa no puede considerarse como una simple relación con los objetos. Tal relación correspondería en todo caso a una fase previa (*FE*) en la que, como se vio, la totalidad se va particularizando a través de formas lingüísticas (*FR*) hasta que se logra la construcción de un significado.

A partir de este punto anterior, se puede profundizar en aquel aspecto subrayado por Christiane Schmitz–Rigal (2009) quien explica que una de las aportaciones centrales de

¹⁰² Parte de esta tesis es retomada y profundizada por Mormann (2014, pp. 4–9).

¹⁰³ «Su mirada (del pensamiento) está dirigida hacia adelante, hacia la realidad de las cosas y no retrospectivamente sobre sí mismo y su propio funcionamiento» (Cassirer 1929, p. 331).

Cassirer está en haber planteado que la «constitución de significado» (*constitution of meaning*) se basa en un sistema simbólico previo que permite la incorporación de sentido a los objetos:

What Cassirer proposes is not a semiotic, but a Copernican turn, because it implies an *inversion* of the seeming epistemological priorities. His rigorous analysis reveals that it is impossible to justify a ‘symbol’ by referring to the designated, allegedly independent pre-existing ‘entity’ and a bijective relation of ‘cause’ and ‘effect’. But *inversely* it is in fact the elementary *possibility of ‘symbolic reference’* without which we would not be able to refer to ‘some-thing’ as ‘this definite object’ at all (p. 78).

El papel central de la constitución del significado no se encuentra abierto a la pluralidad sino que está sujeto al sistema de referencia del cual toma sentido. Si se recuerda que en *SuF* se explica que la construcción de los conceptos se basaba en el vínculo de los miembros de la serie con la forma de la serie (*cfr.* Cassirer 1910, pp. 25–26), se podrá comprender que el significado no puede adoptarse fuera de forma alguna. El alemán explica que con el acto de conocer se «somete la multiplicidad de la intuición a una *regla* que la determina en relación a su orden» (Cassirer 1929, p. 368. Énfasis añadido). Con esto, el concepto, en tanto que regla, ya no funge como copia de la cosa sino como su representación significativa; es decir, los conceptos ahora son signos de objetos que no operan como copias sino como función de la cosa. El de Marburgo escribe: «Lo singular y discreto existe sólo con respecto a la conexión que tiene con alguna forma de lo universal [...]. De la misma manera, lo universal sólo puede manifestarse en lo particular, acreditándose y confirmándose como orden y regla de lo particular» (Cassirer 1929, p. 383).

El papel de la función significativa, por tanto, está en la combinación de las representaciones que permiten la construcción de significados funcionales. En parte, Hartman (1949) y Hamburg (1949) habían planteado estas ideas al explicar que en Cassirer el significado no se encuentra en el objeto sino en la necesaria vinculación (Hartman) y construcción (Hamburg) de las relaciones entre sujeto–objeto. El conocimiento es plenamente dinámico y no admite una separación de alguno de los elementos que lo constituyen.

3.4.2 Estructura y forma del conocimiento simbólico

A diferencia de las funciones previas en las que tanto el lenguaje y el mito ofrecían un código particular de referencia a lo concreto, la naturaleza de la función significativa ofrece una nueva tarea: la construcción de un nuevo sistema de signos con los cuales referir a la relación de relaciones. Esta tarea parecería contradictoria toda vez que el lenguaje en tanto que forma simbólica ofrecería una mediación al mundo de la Ciencia. Pero ya no se trata de «ninguna configuración singular que quiera “representar”, esto es, bosquejar intuitivamente a los ojos del espíritu, sino más bien trata de establecer algo universal, una determinación formal y estructural que pueda manifestarse, más nunca agotarse en elemento concreto» (Cassirer 1929, p. 390). El lenguaje, que se ofrecía como una apertura hacia la pluralidad de los significados de la experiencia, ahora tiene que estrecharse y cumplir una serie de tareas específicas que se deben respetar a fin de satisfacer las demandas de construcción de significados. Cassirer (1929, p. 394) plantea al menos cuatro tareas que debe cumplir un signo-símbolo para edificarse como el referente de un significado:

- 1) *Postulado de identidad*: Para el mismo contenido ha de elegirse siempre el mismo signo.
- 2) *Totalidad de conceptuaciones*: Con cada concepto nuevo se tiene que referir desde el comienzo a la totalidad de ese pensamiento.
- 3) *Verificación permanente*: Toda verdad que se le pueda atribuir al concepto debe ligarse a una continua y permanente verificación frente a la totalidad de los contenidos del pensamiento.
- 4) *Ordenación a una regla*: Todos los signos tienen que guardar un orden fijo de modo tal que la totalidad de ellos se articule de acuerdo con una regla.

Con estas cuatro condiciones, las posibilidades de una equivocidad en el lenguaje deben reducirse a tal grado de volverse un referente particular de un sentido. El filósofo subraya que la exigencia está en la separación del mundo intuitivo para el logro de las tareas previas; mientras que el lenguaje eventualmente retornaba a la función indicativa (aquí/allá), en la fase de la construcción de signos-conceptuales ya no es posible que sigan siendo «medios de expresión y de representación intuitiva para pasar a ser puros portadores de significado» (Cassirer 1929, p. 396). La designación que antes había ofrecido el lenguaje

para expresar y representar acciones concretas, ahora deben referir a un no—allí sino a una estructura general de una serie que dote de orden al miembro particular.

Este último punto es resaltado por el autor en *Ensayo antropológico*. La ciencia, explica Cassirer, se apoya del lenguaje para algo más que la designación de pensamientos; en lugar de, ahora, referirse a la «mariposa como ave o la ballena como pez» sólo por su semejanza, la ciencia propone una rectificación del sentido para ofrecer un significado específico. Pero la «creación de una terminología sistemática coherente, en modo alguno constituye un rasgo meramente accesorio de la ciencia; representa uno de sus elementos inherentes e indispensables» (Cassirer 1944, p. 307).

Con la creación de una nueva terminología, se alcanza, una «creación artística»¹⁰⁴. Por ello, Hartman (1949) compara la propuesta de Cassirer con el trabajo de Rodin; la filosofía no trata sólo de una elucubración sin rumbo ni objetivos claros, sino que implica un trabajo consciente y sistemático, pero que a la vez integra aspectos creativos y sujetos a normas particulares. La ciencia, por tanto, también *crea* nuevos códigos de referencia, pero en lugar de vincular a objetos físicos, se vincula con un sistema de conceptos ideales que contienen una existencia funcional. Cassirer (1944) por ello tiene en claro que esta forma

representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre y puede ser considerado como el logro máximo y característico de la cultura. Se trata de un producto verdaderamente tardío y refinado, que no puede desarrollarse sino en condiciones especiales (p. 304).

Tales condiciones se refieren a una construcción de sistemas y códigos que posibiliten la creación de una realidad simbólica en la que, a partir de signos que respeten el conjunto de reglas delimitadas previamente, se constituya la identidad entre pensamiento y ser. Este fue el tema central de debate entre Cassirer y los filósofos de Uppsala, tanto ante Hägerstron (1939) como con Marc-Wogau (1975, pp. 187–214) con quienes profundizó

¹⁰⁴ J.M. Krois (2011) plantea que al arte le corresponde una *función significativa* toda vez que su naturaleza es enteramente simbólica y no se ajusta a una designación lingüística. Para mostrarlo se apoya de las conferencias «*Educational Value of Art*» y «*Language and Art I y II*» en donde Cassirer (1975, pp. 145–215) explica que el lenguaje como tal no ofrece una representación estética del mundo sino, principalmente, simbólica. Schmitz Rigal (2011), también incluso, considera que existe una relación estrecha entre ciencia y arte, toda vez que ambas formas se desarrollan como constructoras de imágenes simbólicas y ofrecen una representación funcional del mundo basándose en representaciones, es decir, éstas son funciones de funciones.

que el sistema de las formas simbólicas se refiere a una necesaria dialéctica del pensamiento en donde la simplicidad y la multiplicidad, lo uno y lo diverso, conforman el carácter simbólico. No se trata –explica ante Marc–Wogau Cassirer (1975, pp.192ss.)– de una confusión, sino de la relación funcional a la que remite necesariamente un sistema simbólico. Lo múltiple es aprehendido en el símbolo por la naturaleza de éste y no se busca abstraer de esa diversidad, sino acentuarla, pues el símbolo, como Cassirer (1975) lo entiende, «es una peculiar unidad de sentido y totalidad de sentido que se articula en partes relativamente independientes y claramente distinguibles una de otra» (p. 192).

El fundamento central de esta propuesta de Cassirer descansa en la función. No se puede ofrecer una idea de forma simbólica, ni mucho menos un sistema simbólico de significados si antes el conjunto de los signos que se proponen como materia prima quedan fuera de una teoría general de la función. Lo individual, el signo que remite a la cosa y sus atributos, obtiene significado en función a una ley que dota de sentido. El de Marburgo nunca se cansó de remitir a su obra *SuF* porque consideraba que todo el centro de gravedad giraba en una lógica de la función. Por ello concluirá en el debate que una filosofía crítica ha de orientarse a la «totalidad de las posibles formas de conocimiento y a la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad» (Cassirer 1939, p. 169).

Con el trabajo de S. G. Lofts (2000) se tiene una perspectiva fresca de este punto al acentuar que Cassirer no pretende una integración de los miembros particulares a una forma de la serie ($\varphi + 1$), lo que se plantea es una «unidad orgánica» (*organic unity*) en la que la función $\varphi(x)$ es inmanente en cada particular (x). La propuesta de que lo uno puede referir a la totalidad no implica por ello la fracción de la totalidad, sino de la comprensión de lo universal a partir de los miembros singulares y viceversa. Lofts (pp. 39ss.) explica que las unidades constituyen ya un significado porque la función como la entiende Cassirer no representa una relación ontológica, lo uno no es el todo, por ello es posible que a través del estudio de lo uno se pueda comprender el todo.

La función significativa, por tanto, no constituye sólo una designación científica de los objetos, sino la vinculación de los miembros particulares o signos a un sistema general o ley que posibilita el significado. Tienen razón A. Ibarra y T. Mormann (2000, p. 5) cuan-

do dicen que las representaciones no pueden desarrollarse de manera singular, sino que aparecen en sistemas, por lo que, explican, es necesario una teoría de las formas de estas representaciones. Así, se puede decir que la *Fenomenología del conocimiento* ofrece una teoría de las representaciones haciendo notar que la expresividad, la representación y la significación, sólo se comprenden a la luz de una vinculación dialéctica entre el pensamiento y el ser, en donde el espíritu avanza volviendo compleja la relación de experiencia entre el sujeto y el objeto; paso a paso, el ser humano deja de asombrarse con la totalidad de la experiencia cotidiana para asombrarse con un complejo de redes de significado que le ofrecen nuevas posibilidades construcción simbólica del conocimiento.

3.5 Las aporías hermenéuticas en la teoría de la función de Cassirer

Aunque no corresponde directamente a los objetivos planteados del presente trabajo, conviene revisar los problemas que la función en Cassirer ha llevado. Mario González (2010) resume los diversos problemas (o «aporías hermenéuticas» (p. 219) como él les llama) en los siguientes puntos:

- 1) El *concepto de forma simbólica* no encuentra en los textos de Cassirer y sobre todo en las lecturas hechas por diversos autores un consenso general. El problema reside en las confusiones terminológicas a las que ha llevado la investigación filosófica general que distingue entre signo y símbolo. La pregunta central está, dice Porta, en si cada forma propuesta es un signo particular que remite a un símbolo y en qué medida o bajo qué criterios es que cada «signo» o «símbolo» representa.
- 2) La *arquitectónica o sistema de las formas simbólicas* plantea como problema cómo saber el número de formas que existen y el criterio para establecer el orden, origen y relación interna. Si una forma surge de la otra (lenguaje del mito, ciencia del lenguaje, etc.) hay razones para creer que puede haber una forma general de la cual se derivan las otras o, en caso contrario, habría que profundizar en las bases que establecen que no existe superioridad o derivación de las formas.
- 3) La *metafísica de las formas simbólicas* plantea como problema el vínculo entre símbolo y realidad. El principal problema está en si las formas son una epistemología o una on-

tología; no queda claro si el símbolo remite a un significado, a su constitución o a un ente real.

El conjunto de lecturas recogidas por Mario González (2010) le permiten elaborar una interpretación de cada una de las lecturas generales antes mencionadas concluyendo que la *PSF* no explica cómo pasar de la *razón* a la *cultura* de manera satisfactoria y tampoco permite comprender, desde esa misma perspectiva, como llegar a la universalidad de los postulados. Si cada forma refiere a un fenómeno particular, «¿Qué significa propiamente la elevación de un particular a algo universalmente válido? ¿A cuál validez se hace referencia aquí?... ¿Qué significa propiamente la validez universal si ella debe ser conciliada con una pluralidad fáctica? ¿Puede significar acaso otra cosa que, eventualmente, una cierta legalidad empírica constatada?» (*idem*, p. 236).

Aunque en términos generales coincido con las preguntas y lecturas de Porta, es claro que dentro del conjunto de lecturas planteadas no figura un cuarto grupo que de algún modo resolvería la mayoría de las aporías que se aducen en los tres grupos anteriores: la lectura funcional que se ha planteado aquí, y con la cual se ha desarrollado el presente trabajo. Aquella aporía entre lo universal y lo particular, como se ha visto, no tiene una validez fáctica sino puramente epistémica. Aunque Mario González ha planteado problemas de interpretación cruciales, ha querido ver en los planteamientos de Cassirer una lectura sustancial. Suponer que como neo-kantiano habría que ajustarse a un programa puramente kantiano limita y evidencia que creer que la función no es más que el tema de reflexión de una obra, hace perder de vista que la verdadera «arquitectónica o metafísica de las formas simbólicas» descansa en la coordinación funcional de los fenómenos. El punto de vista *uno a uno* no constituye un postulado, ni una metodología válida para el desarrollo del conocimiento. Esta lectura de González, en cualquier caso, es el marco para una discusión mayor que por ahora no se puede desarrollar. Pero al menos, se ha podido mostrar que una discusión en extenso sobre la función ofrece una base fundamental para la resolución de aparentes problemas planteados a la filosofía de Cassirer.

CAPÍTULO IV:

ESTRUCTURA, ORGANIZACIÓN Y FENÓMENOS DE LA IMAGEN NATURAL, PERCEPTIVA Y TEORÉTICA DEL MUNDO

El problema central que nos ocupaba se constituía de la tensión existente entre la aparición de un yo como advertencia de sí mismo y las características necesarias para que dicha advertencia fuese considerada conciencia. Entre la expresión y el concepto del yo, se planteó, existe un camino cultural que no puede sustraerse. La construcción del concepto de sí mismo requiere una integración de elementos culturales como lo son el mito, el lenguaje y la ciencia como formas de serie que dotan de sentido a un miembro particular. Con el planteamiento y el camino recorrido, se descartó una doble realidad en donde lo interno sea el mundo del yo que se opone a lo externo o cultural; la exploración introspectiva no ofrece una solución al problema del auto-conocimiento porque plantea una visión sustancial en lugar de una funcional del problema¹⁰⁵.

Lo que se propone ahora es el planteamiento antropológico que se deriva de lo hasta aquí expuesto y cómo es que las formas simbólicas en su conjunto ofrecen un concepto del sí mismo. Se verá que el yo se presenta de manera dialéctica toda vez que es necesario recorrer todo el camino desde la advertencia hasta la auto-conciencia para asumir que tal proceso se ha desarrollado. Se concluirá que entre la percepción del yo y su pleno desarrollo teórico no existe una oposición irreconciliable sino los extremos de un mismo proceso que se ofrece en diversos ángulos simbólicos de refracción.

¹⁰⁵ El estudio de Fernando Zamora (2013, cap. 4–8) en ese sentido ofrece una larga y profunda discusión sobre el problema de lo interno y lo externo en donde explica que, en parte, la discusión se funda en la creencia de que por ocurrir dentro del cuerpo o fuera del cuerpo los fenómenos se pueden caracterizar como internos/externos. En todo caso, explica Zamora, el conocimiento es una construcción que implica lo social y el desarrollo orgánico pero sin caer en esta dicotomía.

4.1 El símbolo y los fenómenos base: elementos para el conocimiento del yo

Uno de los principales problemas derivados de la *PSF* se encuentra no tanto en la naturaleza mediadora del símbolo para la construcción del conocimiento, sino en el qué de esa vinculación. Cassirer, a lo largo de su extenso trabajo, demostró que el conocimiento se desarrolla a través de formas particulares que ofrecen una coordinación funcional entre el objeto y el sujeto. Con ello, había quedado aceptado que el ser humano puede conocer la realidad por medio de sus constructos culturales. Pero el problema que aún queda abierto tenía que ver con la forma de esa relación. En los capítulos previos se desarrolló ampliamente que la función es una relación simétrica entre consecuencias naturales e intelectuales, pero no se explicó completamente qué elementos son los que se conjuntan.

Lo anterior no pasó desapercibido por parte de Cassirer quien durante la redacción de *Las ciencias de la cultura* se propuso resolver este punto. Para el autor, la función entre el objeto y el sujeto no se resolvía con la postulación de que existe una relación entre dos elementos cualquiera sino que en todo acto de percepción existe ya el encuentro con un objeto:

No existe ninguna percepción que no se refiera a un determinado “objeto” y recaiga sobre él. Ahora bien, esta referencia objetiva necesaria se presenta ante nosotros en una doble dirección que, en términos concisos y esquemáticos, podemos expresar como la dirección del “ello” y del “tú” (Cassirer 1942, p. 58).

De este modo, el filósofo planteaba que la realidad primaria con la que se encuentra el sujeto es la comprensión de objetos concretos, el yo, el tú y el ello, todos compenetrados el uno en el otro y en cierto modo condicionados. No es posible la comprensión del tú sin primero ser conscientes del yo referente que apunta a un no-yo (o tú); el ello aparece de una diferenciación entre el tú y el no-tú (o ello)¹⁰⁶.

¹⁰⁶ El texto en inglés (Cassirer 1996, p. 52) usa los pronombres «I», «You» e «It» y en la cita referencial (n. 36) aparecen los alemanes «Ich», «Du» y «Es». Con respecto a los pronombres en inglés, en el *Review* sobre *The Logic of the Cultural Sciences: Five Studies*, Bayer (2001) llama la atención sobre la traducción de los pronombres al inglés diciendo que: «Cassirer's use of the second person familiar (*Du*) is intended to emphasize the "I-thou" relationship, the sense in which the other in this development of the self is originally an alter ego, not an impersonal other (*Sie*). Cassirer's discussion here echoes his discussion of the "thou" in the chapter on the "Phenomenon of Expression" (*Ausdrucksphänomen*) in the third volume of the *Philosophy of Symbolic Forms*. The translation of *Du* as "you" rather than "thou" which reflects the "I-thou" relation does not allow the English reader to grasp fully Cassirer's thought at this point» (p. 451). La aclaración importa porque el

Esta aclaración no resulta irrelevante si se toma en cuenta que gran parte de las críticas vertidas hacia Cassirer tenían que ver con su postura metafísica (*cfr.* Verene 2008), la cual era calificada como idealista. Aunque el propio alemán había calificado a su postura como «idealismo crítico» (Cassirer 1975, pp. 64–91), al fijar fenómenos primarios en todo acto de percepción, la orientación crítica ya no podía mantenerse en determinar que el de Marburgo postulaba una construcción mental de la realidad, sino que ofrecía objetos concretos para el desarrollo del conocimiento. Mormann (2014), al respecto, ha hecho notar que la filosofía idealista de Cassirer no postulaba una creación del mundo por medio de la mente, sino una «conexión» entre dos reinos, el de la física y la matemática, en donde la primera ciencia se plantea una comprensión empírica de los fenómenos y la segunda una comprensión ideal (matemática) de los objetos y sus funciones. En todo caso, al haber fijado que existían elementos de base de los cuales ningún acto de conocimiento se podía sustraer, el de Marburgo se planteaba el nuevo reto de explicar cómo es que a través de la función y estos objetos base era posible la construcción de un mundo cultural.

El problema se puede expresar del siguiente modo: si todo el conocimiento se produce como el resultado de una construcción trascendental (*cfr.* Natorp 1986, pp. 77–96), resulta contradictorio la aparición de un conocimiento intuitivo sin mediación. El yo, el tú y el ello no se presentan como el resultado de una dialéctica sino que constituyen el punto de partida de cualquier conocimiento (*cfr.* Krois 2007, pp. 274–280). Para Cassirer (1996, p. 52–56) tal situación replanteaba los fundamentos del conocimiento y de las mismas formas simbólicas, pues se trataba de explicar el medio por el cual el conocimiento estaba basado en la comprensión de estos tres elementos primarios.

El primer paso para la solución de la aporía está en explicar cómo entre el «yo» y el «tú y ello» se ofrece el reflejo de aquella pretendida división entre el sujeto y el objeto; pero, como ya había aclarado el autor en *PSF, III* (Cassirer 1929, pp. 61–75), en lugar de considerarlos como realidades separadas, hay que considerarlos como funciones unidas simbólicamente. El esfuerzo que el alemán desarrolló para explicar esta relación está en que, sólo a través del vínculo entre un yo con un objeto (tú o ello), es que una fundamenta-

«you» que traduce el texto en inglés puede traducir como «tú» o «ustedes» pues en inglés no se hace una diferencia claramente si no es por el contexto de la frase.

ción del conocimiento podría darse (*cfr.* Cassirer 1996, p. 56). Para lograr esto, como primer elemento de análisis el alemán ofrece la función entre sujeto y objeto, la cual se comprueba con la simple advertencia de otras entidades fuera de la propia mente; es decir, para Cassirer (1942, pp. 65–80; 1996, pp. 115–126) la existencia de los animales, plantas y demás seres, no aparecen como el resultado de una creación egocéntrica, sino como la advertencia de una relación. A continuación se retoman dos textos básicos para mostrar este punto:

For the fact of human culture is, after all, an empirical fact that has to be investigated according to empirical methods and principles. And all of us, I think, are empirical realists, whatever metaphysical or epistemological theory we may assume.

The ego, the individual mind, cannot create reality. Man is surrounded by a reality that he did not make, that he has to accept as an ultimate fact. But it is not for him to interpret reality, to make it coherent, understandable, intelligible –and this task is performed in different ways in the various human activities, in religion and art, in science and philosophy. In all of them man proves to be not only the passive recipient of an external world; he is active and creative. But what he creates is not a new substantial thing; it is a representation, an objective description of the empirical world (Cassirer 1975, p. 195).

El hecho de la cultura constituye, precisamente, la más clara expresión y la prueba más irrefutable de esta mutua condicionalidad (relación). La cultura, en efecto, no cae por principio fuera del marco trazado por el punto de vista de la ciencia natural, que versa sobre las cosas y las relaciones que entre ellas existen (Cassirer 1944, p. 72).

De esta manera, se resalta la cultura como un hecho propio del ser humano y aquella se desarrolla sobre la relación entre el yo y el tú (ello). El vínculo es irrenunciable y no admite una ruptura a riesgo de ofrecer un problema insalvable (Cassirer 1929, p. 115–127; *cfr.* González 2013, p. 89–106). La constitución, por ello, de que el yo aparece como un fenómeno base, plantea una inquietud en la investigación del alemán: si, por un lado, el yo no se puede cuestionar y, por el otro, constituye la base de la cultura, es necesario, entonces, trazar una ruta que permita investigar los elementos básicos que constituyen el mundo humano. El yo, el tú y el ello son los fenómenos base desde los cuales Cassirer (1996, pp.

127–190) se plantea configurar una fundamentación de la cultura de sus Formas de ser básicas.

Por ello, el ser humano puede elaborar una crítica cultural ya que existe un soporte de fenómenos base en el que descansa el conocimiento. A cada uno de ellos le planteará una diversidad de expresiones que traducen a un correlato objetivo de investigación; a la vida, el alma, y el espíritu (*mind*). Si, entonces, la filosofía se plantea investigar la forma y estructura humana, tiene que penetrar en cada uno de estos fenómenos; investigar en cada caso, la estructura y funcionalidad de la vida y el propio ser para comprender al yo, pero también, la psiqué y la acción para comprender al tú, así como al espíritu y el trabajo para la comprensión del ello¹⁰⁷.

Por ello, Cassirer (1944) hará explícito el método filosófico con el cual proceder para elaborar esta investigación pues, como recuerda Luft (2004a), no se puede avanzar por una vía puramente reconstructiva; la inclusión de un método fenomenológico que incluyera a la intuición de los fenómenos base soportaba el hecho de que el yo, el tú y el ello aparecieran de modo primario. De otro modo, no hubiese sido posible la conformación de una filosofía de las formas simbólicas sin antes aceptar la existencia de una realidad empírica, o como el propio autor remarca, si el investigador filosófico no se asume como un «empírico realista» (*empirical realistis*), no es posible proceder en la investigación de fenómeno alguno, en todo caso, estaría confinado a su propia mente y sólo en ella tendrían sentido sus postulados (Cassirer 1975, p. 195).

Con todo esto, al revisar nuevamente los cuestionamientos de Swabey (1949) y Stephens (1949) sobre la falta de una fundamentación metafísica en Cassirer se tiene una nueva perspectiva de lectura. A continuación se ofrecen los nuevos elementos logrados. Alrededor del tiempo en que los autores elaboraron sus críticas, como explica Verene (2008), no había salido a la luz el trabajo «On Basis Phenomena» (*Sobre los fenómenos base*) que, aunque para 1940 ya estaba en su mayoría desarrollado, no fue publicado en

¹⁰⁷ Cassirer ofrece una diversidad de expresiones que intentan demostrar el carácter dinámico de los fenómenos básicos. Así, para el yo su correlato es también el propio ser (*self*), para el tú presenta también la acción (*action*) y para el ello el trabajo (*work*). Esto no plantea una diversidad de formas de expresiones múltiples e infinitas, sino que constituye una relación funcional que no se puede representar en un correlato sustancial. El ser humano vive en un mundo dinámico y no se puede reducir este vínculo a una actividad pasiva (*cfr.* Bayer 2001a, pp. 129–152).

vida del autor. Hubiese representado un gran avance en este punto si el propio alemán hubiese respondido a las críticas que los filósofos le plantearon en 1949 en el volumen compilatorio *The philosophy of Ernst Cassirer* que P. A. Schilpp editó. El segundo punto está en el estudio inicial desarrollado en *PSF, III*, en donde el autor se pregunta por el camino metodológico pertinente, si el planteado por Paul Natorp o el desarrollado por Edmund Husserl. El autor concluirá, como plantea Luft (2004a), que es necesario integrar ambas perspectivas metodológicas:

[L]a pregunta por la estructura de la conciencia perceptiva, intuitiva y cognoscente [trata] de aclararla sin entregarnos ni a la metodología de la psicología científico–natural, causal–explicativa ni al método de la “descripción” pura en cuanto tal. Más bien partimos de los problemas del “espíritu objetivo”, de las configuraciones en que consiste y se encuentra, pero no nos detenemos en ellas como mero “factum” sino que a través de un análisis reconstructivo tratamos de remontarnos hasta sus supuestos elementales, hasta sus “condiciones de posibilidad” (Cassirer 1929, p. 75).

En concreto, a través de estos dos puntos previos se tiene: a) la filosofía de Cassirer sí ofrece elementos empíricos de partida, pero que no necesariamente se constituyen como objetos físicos, sino como psicológicos, históricos y culturales¹⁰⁸; y b) los fundamentos metodológicos desarrollados por Cassirer no admitían un análisis sustancial sino hermenéutico fenomenológico, lo cual, al ser estudios no sustancialistas de los fenómenos, se consideraron de facto como no realistas. El error de las críticas está, entonces, en la falta de un análisis de los fundamentos metafísicos ofrecidos en *PSF, IV*, lo cual resulta comprensible por su falta de publicación previa a 1949, lo que hace que el error, en última instancia, no se hubiese podido resolver por parte de los críticos (Stephen y Swabey).

El tercer elemento que se logra, se desea mencionar como un punto aparte porque no abona directamente a la solución del problema de lectura sobre Cassirer y su obra, sino sobre el problema general aquí desarrollado. Con el reconocimiento de los fenómenos base como primarios se está ofreciendo una revisión de los límites en que el individuo se puede desarrollar y, por tanto, los límites propios de la especie humana. Para Cassirer, el auto–reconocimiento no implicaba una limitación a la naturaleza, sino su advertencia, compren-

¹⁰⁸ Sobre la pluralidad y diversidad de la naturaleza del objeto en Cassirer *cfr.* § 5.5.

sión y simbolización. Al plantear tanto las bases (yo–tú–ello) como sus límites (cultura), el alemán ofrecía un bosquejo general de los alcances a los que aspiraba el ser humano. «Conquistar no significa» que pueda salirse del marco de su «naturaleza y sustraer al ser o a la acción de ella», por el contrario, a partir de este auto–conocimiento la libertad del ser humano no se refiere a una ruptura o superación de los «límites orgánicos con que se encuentra. Puede, sí, dentro de ellos e incluso gracias a ellos, ganar una amplitud y una independencia de movimientos que sólo a él le es asequible» (Cassirer 1942, p. 38).

Por ello, la comprensión y reconstrucción de la libertad humana comienza desde el establecimiento del marco natural y orgánico en el que se vuelve el ser humano. La comprensión de una «imagen natural del mundo» (Cassirer 1929, p. 7), por tanto, implica ya una primera aproximación a sí mismo a través de la investigación de las condiciones orgánicas en las que el ser humano se advierte como un ser vivo (yo) que actúa (tú) y trabaja en la construcción de un mundo cultural (ello). Se analizarán, a continuación, cada uno de estos elementos por separado.

4.2 El yo y la imagen natural del mundo

Uno de los principales resultados que ofrecieron los dos primeros volúmenes de la *PSF* fue la comprensión de que el conocimiento no se constituye sólo en su dimensión teórica, sino que para llegar a él es necesario su desarrollo desde los estratos primitivos. Si Natorp (1986, pp. 82–83) había rechazado la idea de que el conocimiento fuese una estructura dada, el alumno retoma este postulado y expande el principio hasta una nueva consecuencia: el conocimiento se constituye en la «experiencia del objeto» (Cassirer 1929, p. 66). De este modo, ya el sujeto y el objeto se correlacionan mutuamente merced a un necesario acto perceptivo o preñez simbólica que vincula a un sistema con un hecho singular.

En tal correlación el primer acto del conocimiento está dirigido hacia una realidad natural. El mundo en el que el ser humano se desarrolla, no es otro que el mundo natural, y a partir del cual comienza la construcción de un sistema. Este necesario comienzo en la estructura natural existente (antes que en la estructura teórica construida) plantea como

primer reto la distinción en estratos; la división en círculos funcionales permite la comprensión de las tareas y posibilidades de cada especie. A cada ser vivo le corresponde un estrato concreto que ofrece, de ese modo, una clasificación biológica.

La vida, explica Cassirer (1944, pp. 46–47), es perfecta en todos sus niveles puesto que plantea una plena coordinación del organismo con el entorno; apoyado de un doble sistema efector y receptor se alcanza un equilibrio entre la especie y su contexto. En el caso del ser humano es clara la inclusión de un sistema simbólico que es propia de la especie: como animal simbólico, el hombre está constituido por un sistema receptor, efector y simbólico que conlleva a una ampliación cualitativa del método de adaptación (*cfr.* Krois 2004; Stjernfelt 2008).

Con este descubrimiento, para el filósofo era claro que la metodología de la investigación también tendría que modificarse¹⁰⁹. Si el ser humano es un ser orgánico, entonces debía postularse una comprensión desde la estructura corporal de quien desarrolla el conocimiento (*cfr.* Cassirer 1929, p. 241–327; Krois 2004) para con ello comprender el «círculo funcional» en el que se desarrollaba el animal simbólico (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 45–49). El desarrollo de tal tarea se desarrolla de la forma siguiente: si, como retoma de Uexküll, en cada uno de los mundos sólo existen cosas de cada especie, el análisis del mundo humano debía entregar datos propios de su entorno funcional. El mundo natural, por ello, constituye el primer gran objeto de investigación.

Este interés se puede constatar a lo largo de *SuF* donde el filósofo se plantea por primera vez la investigación de, entre otras cosas, la estructura lógica que siguen la química, la física y la matemática para la construcción de los conceptos y con ello Cassirer plantea algo más que una revisión de la estructura funcional de los conceptos, ofrece una perspectiva de la construcción lógica del mundo natural¹¹⁰. Algunos críticos han llamado la

¹⁰⁹ En el volumen cuatro de *El problema del conocimiento* Cassirer (1948, pp. 147–262) desarrolla paso a paso la evolución del conocimiento biológico explicando que, para constituirse como ciencia de la vida, la biología tuvo que, primero, definir su objeto de estudio y, luego, establecer un método de investigación apropiado para el desarrollo de sus tareas.

¹¹⁰ Es claro que existe una relación entre Carnap y Cassirer, pero a diferencia del de Viena, el de Marburgo no se atuvo a un conocimiento puramente científico, sino que se abrió hacia una tríada funcional en donde la ciencia sólo es la forma más alta de conocimiento. Para profundizar en este punto (*cfr.* Cassirer 1944; Mormann 2010; Ikonen 2011).

atención sobre estos logros al explicar que el método usado en el análisis de los fenómenos naturales permitió que el alemán comprendiera que los datos empíricos obtenidos perceptivamente, al coordinarse con un sistema de conocimientos, permitían el desarrollo de un concepto: «Functional concepts help establish order in the ever-changing stream of sensations. They do this not by collecting common properties of ready-made objects but by establishing idealizing relation laws between the limiting concepts that arise from the data of sensations» (Mormann 2014, p. 14).

Lo importante de este resultado es que para el filósofo no sólo son auténticos factores de conocimiento aquellos que residen en la «imagen *teórica* del mundo», sino en aquellos que residen ya en la «imagen *natural* del mundo» (Cassirer 1929, p. 7–8. Énfasis añadido). Con esto se puede comprender que para Cassirer la propia estructura natural podía ofrecer resultados toda vez que se pueda establecer una correcta coordinación funcional entre los fenómenos como datos del medio y una ley. Aunque el conocimiento constituía una estructura trascendental toda vez que se derivaba de una construcción, los datos con los que se desarrollaban los conceptos eran captados del medio. Por ello, el mundo, o dicho en otros términos, el círculo funcional en el que opera el ser humano implica una coordinación funcional entre los límites naturales y un sistema teórico que dota de sentido al organismo.

Para esto anterior, Cassirer se apoyará de Uexküll para establecer que, mientras que los animales se rigen bajo un sistema efectivo y respondiente, en el ser humano la estructura simbólica se adhiere como un tercer sistema que le permite ya no ajustarse a lo inmediatamente dado (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 36–42; 1945, p. 50–70; 1996, pp. 42–46). Este punto ha sido cuestionado por Fernando Zamora (2013) quien considera que un apego al mundo no necesariamente implica un retroceso en las capacidades humanas. Zamora propone que en lugar de plantear un nuevo mundo donde la teoría representa una superación del mundo natural, se debe ofrecer un reconceptualización de la imagen como una condición necesaria para el desarrollo del conocimiento.

Convencido de que el estudio de la estructura biológica del ser humano representaba un punto necesario de partida, Cassirer ofrecerá al menos tres resultados centrales sobre este aspecto: 1) El hombre es un animal simbólico, 2) toda incapacidad orgánica de simbo-

lización representa una patología o anormalidad en el desarrollo humano y 3) la capacidad de simbolización se encuentra en la estructura corporal entera y no en algún órgano particular. Se analiza cada aspecto por separado.

4.2.1 El símbolo: una comprensión del sistema natural del yo

La vida como fenómeno expresivo no se ofrece de un modo rígido sino sistemático (*cfr.* Ikonen 2011). Pero la comprensión del mundo natural como sistema es el resultado de una consecuencia intelectual necesaria entre la naturaleza y el pensamiento. Es decir, con el esquema de Hertz (*cfr.* Ibarra y Mormann 2000, p. 14–18; Giovannini 2002), asumido por Cassirer (1923, pp. 14–15; 1925, p. 70–71), la relación entre los aspectos naturales y los intelectuales se encuentran vinculados por medios simbólicos, por tanto, la naturaleza no se comprende ni de un modo pasivo ni de un modo sustancial, ahora, con este nuevo esquema descrito por Hertz, Cassirer (1923) considera que se alcanza una consecuencia metodológica fundamental, pues si

la definición, la determinación del objeto de conocimiento, sólo puede realizarse por medio de una estructura conceptual lógica peculiar, entonces, no es posible rechazar la consecuencia de que la diversidad de tales medios debe corresponder también una diversidad de estructura del objeto, un diverso sentido de las conexiones “objetivas” (p. 16).

Para el filósofo, la determinación de un hecho físico no mantiene una correspondencia directa con un hecho químico o uno biológico, sino que todos ellos, aunque vinculados, responden a un planteamiento del problema particular. Si, por tanto, la investigación filosófica quiere comprender la unidad funcional de todos estos problemas en su dimensión concreta, se debe cuestionar si los símbolos intelectuales con los que las ciencias particulares investigan la realidad

pueden pensarse como un simple agregado o pueden concebirse como diversas manifestaciones de una y la misma función espiritual fundamental. [El reto está en comprender] la regla que rija la multiplicidad concreta y la diversidad de las funciones cognoscitivas y que, sin interferirlas ni destruirlas, las comprenda en un operar unitario y en una acción espiritual contenida en sí misma» (Cassirer 1923, pp. 16–17).

Para comprender la estructura natural del ser humano, por tanto, no se puede avanzar por un planteamiento puramente sustancial o natural, sino que la necesaria vinculación con símbolos intelectuales o categorías funcionales que permitan el estudio y comprensión de la realidad orgánica en atención a un sistema, es una condición indispensable para el estudio filosófico del hombre. El cuestionamiento de Cassirer sobre si el vínculo entre consecuencias intelectuales y naturales es un elemento constitutivo del sujeto, del objeto o de ambos, es central tanto para la fundamentación filosófica de la disciplina Antropológica como para la comprensión filosófica de la naturaleza del ser humano.

Cassirer (1929, pp. 241–327; 1944, pp. 45–49; 1996, pp. 37–56) planteará que la estructura corporal con la que se puede definir a la especie humana está en estrecha relación con la capacidad de simbolización. J. M. Krois remarcó ampliamente este aspecto explicando que el simbolismo «involves the entire body–soul complex. Symbolism is not the key to rational understanding, and so localizable in the language centers of the brain, it is essential even to qualitative awareness—to feeling itself. *The entire brain and the body together was the seat of symbolic consciousness as Cassirer understood it*» (Krois 2011, p. 18).

En el desarrollo particular de una teoría biológica de la naturaleza humana, Cassirer parte de que todo organismo vive en un entorno que le capacita y dota de habilidades para su desarrollo. Cada forma de vida es una forma funcional, una relación entre organismo y contexto. Por ello, un organismo «no es un conglomerado de diversas partes, sino un sistema de funciones que se condicionan mutuamente». El análisis de esta relación revela un cierto «plan de construcción de cualquier animal» (Cassirer 1942, p. 36). A través del análisis de este plan se constata que la vida es igual en todos los organismos, entre los más pequeños y los más desarrollados existe el mismo sistema efector y receptor que constatan que cualquier intento de diferenciación del ser humano con respecto a las especies a través de una cualidad física no hace más que retornar al punto de partida; a cada especie se le ha dotado con un programa de desarrollo orgánico que le ofrece las herramientas necesarias para la supervivencia y la acentuación de algún aspecto no representa una diferencia sustancial entre especies. Por el contrario, cuando el acento se encamina en comprender la función que cada animal cumple, se plantea un avance formal en el ser humano: «El cambio

decisivo no radica, ni mucho menos, en la manifestación de nuevos signos y cualidades, sino en el cambio de función característico que todas las determinaciones experimentan al pasar del mundo animal al mundo humano» (Cassirer 1942, p. 37).

En este sentido resulta interesante el trabajo de Jean Brun (1975) quien plantea que gran parte del mundo cultural que conocemos se debe a la «anatomía de la mano» del ser humano. A través de un análisis de las características biológicas se puede comprender un sistema complejo de relaciones culturales. Gracias a la mano el mundo de la cultura se ha desarrollado como lo conocemos toda vez que nos ha dotado de una capacidad de creación de instrumentos de apoyo. Tanto la gestualidad, simbolización y construcción de vínculos culturales, pueden encontrar en esta parte del cuerpo una referencia objetiva. Podría, por tanto, pensarse que el mundo de la cultura debería reducirse a una característica orgánica diferencial entre las especies, pero el mismo Brun rechaza tal tesis haciendo notar que aun en aquellos casos en que los individuos han perdido sus brazos enteros, se puede registrar una actitud creativa y adaptativa a las demandas del medio. En todo caso, la tesis de este autor no es diferente a la de Cassirer: el sistema orgánico no constituye la principal diferencia natural entre las especies, sí, por el contrario, su capacidad de vinculación con el entorno.

Se pueden analizar diversos trabajos que resultan fundamentales para la comprensión entre la íntima relación entre el mundo natural y el símbolo. Dos de ellos, los más importantes y que fueron redactados por el propio filósofo alemán, a decir de J. M. Krois, aunque se ofrecen como dos estudios independientes, constituyen una amplia reflexión sintética de las consecuencias intelectuales a las que el propio Cassirer llegó luego de finalizar su obra magna. Para Krois tanto «*“Geist” and “Life”*» como «*The problem of the symbol as the Fundamental Problem of Philosophical Anthropology*», ambos desarrollados durante 1928 y publicados hasta 1996, constituyen una reflexión sistemática sobre el problema de la naturaleza humana y su relación con el problema de la construcción simbólica del mundo. Según el académico, el alemán habría ofrecido ambos trabajos como parte de una sección final de la *PSF*, pero evitando un volumen más extenso de lo ofrecido, el de Marburgo evitó esta discusión al final de *La fenomenología del conocimiento*. Se ofrece a continuación, y siguiendo a Krois (2008, pp. 274–280), una descripción de los principales

resultados logrados por Cassirer en ambas obras resaltando la relación entre el símbolo y el mundo de la imagen natural:

- a) El ser humano, en tanto ser vivo, se manifiesta de acuerdo a su morfología (forma orgánica).
- b) El acto de comprensión que implica autoreconocerse con una estructura orgánica particular plantea un necesario acto espiritual (cognoscitivo).
- c) El ser humano no se comprende a sí mismo como un ser orgánico por ser pensante, se comprende como un organismo espiritual o, en términos de Krois (2008), «embodied cognition» (p. 273).
- d) Esta unión entre lo físico y lo espiritual, entre el cuerpo y el intelecto, representa una verdadera función simbólica (Cassirer 1929, p. 124)
- e) Si es posible plantear un problema dentro de las relaciones entre los elementos naturales y su concepción teórica, en este caso, es porque ambos mundos constituyen dos expresiones del mismo punto de partida: la experiencia del mundo físico.
- f) Toda incapacidad por comprender al mundo natural como un mundo teórico corresponde a una «patología de la conciencia simbólica» (Cassirer 1929, pp. 241–327)¹¹¹.

El vasto programa trazado por J. M. Krois (2008) plantea un análisis pormenorizado que muestra que toda la estructura espiritual o simbólica de la que es capaz el individuo descansa en la estructura orgánica del ser humano. Los puntos anteriores, ofrecidos a manera de resumen, permiten comprender que todo acto de reflexión antropológica, se pueden desarrollar como parte de una capacidad propia del individuo humano. Si, como Cassirer (1944) había subrayado siguiendo a Uexküll, en cada mundo encontramos sólo acciones propias de la especie de ese mundo, entonces, es viable pensar que la estructura anatómica del ser humano está construida para una construcción simbólica del mundo. El sistema orgánico con el que el ser humano opera, más apegarse al mundo natural y depender de él, se modifica para la satisfacción de las diversas necesidades, por ello, el mundo no sólo puede operar como un mundo dado y rígido, sino como un sistema funcional en donde los elementos físicos se perciben y entran en una estrecha relación simbólica con el mundo de la

¹¹¹ Este punto se analizará detalladamente en la siguiente sección.

teoría que dota de sentido a cada evento particular que le acontece al ser humano. Por ello, explica Krois, el ser humano no puede comprenderse fuera de su campo corporal, pero tampoco puede reducirse a él; en todo caso, habría que definirlo como una cognición corporizada (*embodied cognition*) que vive en el mundo.

4.2.2 La patología simbólica como incapacidad de representación del yo

En el trabajo *Hacia una patología de la conciencia simbólica* se planteaba un necesario análisis de los fenómenos orgánicos que debían esperarse del ser humano. A través de la investigación de las condiciones en las cuales un médico diagnosticaba a un paciente como afectado patológicamente de sus conductas simbólicas, Cassirer (1929, p. 252) se pregunta si tal condición de deficiencia simbólica puede ser catalogada como característica humana toda vez que se considera «anormal» el apego a la realidad.

La comprensión de que el mundo es global o natural acarrea una construcción simbólica. La principal característica está en la necesaria vinculación entre consecuencias naturales e intelectuales. Por ello, el desprendimiento o ruptura de esta relación conlleva a una aproximación hacia los hechos puramente naturales perdiéndose el vínculo con las consecuencias intelectuales. Cassirer (1929, pp. 325–327), para ejemplificar el problema, describe que el comportamiento animal, cuando se ve interrumpido en su proceso, requiere una reconstrucción de todos los momentos que componen una acción común, tantas veces como la acción cotidiana se vea interrumpida en el proceso. Por ello, explica el autor, «la avispa amófila, (no) arrastra directamente la presa a su cueva sino que la deposita primero enfrente a fin de revisar previamente la cueva, repitiendo la revisión treinta o cuarenta veces en cuanto esa serie de actos se ve interrumpida por alguna influencia del exterior» (Cassirer 1929, p. 326).

Si el animal no se puede desprender de su entorno inmediato, por más complejo que pueda parecer el desarrollo de su conducta, se debe básicamente a que éste vive apegado a su entorno. Entre la acción y la respuesta que ofrece no existe aquel tercer factor simbólico que, paradigmáticamente, plantea una distancia del yo frente al mundo para auto–

concebirse como «yo». El mundo natural, por ello, no representa un aspecto contrario de la conciencia; es el objetivo de su actividad. A través de la comprensión de que el ser humano es cuerpo, se plantea un primer impulso para auto-comprenderse bajo una función particular, bajo una *forma* específica (*cfr.* Krois 2007b).

Las enfermedades de afasia y apraxia contienen como característica una «actitud global» que conlleva a una cercanía a la vida que «paga como precio de esta cercanía con la falta de toda libertad de tener una visión de conjunto» (Cassirer 1929, p. 265). Katsur (2008) coloca los resultados de esta investigación en un contexto intelectual fundamental; a partir del debate en Davos, el de Marburgo fundamentará ante Heidegger que una actitud simbólica contiene características conductuales que no se pueden apreciar en los enfermos de la afasia, pues, en la designación de objetos como las «cucharas» el paciente incapaz de nombrar esta herramienta se enfoca a su uso. Con este aspecto, explica Katsur, Cassirer ponía en el centro de debate que una actitud trascendental no podía desligarse de sus constitutivos inmanentes, todo acto espiritual tiene su correlato material en donde encuentra una base de desarrollo. También, y dentro del marco de las conferencias impartidas en Davos, en 1930, el de Marburgo presentó un estudio sobre la antropología en la filosofía de Scheler a quien cuestionaba de plantear que entre el espíritu y la vida se pretendiera encontrar un antagonismo, cuando se trata de los extremos de un mismo proceso.

Por ello el filósofo se adentró en la revisión de casos médicos que le permitieran comprender la capacidad simbólica; para confirmar la «ley general de construcción del mundo de la percepción» (Cassirer 1929, p. 260). No se trata de mostrar una capacidad general a través de una incapacidad particular, sino ofrecer una visión de cómo el conjunto de actividades espirituales superiores descansan en actividades orgánicas corporales. Pero, ni el cerebro, ni la mano o alguna parte del cuerpo de modo aislado y singular, constituyen el desarrollo de las funciones superiores, toda la estructura anatómica, operando como verdaderos órganos, ofrece en su conjunto el desarrollo de las acciones simbólicas.

La conclusión de Cassirer luego de más de cien páginas de revisión de diversos casos médicos se vuelve clara: una incapacidad de simbolización del mundo representa una incapacidad de representación del yo. Puesto que el individuo sigue apegado patológicamente a su entorno inmediato, no existe un grado de diferenciación entre los diversos fe-

nómenos que rodean al individuo, éste se concibe como mundo en lugar de concebirse como un yo–en–el–mundo:

Todo conocimiento del mundo y todo actuar espiritual *stricto sensu* sobre el mundo requieren que el yo se retire del mundo, esto es, que logre una cierta “distancia” de él en la contemplación y en la acción. El comportamiento animal desconoce todavía esa distancia; el animal vive en su ambiente sin oponerse a él de ese modo y sin “representárselo” en virtud de esa contraposición (Cassirer 1929, p. 325).

La conducta patológica, por ello, explica mejor las conductas de pérdida de distinción del yo y del mundo que las conductas sanas. Si el investigador quiere explicar la incapacidad de representación simbólica del sí mismo como una actitud natural o como constitutivo de la naturaleza humana, estará reduciendo a los estratos animales al hombre, pues la patología del lenguaje y de la conducta reflejan la pérdida de un camino evolutivo que el humano como especie tuvo que conquistar gradualmente a lo largo de la historia.

4.2.3 Construcción simbólico–corporal del yo

El tercer resultado logrado por el filósofo alemán en este punto se vuelve evidente: el ser humano es un animal simbólico (Cassirer 1944, p. 49). Pero este postulado se ofrece como algo más que una conclusión, se ofrece, por paradójico que resulte, como un punto de partida¹¹². Si el hombre construye conocimiento, se debe a su capacidad simbólica. La propia

¹¹² Hay que recordar que esta conclusión Cassirer la ofrece hasta *Ensayo antropológico*, al menos con toda claridad. Se podría pensar, por ello, como el resultado de un largo proceso de investigación de toda una vida. Algunos autores ofrecen ciertos elementos para comprender que haya tardado tanto para postular esta tesis. El primero de ellos es J. M. Krois (2005) quien explica que la antropología cultural, en el tiempo de Cassirer, se diferenciaba de la filosofía del hombre; la razón principal eran los métodos de investigación que una y otra exigían para su desarrollo. La antropología requería de un, entre otros, estudio etnográfico que en muchas de las ocasiones los filósofos no estaban dispuestos a desarrollar. Cassirer, para el desarrollo de *PSF, III* asistió y estudio directamente varios casos de afasia y apraxia al lado de los médicos investigadores Gelb y Goldstein. Con esto, Krois remarcaba que la actitud filosófica general se orientaba a una reflexión más que a una comprobación empírica de los hechos, lo que puede explicar en parte por qué Cassirer tardó tanto para concluir lo que concuyó en *Ensayo antropológico*. Un segundo aspecto que puede servir es la explicación de Emily Grosholz (2011, p. 7) quien explica que la actitud de la academia alemana es, por lo regular, el respeto y seguimiento dócil de las opiniones de los jóvenes de su *Doktorvater*, lo que en parte podría explicar el porqué Cassirer comenzó sus investigaciones con un estudio sobre la Lógica de los conceptos funcionales. No propongo, sin embargo, estos puntos como concluyentes sino como posibles aproximaciones al hecho de que una redefinición del hombre en términos del símbolo tuvo que esperar muchos años para fundamentar lo que desde el inicio de las investigaciones en 1910 se comenzaba a dibujar: el conocimiento humano se basa en estructuras simbólico–funcionales. Una demostración más amplia de este punto quedará para otro momento.

estructura del intelecto coloca una necesaria distinción entre posibilidades y realidades. El hombre, a pesar de constituirse como un animal se encuentra vinculado con un carácter ideal. El pensamiento propio del ser humano le encamina hacia la diferenciación entre lo que puede ser y lo que es, entre la distinción entre lo físico y el sentido (*cfr.* Cassirer 1945, p. 90–91).

Si, por tanto, la propia estructura del pensamiento encamina al conocimiento hacia una distinción entre lo físico y su sentido, la advertencia de que el ser humano es un ser corporal, plantea, a un mismo tiempo, la advertencia de un organismo físico que contiene un mundo cultural para su posible desarrollo. Con esta dualidad, el individuo se encuentra vinculado a una pluralidad de formas diversas con las cuales se plantea un camino abierto. Ya no basta con el simple desarrollo biológico para el logro de sus capacidades pero tampoco con un fortalecimiento de las actividades espirituales, se requiere una integración de ambos polos vistos como dos caras de un mismo proceso (*cfr.* Cassirer 1930; 1996, pp. 3–33).

Con este camino, ya no es posible una comprensión de lo estrictamente corporal sino que se abre, de este modo, un nuevo camino: ahora, el hombre se define como un ser que integra, a la vez, una parte del mundo físico y otra del mundo del sentido y para ello es necesario el despliegue de una comprensión simbólica de la naturaleza humana. Por ello, la filosofía del conocimiento, en lugar de atenerse en la comprensión de los procesos que intervienen en la construcción de los conceptos, se debe abrir a la pluralidad de formas, encontrar un nuevo sentido de referencia que permita la unidad funcional de los caminos por los que es necesario el desarrollo humano. La nueva tarea para la filosofía del hombre está en comprender al ser humano como un signo de cosa en la que se vincula al objeto en sí, se requiere visualizarle como un signo ordinal en donde el carácter de sentido está en función del contexto en el que el individuo se desarrolla. Dicho en otros términos, sólo en la integración de un miembro a una forma de la serie es que la construcción de sentido se logra.

Uno de los últimos trabajos de J. M. Krois consistió en reflexionar este carácter orgánico del ser humano. El crítico alemán estaba interesado en desentrañar por qué en el cuerpo humano operan fenómenos cognitivos si lo único que se puede apreciar anatómicamente son procesos biológicos, químicos y físicos. El autor apostará por una revisión del

problema en términos funcionales: Cassirer, explica, ofrece una alternativa al problema del análisis de la experiencia como fenómeno en el que aparecen y se desarrollan los elementos principales de un sistema. Apoyándose de *PSF, IV*, Krois (2007b, pp. 275–276) explicará que todo vínculo con el mundo parte de una advertencia primaria de un yo–tú–ello (I–you–it) que demuestra que las relaciones primarias siempre aparecen en términos singulares. Krois, luego de un análisis de estos aspectos, propondrá como punto de partida el estudio del cuerpo–sujeto (*body–subject*), es decir, se asume que el cuerpo es el referente objetivo de la construcción del conocimiento.

Si, por tanto, dentro del *cuerpo* ocurren todos los procesos cognoscitivos, entonces hay que considerar que el sujeto del conocimiento encuentra en la estructura orgánica la materialización de un elemento ideal: el Yo. Para desarrollar la idea, Krois expondrá la filosofía biológica de Cassirer explicando que todo organismo se encuentra diseñado de acuerdo a un plan de construcción que dota al individuo de una serie de habilidades para solventar las tareas del entorno en el que se encuentra. El ser humano, según su morfología o forma humana, se encuentra diseñado para la construcción de símbolos. Del mismo modo que se ha hecho aquí, los principales argumentos de Krois (2007b, pp. 280–283) se sustentan en un análisis de la patología de la conciencia simbólica y en los trabajos que Cassirer desarrolló sobre Uexküll. La conclusión del crítico es que si bien las ciencias neurológicas actuales se han orientado hacia la comprensión interdisciplinaria de las emociones y su corporización, esta metodología de investigación, así como el planteamiento de hipótesis que integraban al cuerpo y al conocimiento como elementos unidos, fueron ofrecidas y desarrolladas por Cassirer como trabajos pioneros.

El cuerpo, por tanto, refleja algo más que su estructura orgánica, se ofrece como un signo ordinal (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 384–416) que encamina a la comprensión de sentido de la serie en la que se desarrolla el ser humano. Pero antes de comprender cómo el vínculo formal que se completa entre la función y el signo, es necesario estudiar el mundo de la percepción que media entre ambos.

4.3 El yo y la imagen del mundo de la percepción

El mundo de la percepción, el cual media entre el mundo natural y el teórico (*cf.* Cassirer 1929, p. 7; 1996, p. 5–6), ofrece una variedad de formas que no pueden entenderse en una concepción estrictamente natural o empírica. Del planteamiento de que las impresiones ofrecen una construcción conceptual que se caracteriza por su inmaterialidad no se deriva la construcción de una imagen teórica del mundo. Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2000 y 2006) han hecho ver que la construcción del conocimiento se basa en las representaciones que se elaboran de los fenómenos, y tales construcciones no se reducen ni a una postulación empírica del objeto ni a su visión ideal; los objetos por sí mismos no constituyen sistemas, éstos son constructos humanos para la comprensión de los fenómenos singulares.

Para el de Marburgo la idea de postular una imagen natural del mundo acarrea consigo la aceptación de una construcción funcional: todo fenómeno que se advierte se aprehende bajo un sistema previamente dado (Cassirer 1929, pp. 226–240). Para mostrar esto, el alemán ofrece un estudio sobre la construcción del conocimiento en el pensamiento mitológico el cual, aun en sus capas más básicas, aparece la idea de sí mismo vinculado a la idea de mundo (*cf.* Cassirer 1925, pp. 220–270, 1975). En el conjunto de estos relatos, el ser humano se ve enfrentado a hechos singulares que no se entienden en su dimensión particular, sino a partir de una forma global, aun y cuando esta forma sea primitiva constituye una forma peculiar de comprensión de los fenómenos que le asaltan al ser humano antiguo.

A esta acción de apropiación cognoscitiva, Cassirer (1929) la llama preñez simbólica que entiende a los hechos que se viven como una vivencia perceptual, o vivencia sensible en la cual

entraña al mismo tiempo un determinado significado no intuitivo que es representado concreta e inmediatamente por ella. En ese caso no se trata de datos meramente “perceptivos” a los cuales se injertan después algunos actos “aperceptivos” mediante los cuales se interpretan, valoren y transformen los primeros. Por el contrario, la percepción misma adquiere en virtud de su propia estructuración inmanente una especie de “articulación” espiritual, la cual, en sí misma ordenada, pertenece también a un cierto orden de sentido (pp. 328–329).

Antonio Gutiérrez (2008) ha catalogado este aspecto de Cassirer como «traducción simbólica de la crítica trascendental» (p. 45); pues, considera Gutiérrez, con haber acentuado que la experiencia es un medio de conocimiento se le ha tenido que otorgar un mayor peso al vínculo entre el sujeto y el objeto. Pero el filósofo alemán no sólo acentuó este punto sino que ha tenido que retroceder un paso más atrás: el verdadero acto de trascendental, no ocurre en el momento del encuentro sino previo a él; ya no se requiere que el sujeto se encuentre al objeto para consumarse una relación de conocimiento sino que dada la actitud cognoscitiva con la que se encuentra el individuo, al enfrentarse al objeto, contiene ya un sistema funcional de conocimientos que le permiten dotar de sentido a los elementos particulares. El conocimiento, propone Gutiérrez (2008, p. 47), en Cassirer ha dejado de ser sólo categorial e intuitivo, ahora se ve condicionado por los medios simbólicos con los que se conoce algo.

Cassirer por su parte, para fundamentar que todo acto de percepción entraña ya un sentido regresa a la filosofía de Descartes. Para el francés el acto del conocimiento no se desarrolla como una cualidad de la cosa en sí, sino de una relación de conocimiento. La preñez simbólica, en ese sentido, constituye el elemento de partida por el cual el alemán plantea que el mundo natural, en las condiciones orgánicas adecuadas, ofrece ya un carácter de sentido para el ser humano. El entorno inmediato, en lugar de presentarse como un medio pasivo, opera ahora como signo de cosa en la que los objetos, ahora estabilizados y desprendidos de su inmediata expresividad (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 143–170), forman parte de un proceso de configuración teórica.

En la conciencia de sí mismo opera el mismo principio. Con la advertencia del cuerpo como algo propio o distinto al mundo, la conformación de los pronombres personales se plantea como una consecuencia necesaria entre los hechos naturales y los intelectuales (*cfr.* Cassirer 1923, p. 224–259). Dado que con la fórmula lingüística *yo* se propone representar a la estructura orgánica, se plantea que la expresión *yo* es el signo lingüístico y el cuerpo como signo de cosa. Ya no es necesario decir *mi* cuerpo para decir *yo*, la conciencia de sí mismo se extiende hacia formas culturales en las que está implícita la auto-referencia; acciones como el arte, la religión, la ciencia, constituyen una forma o estructura que no puede atribuirse a los animales sino al ser humano.

Es importante anotar que la sustitución o la simple relación homomórfica no constituyen el mejor medio para comprender el proceso de construcción de un concepto de sí mismo, se requieren al menos de dos tareas: representar funcionalmente y construir simbólicamente. La primera tarea plantea un necesario vínculo entre las formas culturales que son hechas por el individuo; la segunda, una forma cultural con la cual referirse. Al construir su entorno el ser humano se hace a sí mismo y en tal proceso, se asume como el responsable de la acción¹¹³. Se analiza con mayor detalle este punto.

Si la imagen natural del mundo había ofrecido una primera aproximación a la estructura corporal desde la cual el individuo se asumía como un ser singular, a través de la percepción se dota de sentido a cada acción. Ahora el ser humano ya no se comprende sólo como cuerpo, sino como un cuerpo pensante. La integración de sentido constituye una auto-referencia simbólica que no admite la distinción entre lo real y lo posible. En *El pensamiento mítico*, el de Marburgo explica que en sus etapas primarias la conciencia de sí mismo está ligada estrechamente a una proyección de la vida como ajena al yo. El sujeto en la *FE*, concibe al mundo (o la cosa) como una

existencia y [una] vida personales semejantes al yo. La subjetividad tiene como correlato no cualquier cosa exterior, sino más bien un “tú” o “él” del cual, por una parte, se distingue para, por otra parte, reunirse con él. Este “tú” o “él” constituye el verdadero antípodo que necesita el yo para encontrarse y determinarse a sí mismo en él (Cassirer 1925, p. 220).

Sólo a través del vínculo que se construye en la necesaria ruptura con el mundo es que el yo aparece.

¹¹³ Fernando Zamora (2012) explica que la teoría de la representación de Cassirer se propone desarrollar una relación de sustitución, se deja de lado al objeto físico para ofrecerlo a través de una expresión lingüística de sustitución, es decir, ahora la palabra hace las veces del fenómeno pero sin ser el fenómeno mismo. Zamora explica que esta sustitución avanza desde una fase mimética hasta una simbólica en la que ya no es necesaria la relación directa con el objeto sino que se ha logrado una representación de la representación de la experiencia del fenómeno. En parte coincido con casi todo lo dicho por Zamora, el problema está en que el autor se centró sólo en *PSF*, I con lo que dejó de lado un análisis de la función expresiva como la presencia del objeto que, me parece, coincide con la conclusión a la que llega Zamora. Dicho de otro modo, el análisis que desarrolla Zamora sobre la filosofía de Cassirer reduce la propuesta de la función a una doble fase: representativa y simbólica. Concluyo entonces que la propuesta desarrollada por el alemán y los resultados de Zamora son más próximos que los que el propio filósofo mexicano considera. Quedará para otra ocasión este análisis que sin duda puede ser fructífero para profundizar en la teoría de la función y los modos de representación de los fenómenos.

El análisis del mundo natural ofreció como resultado la comprensión de que el yo debe concebirse como un cuerpo orgánico que simboliza su relación; sin dejar de ser un organismo vivo, el ser humano se percibe como un sujeto cognoscente que debe construir una relación simbólica con las cosas, las cuales no se ofrecen como signos pasivos sino que se constituyen dentro de un entorno cultural que les dota de un dinamismo particular. El conocimiento de los objetos y su contraparte, el conocimiento del yo, no es un hecho dado, sino un producto construido. En todo acto de aprehensión se coloca ya un acto de preñación simbólica que orienta el sentido de la construcción cognoscitiva. Cassirer (1925, p. 220ss.) en una clara aplicación de la función plantea que un individuo se comprende a sí mismo como miembro de una familia, tribu u organismo social, en donde más que advertirse como uno entre muchos se sabe a sí mismo como parte de la *comunidad*.

La percepción, por ello, entraña un referente comunitario al cual vincularse, la diversidad de formas que integran la estructura social acentúan la interacción con el entorno. La capacidad de comunicación lingüística, la comprensión de la historia del lugar, la apropiación de las leyes, todo en su conjunto, ofrece una visión del sí mismo. Este es el papel central que juegan las formas simbólicas en el desarrollo de una imagen del yo. En lugar de concebirse como estructuras ya fijas y dadas que se deben alcanzar, éstas se presentan como el correlato con la vida y la cultura. Ya en el lenguaje el individuo actúa, es; lo mismo en el mito, la religión y la ciencia, todas ellas ofrecen no una aproximación a sí mismas, sino a la relación con el entorno inmediato y su agente.

A través del símbolo, el mundo de la percepción plantea una doble actividad: la primera refiere al mundo de lo natural y, la segunda, al mundo de lo ideal, pero sin ofrecer ambas acciones como resultados contrarios. Una plena comprensión de la percepción como algo más que advertencia, requiere un estudio más detallado para comprender mejor cómo entran en relación.

4.3.1 El mundo de la percepción del yo real

Cuando Cassirer se plantea una revisión de la concepción del idealismo se pregunta si es posible ofrecer una conceptualización distinta a la que se le ha dotado a lo largo de la historia del pensamiento. Para él, la orientación y acento dados por filósofos como Platón y Berkeley, no sólo se encuentra una contradicción en las concepciones sino una oposición entre ambas formas de concebir el idealismo. El alemán se adhiere a un idealismo platónico, pues el del griego se encaminaba a una fundamentación de las ideas a partir de una definición teórica y práctica, lógica y ética. Para el de Marburgo la verdad «cannot be based on mere concepts; it must be based on perceptions. For it is by perception alone that we can come into touch with reality» (Cassirer 1979, p. 67).

La realidad no se constituye como un producto epistemológico, antecede a la construcción misma del conocimiento y al ser humano le corresponde la construcción y comprensión de formas de relación simbólicas con las cuales vincularse intelectualmente al *Ser*. Sin asumirse como realista creyendo que entre el pensamiento y la cosa debía existir sólo una adecuación, el de Marburgo se plantea una necesaria relación simbólica entre consecuencias naturales y necesarias (*cf.* Cassirer 1923, p. 14–15) rompiendo, de ese modo, con una pretendida aproximación sustancial a los objetos.

El yo, en esa media, no se advierte como el resultado de una existencia completamente desarrollada a la que sólo reste la descripción; por el contrario, como Hamburg (1949) explica, la filosofía de Cassirer se aproxima a la actividad del escultor, en donde ninguna forma se encuentra acabada y previamente dada, sino que a través de la proyección intelectual el artista se plantea la realización de acciones en atención a un programa general de trabajo, en relación a una ley artística que determina paso a paso las acciones que deben desarrollarse para el cumplimiento de la obra.

La comparación que ofrece Hamburg (1949) en su trabajo entre la filosofía de Cassirer y la producción artística de Rodin no es menor. Ni la realidad se crea ni sólo se aprehende sino que se da una actividad dinámica que plantea una necesaria coordinación funcional entre lo existente y lo proyectado intelectual y estéticamente. En este proceso es necesaria una relación con un sistema teórico o estético que ofrece un sentido a los hechos.

Aunque Cassirer (1944) no pudo comentar el trabajo de Hartman, dentro de *Ensayo antropológico* se encuentra el siguiente pasaje sobre el trabajo de Galileo que confirma que en la Ciencia, en algunos puntos, se desarrollan actos creativos (artísticos):

[En] su nueva ciencia de la dinámica tuvo que comenzar concibiendo un cuerpo enteramente aislado, que se mueve sin la influencia de ninguna fuerza exterior. Jamás se había observado semejante cuerpo ni pudo jamás observarse. *No era un cuerpo real sino posible* –en cierto sentido, no era tampoco posible, pues la condición en que Galileo basaba su conclusión, la ausencia de toda fuerza exterior, no se realiza jamás en la naturaleza. [Pero] sin la ayuda de esas concepciones totalmente irreales Galileo no hubiera podido haber propuesto su teoría del movimiento (1944, pp. 94–95. Énfasis añadido).

La realidad, como la entiende el alemán, no es ajena al intelecto, por el contrario, tal tarea debe emprenderse por parte del filósofo buscando como el objetivo final de su indagación la comprensión del Ser. Pero, en lugar de plantear una metodología realista, el alemán advierte que no es posible un estudio directo ya que «toda objetivación que pueda llevarse a cabo es en verdad una mediación y como tal ha de permanecer» (Cassirer 1923, p. 15; *cfr.* Mormann 2014). El autor opta por una *filosofía de las formas simbólicas* pues parece «que nosotros sólo podemos captar [la] realidad en la peculiaridad de esas formas [mito, lenguaje, ciencia, etc.]; sin embargo, esto implica que ella no sólo se revela, sino también se oculta en ellas» (Cassirer 1929, p. 12).

Las críticas más severas a una falta de fundamentación metafísica lanzadas por Swabey (1949) y Stephens (1949) en realidad, como lo muestra Verene (2008), están encaminadas a cuestionar *si* la *PSF* descansa en postulados palpables, en hechos constatables. Las preguntas son razonables pues una filosofía que se proponga una investigación del mundo, partiendo de su dimensión natural, sería contradictoria si antes no se fija el papel que juega la existencia física y cómo es que la mente se apropia de ella. Cassirer (1944), aunque encuentra evidente el hecho de que la realidad existe y la mente sólo la conoce, explica que argumentar en base al sentido común no ofrece una solución filosófica a esta pregunta:

No es, ciertamente, muy satisfactorio para la filosofía el verse obligada a apelar al “sano sentido común” que, por lo demás, considera como una de sus grandes misio-

nes criticar y tener a raya [...] debemos remontarnos a fuentes de conocimiento de otro tipo y de carácter más originario. Lo que sí debemos exigir, en cambio, es que los fenómenos, al proyectar sobre ellos la clara luz de la reflexión, no acusen contradicciones internas, sino que se aúnen y armonicen entre sí lo mejor posible. Esta condición no se cumplirá si la visión “natural” del mundo nos empujase irresistiblemente a una tesis que la teoría no tuviera más remedio que calificar de sencillamente infundable o, incluso, de carente de sentido (pp. 65–66).

La principal inquietud que siente el alemán con respecto a este tipo de cuestionamientos es los fundamentos en los que alguien pudiese postular que la mente es la que crea las cosas; ésta sólo se encarga de conocerlos y construir los conceptos con los cuales el individuo se refiere a ellas. Para Mormann (2014) la filosofía de la ciencia de Cassirer «does not cognize objects as ready-made entities. Rather, knowledge is organized objectually in the sense that in the continuous stream of experience, invariant relations are fixed» (p. 19)¹¹⁴.

Cassirer (1942, pp. 66–80) propondrá un estudio de la *percepción de cosas* y la *percepción de expresiones* el carácter natural del conocimiento ofrece un primer dato que, aun cuando no es una prueba irrefutable, sí se puede considerar como un hecho real. A través de la advertencia de que hay cosas y de que hay que otros, se establece el camino básico para el desarrollo de una teoría del conocimiento que encuentra sus bases en una teoría de la cultura. A través del estudio de cómo es que el yo entra en relación con los objetos tú o ello, se logra una fundamentación de un principio básico y natural, pues tanto el yo como el tú existen vinculados (*cfr.* Cassirer 1942, pp. 65–74).

¹¹⁴ Mormann (2014) propone 7 principios (*tenets*) de los cuáles el que se cita es el primero, los siguientes contribuyen de igual modo a lo expuesto hasta aquí: 2) «The unity of a concept is not to be found in a fixed group of properties but in the rule that lawfully represents the diversity of experiences as a sequence of elements...»; 3) «Concepts and conceptual systems do not yield more or less accurate pictures of reality. Rather, scientific concepts provide guidelines for the conceptualization of the world; they are the blueprints for possible experiences»; 4) Factual and theoretical components of scientific knowledge cannot be neatly separated. In a scientific theory, “real” and “no-real” components are inextricably interwoven»; 5) «No single concept is confronted with reality but with a whole system of concepts»; 6) «Our experience is always conceptually structured. There is no non-conceptually structured “given”. Rather, the “given” is an artifact o bad metaphysics»; 7)«The concepts of mathematics and the concepts of the empirical sciences are of the same kind, namely, they are relational, idealizing concepts» (pp. 19–20).

4.3.2 El mundo de la percepción del yo posible

La primera relación que cumple el yo es, a la vez, su primera posibilidad. El vínculo que cumple con el tú o el ello determina una necesaria relación que se debe completar. Aunque Cassirer rechaza la supuesta división entre lo universal y lo singular (1910, cap. 6 y 7) lo objetivo y lo subjetivo (1929, pp. 61–75) el yo y el tú–ello (1944, pp. 51–80) pero dentro de sus estudios no se establece que la dualidad dejara, por ello, de existir. La propuesta está en que en lugar de ver cualquiera de los elementos como entidades separadas, entre ellos se mantienen como una relación funcional. Este punto es muy importante, pues si el alemán hubiera negado que se mantiene la relación entre los dos elementos intentando con ello fundir lo objetivo y lo subjetivo, el cuerpo y el alma o el yo y lo otro como *una* entidad en lugar de una función de elementos, hubiese tenido que demostrar que, por ejemplo, el ser humano es mundo; es decir, al mantener ambos aspectos en una unidad funcional, postuló que la relación es la base para la creación y expresión de las formas simbólicas.

La mejor prueba para comprender que en el de Marburgo no se disuelve la distinción sujeto–objeto o yo–mundo se encuentra en su estudio sobre la patología de la conducta (Cassirer 1929, pp. 241–327). El principal problema del enfermo está, justamente, en esta disolución. Al apegarse a la esfera de lo inmediato y no poderse desprender de ello, el individuo no es capaz de comprenderse como un algo distinto del mundo, éste, por su afasia o apraxia, se ha compenetrado en la naturaleza a tal grado que no le queda más que seguir el impulso de su organismo para responder a las demandas del medio. La incapacidad para comprender lo posible, para plantear escenarios por alcanzar comprendiéndose como el agente responsable, implica un problema orgánico que lleva al yo a un retroceso en su evolución espiritual.

Fernando Zamora (2012) se pronuncia contrario a este postulado. Para él la pérdida de simbolización no representa un retroceso en la escala evolutiva, sino sólo un encuentro con las presencias físicas. Puesto que, explica Zamora, el que la imagen tenga por objetivo re–presentar, estar ante un objeto físico, no elimina el sentido final de la capacidad simbólica porque el enfermo de afasia al estar en el mundo está ya ante presencias. El filósofo mexicano acepta que el estar ante algo tiene dos extremos que dotan de una capacidad mayor o menor de compenetración o significación de la experiencia y que una filosofía de la imagen

debe apostar por un retorno a las cosas mismas en donde el sujeto pueda mirar con riqueza y viveza intelectual, pero, apunta, un encuentro ocasional con las cosas ofrece en todo caso una «imagen arcaica» que si bien no ofrece toda la riqueza de, por ejemplo, una imagen «extático–sintáctica» no deja de ser una habilidad aun de los enfermos de afasia.

Es cierto esto que propone Zamora, pero según se pudo apreciar en la *FE* la totalidad expresiva del encuentro sólo ofrece una aproximación singular–concreta que se diluye luego del instante. Si el yo no fuera capaz de mantener una imagen estable a lo largo del tiempo, no habría forma de construir una imagen estable del yo. Por ello, la *filosofía de las formas simbólicas* propone que cuando el yo se configura como un elemento vinculado al mundo natural, no sólo surge la idea de una diferencia sino un camino abierto en el que las posibilidades son múltiples. La variedad de formas simbólicas permiten, cada una con su propio «índice de refracción» (Cassirer 1929, p. 12), la construcción de una forma específica de acceder al mundo. Es a través de un cierto índice de refracción que la realidad se coloca en una dimensión única para el ser humano y se despliega en términos de libertad. Ahora el yo se constituye por sus posibilidades creativas. El autoconocimiento es tal en la medida en que las condiciones favorecen una doble mirada hacia sí y hacia lo otro, ofreciéndose como una guía segura o ley para el desarrollo de las acciones singulares.

En este punto de apoyo (en donde el yo se concibe como una relación funcional con el tú o el ello) comienza por primera vez la delimitación de un auto–concepto. El yo requiere mirar por encima de sus límites para comprenderse vinculado a ellos. No podría ser de otro modo: si la capacidad de auto–conceptuación no proyectara de manera unitaria el desarrollo de su temporalidad, el yo estaría sujeto a lo concreto, ni siquiera lo pasado le sería admisible pues la pura intuición de lo presente se le aparecería como lo único real. Pero cuando el yo se concibe como «unidad temporal», como se vio en la *FR*, ya no es posible sujetarse a lo dado sino que comienza un proceso constructivo en donde lo *presente* de lo pasado, el *presente* de lo presente y el *presente* de lo futuro, proyectan una imagen representativa del sujeto. La relación con lo posible, por ello, nunca se desvincula de lo real. Sólo en tal interacción el mundo de la imagen teórica se despliega. El yo aparece como una proyección que se mantiene en lo real, en el ser mismo.

Con esta posibilidad proyectiva no sólo se ofrece a un yo que existirá, sino un yo que debería existir. El sentido de responsabilidad hacia el que apunta la actividad perceptiva se coloca en una esfera deontológica que marca el sentido y rumbo de las acciones a las que apegarse. Irit Katsur (2008, pp. 47–60) ha visto este aspecto claramente defendido en el debate en Davos y particularmente desarrollado en el *PSF, IV*. Si el yo, explica Katsur, fuese sólo un aspecto concreto de la vida cotidiana que se traduce como un yo actúo, en lugar de una comprensión de un yo pienso, entonces, el sujeto estaría atado a sus acciones y no sería capaz de proyectarlas en relación a una ley que le es propia a la naturaleza humana. A una conclusión similar llega Oswald Scwemmer (2011) cuando caracteriza las posturas del debate Heidegger–Cassirer como «evento» y «forma» respectivamente. Si Heidegger se caracterizaba por situar al yo en su dimensión concreta y práctica representado el ser ahí como un ser para la muerte, en Cassirer el animal simbólico se caracteriza por su carácter formativo; el ser humano no puede sujetarse a lo concreto sino que debe vincularse con el tú para comprenderse en toda su dimensión. En lugar de concebir al ser humano como un ser para la muerte, el de Marburgo se plantea una filosofía que se basa y apunta a la libertad. El yo no está confinado a sí mismo, sino proyecta hacia el tú y el ello, y es justamente en esta relación de desarrollo continuo que el mundo de la cultura emerge (*cfr.* Cassirer 1942, caps. 2–5).

Más allá de las coincidencias o disidencias del debate en Davos, queda claro que la proyección es una característica básica y fundamental en construcción de un concepto del yo. El carácter posible hacia el que proyecta el símbolo no descansa en su pura idealización, sino en una ley general en la que debe sustentarse. El desarrollo dialéctico en que la construcción del yo posible se desenvuelve, conlleva a que una imagen natural del mundo deje de ser el centro de desarrollo. Ahora, y sin descuidar los elementos que constituyen al yo real, se construye una nueva imagen teórica del mundo que postula una fundamentación funcional significativa (*FS*) en donde, como Ibarra y Mormann (2000) explican, el vínculo entre la teoría y la práctica no se da por una relación lineal o simple, sino que, debido a la naturaleza representativa de las teorías científicas, los fundamentos teóricos pueden descansar en representaciones de representaciones de la práctica.

4.4 El yo y la imagen teórica del mundo

El conocimiento teórico, por su propia naturaleza, plantea una abstracción del mundo. En la representación de los objetos la teoría no se plantea como copia pasiva o acumulación de elementos generales abstraídos; por el contrario, se propone como una ficción del conocimiento que no tiene otro sentido más que ser una función general que permita la dotación de sentido a los miembros particulares (*cfr.* Cassirer 1910; Ibarra y Mormann 2006).

La principal tarea que se debe desarrollar por parte de una *filosofía de las formas simbólicas* es ofrecer una ley general en la cual la relación entre el yo y el tú (o ello) se configuren como una relación de significado. El carácter mediático que las formas simbólicas ofrecen no puede presentarse como una relación con la cosa misma sino con la función que cumple. En este caso, la construcción de significados trasciende la cotidianeidad y se plantea una relación en la que, en lugar de conectar con los hechos en su dimensión física, se conecta con su carácter relacional; es decir, en la formación simbólica del conocimiento las relaciones son representaciones de relaciones.

La principal representación de construcción del yo en un mundo conformado por relaciones de relaciones o teórico, comienza con la advertencia. Toda teoría científica parte de un hecho empírico o un sistema de relaciones previo (Ibarra y Mormann 2000), en este caso, el yo aparece como el resultado de una *FE* que advierte la existencia de un sí mismo puramente sensitivo. En esta fase, sin embargo, existe ya una estructura de sentido pues todo elemento captado entraña una visión particular del mundo (Zamora 2013, cap. 9). El sujeto, al representar esta advertencia de sí mismo como yo, ofrece una nueva forma de visualizar el mundo; en la *FR*, mientras tanto, el yo se estabiliza y se presenta como un pronombre o signo lingüístico concreto. Con la vinculación de un pronombre a un sistema teórico se plantean interrogantes que no se satisfacen en la pura advertencia sino en el desarrollo de un juicio de los sentidos; ya no resulta suficiente una presentación del yo en función de su representación sino que ahora se exige un significado.

Si, entonces, en lugar de considerar al yo como un hecho perceptivo se le asume como un miembro que pertenece a una serie ordinal, entonces, la advertencia de un elemento particular como el yo, deja de constituirse como advertencia para entenderse como esla-

bón de una cadena numérica. Todo individuo, en su acepción relacional (yo-tú), es también un número,

esto es, un objeto con propios rasgos y determinaciones que le son peculiares. Con todo, esa misma peculiaridad no le corresponde en sí, sino solamente el sistema de los números, estando fundada en las relaciones de ordenación puras que el número individual guarda con la totalidad de los números posibles (Cassirer 1929, p. 475–476).

Al tomar al yo en virtud de su vínculo funcional, se abre una nueva perspectiva de conocimiento abierta al mundo de la cultura. Ya no puede considerarse al individuo como un elemento dado para sí, sino como una función para la otredad. Sólo en esta relación y posición que cumple dentro del contexto es que se puede explicar el sentido que cobra el individuo dentro del entorno. El yo, por tanto, ya no encuentra significado en la advertencia de los hechos aislados, sino en la experiencia de la continuidad que acontece en los diversos fenómenos. Ricoeur (2002), en una de sus últimas obras, planteó que el sentido de identidad se da bajo la condición de tiempo, pues un objeto se comprende como tal en la medida en que permanezca como un elemento similar en el desarrollo temporal. Cualquier cambio, cualquier alteración apunta a una modificación de las condiciones y, por tanto, una rectificación del juicio sobre el objeto. Sólo la permanencia continua ofrece la idea y estructura de la mismidad. Cassirer (1929, p. 143–225), por su parte, ofrece resultados similares cuando explica que el sujeto en el análisis del tiempo y el espacio atribuye reflexividad a un objeto; sólo en la permanencia de la función que designa a un miembro particular como perteneciente a una serie se puede determinar que lo advertido es una cosa que es distinta al yo pero con la cual mantiene una relación de conocimiento.

El yo, por ello, no puede encontrar características de temporalidad y espacialidad en sí mismo, sino que debe encontrar en una función general un elemento de soporte para la comprensión de que la advertencia del propio cuerpo o de la representación lingüística del yo figuraran como un elemento autorreferencial. Álvaro Rodríguez (1987, pp. 11–20) se plantea con atino la pregunta de si es posible pensar en nosotros mismos en forma autoconsciente toda vez que el objeto de nuestros pensamientos se vincula con un «yo» del cual, primero, habría que establecer su significado. Para Rodríguez el problema principal reside en la naturaleza del sentido con que se expresa la fórmula yo. Si la pregunta no fuera válida

y quisiéramos encontrar en el propio acto de autoreferencia un objeto rígido y ya dado, entonces, tendríamos que hacerlo en términos puramente solipsistas y esperar que no sea necesaria la relación con el mundo.

Cassirer tiene claro que un sentido simbólico no resuelve un problema de la relación entre mentes, sino que replantea la pregunta de cómo se construye el sujeto una idea de sí mismo a través de la relación que guarda con el mundo. La operación, en todo caso, plantea una representación del yo bajo la función tú (o ello); dicho de otro modo, el tipo de relación conceptual que se crea con un vínculo simbólico es del tipo de imagen que se crea en la construcción teórica del mundo: el yo es una relación de relaciones. Sólo en este punto el yo se libera de su puro en sí y se abre a las más diversas formas culturales buscando una base de desarrollo general en la cual descansar la autorepresentación. Si el mundo de la imagen teórica ya no depende primariamente del mundo natural, es decir, la teoría no es una copia de la realidad sino su representación, entonces el yo no se ofrecerá como una copia de la advertencia sensualista que se le aparece, ni mucho menos como una negación de lo otro (no-yo), por el contrario se comprenderá como un ser en relación siendo el símbolo el medio de expresión.

El yo, por ello, no se puede definir como un yo-mismo, sino un yo-mitologizado, yo-lingüístico o yo-científico en donde más allá de los resultados particulares e intereses que desarrolle cada forma, la expresión central de todas ellas es siempre el ser humano como animal simbólico. Pero antes de pasar a revisar estas formas simbólicas de expresión analicemos todavía con mayor profundidad esta expresión básica «yo» en Cassirer.

4.5 Los fenómenos base en la construcción del autoconocimiento

Parecería que cada una de las imágenes mundos (*cfr.* Cassirer 1929) pudiera representarse como el resultado de cada uno de los fenómenos base (*cfr.* Cassirer 1996, pp. 115–190); así entonces, a la imagen del mundo natural por ser el mundo de la vida, podría plantearse como el correlato del primero fenómeno yo-vida; al mundo de la percepción, con el fenó-

meno tú–acción; y al mundo de la imagen teórica con el ello–trabajo. Pero si se revisa de un modo más atento y a la luz de la literatura crítica, la perspectiva cambia.

Cada uno de los mundos concebidos por Cassirer en *PSF, III* se desarrolla como el resultado de una dialéctica de la conciencia que otorga significados en virtud de la función que cumple en cada estadio. Luft (2004a) tiene razón cuando explica que la *PSF* no necesariamente es una negación de Husserl sino una integración de su trabajo, explicando que la conciencia no puede negarse a la construcción dialéctica de espacios de significado. En cada fase, la conciencia, que ha ido retomando los diversos aspectos del entorno, se encuentra capacitada para la configuración de nuevas formas de relación. No se deja de habitar el mismo entorno físico, sino que el sujeto construye significados a partir de formas funcionales entre el ser humano y el mundo cultural en que se desarrolla.

Especialmente ilustrativa es la propuesta de Katsur (2008, p. 56) cuando explica que en Cassirer la subjetividad no se puede concebir fuera de la objetividad, por ello dentro del marco de una *filosofía de las formas simbólicas*, ambas se encuentran conectadas. De este modo, es posible entender que toda vez que la evolución objetiva se vuelve más compleja, o se contruye como sistema, el conjunto de relaciones evolucionan ofreciendo nuevos significados en atención a un contexto que ofrecen las formas de vinculación. Por ello, los tres mundos (natural, percepción y teórico) en lugar de concebirse como entidades separadas, plantean un progreso espiritual en la interrelación de la subjetividad con la objetividad.

La aprehensión y el aprendizaje de formas no se reducen a una socialización de reglas como Durkheim (2006, cap. 1) plantea, sino a una apropiación de formas culturales en el sentido de Natorp (1986, pp. 105–151). La diferencia central estriba en que para el francés, la educación es un medio de adopción de las reglas sociales mediante las cuales el individuo se apropia de la estructura social y se adhiere a ella; la labor de la educación reside en la integración de las prácticas culturales que han de ser consideradas por los nuevos individuos. Natorp, por su parte, plantea un proceso de adopción de los sistemas considerando a cada miembro como una abstracción. El medio por el cual las prácticas culturales son fomentadas en los nuevos miembros ocurre a través de una construcción gradual del significado, esta es la tarea del educador: plantear un conjunto de actividades que impulsen la apropiación de sentido en los nuevos individuos para que se relacionen con la estructura

general de la cultura. En concreto: en el primero, la educación juega un papel de conformación social y el individuo desaparece; en el segundo, el miembro particular se mantiene como un caso especial de una fórmula general y se mantiene como una relación.

Para Cassirer (1975, pp. 196–215) la educación es un proceso fundamental dentro de la apropiación de las formas simbólicas. No sólo es a través de una gradual construcción de espacios de significado que el conocimiento evoluciona de sus estadios elementales hasta los superiores, sino que por medio de la conformación de condiciones particulares que encaminan a que el individuo se apropie de la estructura general de la serie es que es posible la comprensión de la ley general de acción. Francisco Larroyo (1986) en su obra *La ciencia de la educación* plantea que el desarrollo educativo atiende a un objetivo general que otorga sentido a las acciones particulares, la apropiación de conductas concretas siempre está en función de un fin mayor. La estructura particular de los programas de estudio y de actividades de trabajo se relaciona con el proyecto general del cual se obtiene el significado. La pedagogía, en ese sentido, tiene la labor de desarrollar los medios por los cuales el significado cobra forma.

Pero más allá del carácter constructivo y pedagógico inherente a los mundos y fenómenos base, Cassirer (1996, pp. 115–190) subraya su carácter metafísico. No es posible el desarrollo de las formas simbólicas si antes no se constituyen como punto de partida, como estructuras de significado fundamental para cada una de las construcciones simbólicas. En el mito, en el lenguaje y en la ciencia el «yo–tú–ello» operan como estructuras de soporte. Es cierto que en la *Fenomenología del conocimiento* se desarrolla la evolución de *FE* hacia la *FS*, pero a través del estudio de los fenómenos base se puede comprender cómo las diversas formas simbólicas descansan en la individualidad de un yo vivo que actúa. Pero también, hay que decirlo, si se intentara ver en el mito, el lenguaje, la ciencia o cualquier otra forma, una magnificación de los fenómenos base no se podría entender toda la riqueza cultural.

Bayer (2008, pp. 146–148) en su extenso comentario filosófico a la *PSF, IV* ha identificado con claridad este aspecto. No se puede pensar en las formas simbólicas sin pensar previamente en que a través del mito, por ejemplo, se está ofreciendo un análisis de la vida y los actos de culto con que se plantea un vínculo entre el individuo y la deidad. No puede

soslayarse aquí la crítica de Heidegger (1997) cuando en 1927 cuestionaba un fundamento antropológico radical en el que descansara una teoría del mito, pues, según Heidegger, un análisis sobre las formas del conocimiento que no encuentran un soporte en una naturaleza real del ser humano, se concibe como un *idealismo* sin fundamentos antes que una interpretación radical de la filosofía del hombre. En todo caso, Bayer ha mostrado que tal fundamento fue propuesto por Cassirer quien comprendió que una fenomenología del conocimiento sólo podía descansar en una teoría antropológica así como una respuesta satisfactoria al proceso del autoconocimiento del agente.

Por tanto, las *FS* en su origen contienen fenómenos base que le otorgan un soporte de realidad concreta, el yo, la vida y el trabajo, son los fundamentos en los que, según Cassirer, las expresiones simbólicas se fundan. Pero el «índice de refracción» (Cassirer 1929, p. 12) particular de cada forma simbólica hace que se no se pueda postular que el mito, el lenguaje o la ciencia sean el resultado de una interacción entre el individuo con la vida y el trabajo, sino que constituyen un entramado complejo entre todos estos elementos sin diluirse o supeditarse entre sí. Por ahora ya no es posible explicar mejor cómo se da esta relación porque para hacerlo es necesario expandir el círculo de análisis para integrar nuevos elementos que permitan explicar cómo interactúa el yo, la vida y el trabajo en la conformación de los aspectos culturales.

CAPÍTULO V:

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL MUNDO

En el presente capítulo se propone analizar las diversas formas simbólicas a través de las cuales es posible la construcción del autoconocimiento. Es importante anotar que el interés que revestirá el análisis de las distintas formas no constituye una reflexión sobre la arquitectónica general ofrecida por Cassirer sino las tareas que cumplen cada una para la construcción de un autoconcepto. El capítulo se dividirá en seis apartados. Los tres primeros se desarrollan en el marco de diversos debates en que se ha ido desarrollando el concepto de las formas simbólicas: el primer apartado revisa la tensión entre la intuición y la construcción como base de una metodología epistemológica necesaria para el desarrollo del conocimiento; el segundo, las diversas aporías hermenéuticas en que se han situado a las formas simbólicas; el tercero, revisa el debate entre el neokantismo y el neopositivismo de Uppsala. El cuarto apartado analiza al símbolo como la relación entre una preñación de sentido como un signo en su triple dimensión (físico, psicológico e histórico). El cuarto delimita los problemas a los que Cassirer somete al símbolo como forma de conocimiento. El último apartado analiza una a una las formas describiendo las tareas que cumplen para la construcción de un concepto personal.

5.1 Intuición y construcción: bases para un debate metodológico

Uno de los resultados ofrecidos por Sebastian Luft (2004a) tiene que ver con la puesta en perspectiva de que Cassirer, como parte de sus influencias, elabora su proyecto filosófico a partir de una disputa entre Husserl y Natorp. Sin entrar en detalles en torno al debate de aquellos filósofos, lo que Luft plantea es que tanto el método *descriptivo* como el *constructivo* resultaron decisivos para nuestro autor toda vez que éste comprendió que una descripción no podía ofrecer una estructuración de todas las formas en que la conciencia experimenta el mundo y, tampoco, sólo la reconstrucción natorpiana ofrecería una solución al problema de cómo es posible el conocimiento. En una interpretación de este trabajo de Luft, Irit Katsur (2009, pp. 14–21) ha subrayado aquel problema detectado por Cassirer

explicando que Husserl propuso una comprensión intuitiva del mundo en donde el objetivo estaba centrado en la experiencia del yo, mientras que para Natorp con este aquí y ahora de la intuición se ofrecía una visión estática y había que plantear un método que construyera lo *dado* intuitivamente.

Cassirer, explican Luft (2004, pp. 233ss.) y Katsur (23ss.), se ofrece una respuesta al problema de cómo es posible el conocimiento y bajo qué medios, recuperando, para ello, la metodología de Husserl y Natorp. La *PSF*, I–III es claramente una respuesta a la pregunta kantiana sobre las condiciones del conocimiento y, en cierto modo, al debate Husserl–Natorp. La respuesta no pretende seguir las líneas tradicionales de la investigación, por el contrario, la expansión de la razón hacia la cultura replanteaba los términos y condiciones del debate. Ahora, ya no basta la intuición ni la reconstrucción sino que es necesario ampliar el estudio de las condiciones del conocimiento hacia todas las formas humanas de la cultura puesto que en todas ellas reside una experiencia.

Con el espacio del conocimiento abierto hacia las más variadas formas de significado era comprensible que Cassirer (1929) postulara un «nuevo concepto de “objeto”» (p. 3). Dado que el análisis de la forma mitológica y lingüística ofrecieron como resultado que ambas formas contenían en la base una ley de tipo y expresión propias (*cfr.* Cassirer 1975, pp. 79–156). Implicaba, entonces, la necesidad de postular una nueva forma de comprensión del mundo de la ciencia la cual ofrecía una representación sistemática¹¹⁵; dicho de otro modo: al expandir los cimientos en que era posible la representación científica, era esperable la explicación de cómo se reconfiguraba e integraba ahora el sistema de la ciencia dentro del mundo cultural. Por ello, con la integración metodológica de la intuición y la reconstrucción, o en terminología de Cassirer, con la *FE* y la *FR* surgía el problema de explicar cómo otorgan significado (*FS*) las formas no–científicas.

¹¹⁵ Se tiene en mente aquella tesis de Ibarra y Mormann (2000) que explica que «*las representaciones no aparecen aisladamente, sino en grupos o, mejor, en sistemas*. Las representaciones pueden combinarse e iterarse de diversos modos. Una teoría de la representación científica debe considerar esas posibilidades. O, expresándolo de manera más general, una teoría completa de las representaciones científicas debe dar cuenta del carácter híbrido de muchas representaciones. En la ciencia real las representaciones son con frecuencia *sistemas mixtos de representaciones* que combinan representaciones matemáticas con representaciones materiales de distintos tipos» (p.5. Énfasis añadido).

Tanto Luft como Katsur plantean consecuencias diversas a la integración del debate de Husserl–Natorp en la filosofía de Cassirer. Mientras que el primero considera que la *PSF* es la construcción filosófica que demuestra que la intuición husserliana y la construcción natorpiana son posibles, para Katsur el debate en Davos de 1929 es una ampliación del debate entre los alumnos. Lo que queda claro es que no hay una forma unívoca de estudiar las formas simbólicas porque, como Hartman (1949) ha explicado, ellas entrañan y parten del contexto en el que se desarrollan.

Con el análisis de este debate se ha querido sólo plantear aquellos elementos que permitan un punto de partida para estudiar cada una de las *FS*. Para ser concretos, se enumeran:

- a) La integración de dos visiones que parecían opuestas representa un avance en materia metodológica.
- b) La *PSF* al ser una investigación que se basa en un nuevo método de investigación filosófica, lo que ofrece es una nueva interpretación del mundo.
- c) Con (b) se plantea la posibilidad de reinterpretar las diversas formas funcionales de experiencia, por lo que era necesario abrir las posibilidades de comprensión hacia todas las formas existentes.

Antes de proceder a desarrollar las consecuencias de los puntos anteriores, se ofrece el programa de trabajo del capítulo. En un primer apartado se analizará el estado crítico sobre la visión de las *FS* tratando de delimitar su concepto y tareas. En un segundo apartado se ofrecerá un análisis de cada una de las formas que constituyen el proyecto publicado de Cassirer (mito, lenguaje y ciencia¹¹⁶) detallando sólo aquellos aspectos que constituyen una posibilidad para la solución de la auto-comprensión. El capítulo cierra con una nueva reflexión general de los fenómenos base (*cfr.* Cassirer 1996, pp. 115–190), los cuales constitu-

¹¹⁶ Hay que recordar que el arte constituyó un proyecto original a publicar y aunque en *PSF, III* claramente refiere a una necesaria exploración de la imagen como elemento indispensable para el desarrollo del conocimiento del mundo, el autor, explica Verene (1979, pp. 24–33), no pudo completar el proyecto por la apretada agenda laboral y de viajes. Aunque existe evidencia suficiente para construir los argumentos generales de esta forma simbólica, a estos, se tendrían que agregar otros más que demuestren que la concepción estética corresponde al sistema de Cassirer y no a una postura personal a partir de la obra del autor. Por tanto, se prefiere ajustar a las tres formas analizadas por el alemán a lo largo de *PSF, I–III*.

yen el fundamento metafísico para la solución del problema de la *IP* planteada en la introducción del trabajo.

5.2 Dos aproximaciones críticas a la arquitectónica de las formas simbólicas

Los principales cuestionamientos hacia el proyecto de Cassirer partían de al menos dos frentes¹¹⁷: el primero tiene que ver con los constantes viajes que realizó, lo que ponía en nuevos contextos filosóficos en donde lo ubicaban como un filósofo desconocido¹¹⁸ y el segundo frente tiene que ver con el idioma¹¹⁹. Estos dos elementos, sin embargo, posibilitaron que Cassirer aclarara sus concepciones filosóficas y, sobre todo, que fundamentara con un extenso las bases de su proyecto. Ahora se analizan en extenso¹²⁰.

¹¹⁷ Mario A. González (2010a) plantea tres grandes grupos de cuestionamientos a la organización y estructura de la *PSF*, pero su clasificación se basa en el conjunto de lecturas críticas hechas hasta nuestros días a la obra Cassirer. Lo que aquí se propone es una clasificación que remite a los problemas que confrontó directamente el autor.

¹¹⁸ Verene (1979, pp. 16–32) ha explicado este aspecto haciendo notar que el hecho de que tuviera que viajar reiteradamente y cambiar de residencia le obligaban a «introducir» de nueva cuenta sus ideas. Aunque parecería que producto de una invitación a formar parte de un centro académico ya debería ser conocida la obra, estos viajes tenían más un trasfondo histórico-político debido a que Alemania estaba en guerra. Este hecho generaba que la movilidad fuese mayor de lo que probablemente en otras circunstancias hubiesen sido (*cfr.* Gawronsky 1949a).

¹¹⁹ A partir de 1933 y hasta 1945 Cassirer emigró a tres países en donde la lengua era diferente al alemán. Con ello tuvo que aprender al menos dos idiomas nuevos (sueco e inglés) y publicar en esos idiomas en un corto periodo. Él mismo, a esta aventura lingüística, le dedica la siguiente reflexión: «Al investigador en filosofía, cuando se ve trasladado a una nueva esfera y se transforma su entorno espiritual, se le plantea una nueva tarea que sólo puede llevar a cabo progresiva y paulatinamente. Aprenderá mucho, pero también tendrá que decirse a «aprender de nuevo» bastante de lo que hasta entonces consideraba como un patrimonio seguro. Muchas de las cosas que hasta entonces consideraba firmemente establecidas comienzan a volverse nuevamente problemáticas para él, e incluso allí donde siga sosteniendo resultados previos sentirá la necesidad de una nueva orientación y una nueva fundamentación» (Cassirer 1939, p. 36).

¹²⁰ Se podría establecer una tercera crítica distinta a las que se presentarán es la de Heidegger, pero en realidad, y luego del debate en Davos, éste se dedicó a su propio proyecto y no continuó con su análisis crítico sobre la obra de Cassirer. El propio Verene (1979, p. 36) relata que fue Cassirer quien, luego del encuentro en Davos, le preguntó abiertamente por el avance sobre el comentario crítico que le haría a la *PSF*, III en su conjunto, y aunque Heidegger aceptó que seguía trabajando sobre él, éste nunca se concluyó. Cassirer, por su parte, explica que pretendió debatir la obra *Ser y Tiempo* en *PSF*, III con mayor extensión por lo que retrasó la publicación de la obra en al menos 2 años para elaborar un comentario en extenso (Cassirer 1929, p. 11), pero esto no se pudo concretar debido a que Heidegger no presentó la segunda parte de su trabajo. Años más tarde y de manera póstuma, se publicarían varias notas de Cassirer (1996, pp. 200–222) integrando sus reflexiones sobre el *espíritu* y la *vida* dentro la filosofía contemporánea analizando la obra de Heidegger especialmente. En concreto se pueden plantear como tema central de este debate los siguiente puntos: Heidegger (1997) cuestionaba si las formas simbólicas podían (o no) integrar los elementos trascendentales con los immanentes, pues, según Heidegger, no era posible que el «símbolo» ofreciera, a la vez, la posibilidad de conocer al *Da-sein* y ofrecerle una perspectiva espiritual cuando éste se vincula a su «momento presente». Cassirer (1996), por su parte, sintetiza ambas posturas escribiendo: «The ontological cannot be separated from the ontic nor

Carl Hamburg (1949, pp. 102–113), en su trabajo, explica que Cassirer durante su estancia en Suecia mantuvo un debate con Marc–Wogau, el cual sostenía que, el concepto de «símbolo» que se ofrecía en la *PSF* era la suma de una dualidad (A + B) unidas simbólicamente, pero no era claro si A o B eran los verdaderos referentes de significado. Con esto, para el sueco, se presentaba una ambivalencia que impedía comprender si el símbolo orientaba hacia A o hacia B, pues la designación de dos posibilidades no podía asumirse como dualidad:

If A and B are to be connected in such a way that A can be determined only with reference to B and B can be determined only in reference to A, it becomes impossible to distinguish A and B: they coincide (Marc–Wogau en: Hamburg 1949, p. 103).

Marc–Wogau protestará contra el hecho de que se integren dos elementos diferentes pretendiendo abarcarlos simultáneamente. Esta crítica, de fondo, cuestionaba el grado y sentido de identidad que podían promover las formas simbólicas. Al igual que Swabey (1949), Marc–Wogau esperaba encontrar dentro de la filosofía de Cassirer una explicación y referente físico que ofreciera evidencia para determinar el sentido y significado al que apuntaba el símbolo. En concreto: se cuestionaba al menos dos puntos: 1) que el criterio filosófico de validación estuviera en la estructura general de la propuesta y 2) la falta de un elemento físico de contraste.

Cassirer, por su parte, comenzará su *rejoinder* del siguiente modo:

Los primeros inicios históricos de una lógica estrictamente científica y en sentido propio “filosófica” están bajo el signo del concepto de identidad. La Lógica empieza con la extrañeza, con el “asombro” filosófico de que el pensamiento puro pueda llegar a semejante realización, a saber: que esté en condiciones de poner identidades y de retenerlas de modo duradero. La percepción no contiene para ello ni explicación ni justificación alguna. Porque sus contenidos nada saben de semejante constancia, de un “permanecer idéntico a sí mismo” (Cassirer 1975, pp. 190).

the individual from the “general” in the way that Heidegger tries to –rather, the one is only within the other» (pp. 201–202). Se puede concluir de todo esto que, aunque existe bastante evidencia de parte de Cassirer para analizar, Heidegger no presentó, al parecer, el mismo interés por la obra de Cassirer luego de 1930, por lo que queda para otro tipo de análisis y discusiones posteriores estos intercambios de puntos de vista. Para una ampliación de este debate: *cfr.* Friedman (2002), Gordon (2004), Coskun (2007, pp. 57–86), Carvajal (2007), Katsur (2009), Carman (2010) y Schwemmer (2011).

Según se vio, la FE^{121} implica un momento de preñez simbólica que plantea que desde la advertencia se logra un primer paso para la construcción de significado, pero es a través de la progresiva construcción dialéctica donde se cumple con la construcción de un concepto como tal. Robert Hartman (1949) remarca este aspecto de la filosofía de Cassirer atribuyéndole una característica creativa en el sentido productivo del término. Para este crítico las categorías pre-conceptuales son necesarias para el desarrollo del conocimiento; al igual que el artista requiere de los instrumentos de trabajo antes de elaborar una escultura y sólo en con ellos puede comenzar a desarrollar la construcción de su obra, del mismo modo las formas simbólicas son el medio para el conocimiento.

La crítica de Marc-Wogau subrayaba que el carácter simbólico no ofrece una dirección específica hacia la cual apuntar el significado. Por su parte, Cassirer (1975) no sólo acepta el reproche sino que reitera que sin esta unión dualidades (sentido y signo) no podría desarrollarse un sistema de sentido. Para el alemán, las formas son necesarias para la constitución del significado por lo que había que entender al símbolo como algo más que una integración (A+B), es el medio por el cual A se puede vincular a B. No es posible, siguiendo a Hartman, entonces reunir A y B si antes no existen un instrumento adecuados para la culminación de la obra.

Hay que recordar que esta aportación constituyó el centro de debate entre Cohen y Cassirer. Para nuestro autor, la *magnitud intensiva* que planteaba que la totalidad se constituía como la suma de las partes no representaba al objeto, pues se trataba de ofrecer una construcción del significado de lo particular a partir de un desarrollo funcional de los conceptos. La integración (A+x), para Cassirer, no representa el modelo general que debía seguir una lógica funcional, sino en su lugar se debía replantear una relación con la forma $\varphi(x)$. Emily Grosholz (2011) resume esta propuesta del siguiente modo:

[E]l concepto matemático o científico busca explicar y aclarar todo el contenido de los casos particulares mediante la exhibición de sus conexiones sistemáticas más profundas, las cuales se revelan por la ley que gobierna a esa serie. Así, a partir de la ecuación general de Descartes, $Ax^2 + By^2 + Cx + Dy + E = 0$, podemos obtener las secciones cónicas particulares (círculo, elipse, hipérbola), presentadas con una inter-

¹²¹ Cfr. §3.2.

relación sistemática; en este modelo, a un concepto más universal corresponde mayor —y no menor— contenido; no es una imagen difusa ni una presentación esquemática, sino un principio de orden serial (p. 8)¹²².

El propio filósofo ya había descartado esta forma de construcción conceptual. Si, explicaba (Cassirer 1929, pp. 363ss), la «A» se considera como un elemento universal y la x como uno particular, al elegir el signo de más (+) no ofrece una relación funcional de lo singular–universal, en todo caso, con la expresión se representa una adhesión que establece que el significado y la percepción se deben integrar. En cambio, en la «función enunciativa $\varphi(x)$ que designa un cierto concepto no se encuentran a un mismo nivel la expresión de la función misma y la expresión que designa los diversos valores que reúne la función; los momentos correlacionados en ella no pueden ser concebidos como elementos de una suma» (Cassirer 1929, p. 364–365). El de Marburgo rechaza la posibilidad de representar la relación entre los miembros de una serie con la forma de la serie a partir de una operación aritmética elemental¹²³, para él, la «ley de la serie somete a ciertas condiciones a los distintos elementos de la misma, pero ella misma no constituye un miembro de la serie» (*Ídem*, p. 365).

Marc–Wogau no se equivocaba, entonces, cuando decía que había al menos dos elementos (A y B) en la propuesta del alemán. El significado del símbolo se constituía en la dualidad de elementos que constituyen la relación simbólica, o mejor dicho, con los que se construía el significado. Pero mientras para el filósofo de Upsala esto se debía traducir en una debilidad que había que corregir, para el de Marburgo era necesario subrayarla:

En cierto sentido no sólo he de aceptar dicha objeción, sino subrayarla y agravarla. Porque, en la construcción de mi teoría del concepto, yo mismo he vuelto a subrayar

¹²² Lofts (2000) explica que la función de Cassirer constituye el principio constructor de los conceptos que no se dan como meros agregados de una característica, sino como relación funcional con una serie correspondiente. A través de la representación simbólica « $\varphi(x)$ » se establece una mejor descripción de la propuesta de Cassirer. Se trata de un vínculo funcional y no una copia fragmentada en donde cada parte es el total; el significado está constituido en la serie y a partir de ella tiene sentido el singular.

¹²³ Hay que recordar el siguiente pasaje donde el autor por primera vez expone los términos *forma* y *miembros* de la serie: «In fact, it is a new expression of the characteristic contrast between the *member of the series* and the *form of the series*. The content of the concept cannot be dissolved into the elements of its extension, because the two do not lie on the same plane but belong in principle to different dimensions. The meaning of the *law* that connects the individual members is not to be exhausted by the enumeration of any number of instances of the law; for such enumeration lacks the generating principle that enables us to connect the individual members into a functional whole» (Cassirer 1910, p. 26).

siempre esa “duplicidad”, poniéndola en el centro de la indagación. Sin duda, todo concepto de relación es de sentido y totalidad de sentido que se articula en partes relativamente independientes y claramente distinguibles una de otra (Cassirer 1975, p. 193).

Para Cassirer, en concreto, el símbolo no busca conjuntar dos elementos aislados y ofrecer una compilación, amalgama o incrustación de fenómenos, sino ser una vía de mediación a una realidad que no puede ser aprehendida en sí, pues se aspira a conocerla en su dimensión funcional. Con este concepto se alejaba una aspiración de comunicación inmediata y se ofrecía una alternativa al problema de la realidad: mientras que el empirismo rechazaba todos aquellos elementos que no constituyeran una experiencia física, y el idealismo clásico se planteaba el conocimiento de las ideas (formas), la perspectiva del filósofo planteará una comprensión simbólica de la realidad. No se trata de una simple conciliación de posturas, sino una conclusión filosófica que plantea una solución al problema de conocimiento.

Donald P. Verene (2008) ha remarcado ampliamente este punto anterior. La realidad y el método metafísico con el que Cassirer plantea la investigación del ser, no constituyen un elemento creador; la realidad, para este alemán, nos rodea y no es posible sustraernos de ella, corresponde sólo interpretarla toda vez que el ser humano está inmerso en ella. Robert Hartman plantea que el mundo de las formas simbólicas puede comprenderse como el mundo de la vida; a través de ellas es posible aproximarse a las cosas, pero sobre todo, al constructo cultural que se les ha impreso. Por ello, la única atribución creativa que le otorga Hartman a las *FS* se encuentra en la constitución del significado: «(I)n our interpretation, Cassirer's philosophy is metaphysics as little as Rodin's figures are stone: if no creative hand had ever touched the stone it might have remained stone. The creative touch proved that mere "stone" it never was» (Hartman 1949, p. 295).

Por tanto, la *filosofía de las formas simbólicas* no se propone ser «una metafísica del conocimiento» buscando con ello aprehender un «yo fijo, encerrado en cierto modo en sí mismo y un mundo subsistente igualmente en sí mismo que se enfrenta a dicho yo»; por el contrario, la propuesta pretende «examinar las premisas en que se funda precisamente dicha separación y verificar las condiciones que han de cumplirse para que tenga lugar» com-

prendiendo que tales condiciones, en lugar de ser estructuras rígidas y monolíticas en las que descansa el conocimiento, son diversas “dimensiones” del entender, del comprender y del pensar de los fenómenos» lo que permite entender que así como ocurre con estas dimensiones, tanto el yo como el mundo son susceptibles «de una concepción y una configuración múltiple» (Cassirer 1975, p. 194). De allí que aquella crítica que planteaba que la *PSF* era una suma (A+B) no representa en toda su dimensión la forma funcional que existe entre el sujeto y el objeto, entre la naturaleza y el espíritu, lo singular y lo universal. No puede haber conocimiento partiendo de postulados sustanciales que no encuentran una relación entre sí puesto que ya constituyen un mundo cerrado. Se requiere, por el contrario, abrir las dimensiones hacia espacios culturales de significado.

La segunda crítica que se quiere analizar proviene de un estudio–debate que el propio Cassirer (1939) construyó y en el cual es el propio autor quien permite que la obra de Hägerstrom sea el referente crítico de las *PSF* elaborando un ejercicio intelectual y filosófico fructífero¹²⁴. Tanto Hägerstrom como Cassirer proponen la idea de una filosofía como ciencia, y consideran que para hacerlo es necesario revisar los planteamientos metafísicos y las fuentes que nutren el estudio del ser. Hägerstrom plantea que el primer elemento a tomar en cuenta es el problema de la experiencia; en lugar de considerarlo como un elemento cuantitativo (un conglomerado de sensaciones) es necesario plantearse su «conexión sistemática» (Cassirer 1939, p. 46).

A partir de este punto de coincidencia entre ambos autores, Hägerstrom tomará distancia al presentar que, al no existir unidad en el pensamiento metafísico (lo que demuestra que no puede existir unidad en sus postulados) el estudio del ser requiere avanzar por un camino diferente al del análisis metafísico toda vez que por esta vía no se termina de caracterizar una conexión sistemática. Para Hägerstrom, por el contrario, la realidad sí contiene estabilidad y consistencia propias y no es necesaria una pre–conceptuación de las categorías con las que se estudiará el ser para penetrar en su estudio. Así lo plantea el filósofo de Upp-

¹²⁴ El alemán propone los siguientes términos para el debate: «La Filosofía científica es por naturaleza proclive al diálogo... “El intercambio de razones” pertenece a la esencia de la filosofía... Sugiero que el presente estudio sea considerado desde este punto de vista. Debería servir únicamente para una explicación imparcial de los problemas y al mismo tiempo para mi propia instrucción, pues sería un mal crítico aquel que dirigiera su crítica sólo al objeto que traza y no se viera incitado al mismo tiempo a revisar sus propias concepciones fundamentales mediante ese mismo objeto» (Cassirer 1939, p. 37).

sala: «La realidad –cita Cassirer (1939, p. 48) de Hägerstrom– es conocida en términos absolutos», pues ésta al ser idéntica a sí misma conlleva una validez inmediata. Ya no son necesarias las categorías del pensamiento que permiten establecer una identidad entre lenguaje y realidad, sino que la propia realidad contiene sus estructuras y principios de identidad propios, por lo que es necesaria, en lugar de una relación de identidad, una conexión sistemática entre los hechos empíricos.

Hägerstrom buscaba establecer que no era el sujeto quien construía la realidad, sino que éste sólo advertía y construía, a partir de la realidad, el conocimiento; cualquier consideración en torno a que el sujeto debía ser el centro de atención en la construcción de los conceptos, era un subjetivismo que buscaba establecer que la realidad dependía de las construcciones categorías del individuo¹²⁵. La filosofía como ciencia debía mantenerse al margen de estas aseveraciones, pues el conocimiento no depende de las conclusiones de un individuo, sino que mantiene una identidad interna alejada de la percepción del sujeto. De este modo, Hägerstrom rechazaba la idea de que la realidad, o su conocimiento, fuesen una construcción en lugar de una demostración bajo los propios criterios que el objeto presentara. Por ello el concepto, que es la figura lógica que propone el de Uppsala para conocer la realidad, no implica un proceso de construcción sino de coincidencia y superposición; dicho en otros términos, el concepto no designa lo advertido por el sujeto, sino lo apropiado, por lo que el conocimiento conceptual es el conocimiento de lo real.

Ante estos planteamientos, Cassirer comienza por cuestionar que se tome al concepto no en su dimensión sustancial, pues para el alemán, no es posible que éste, en tanto que constructo humano, pueda tomarse como lo real, en lugar de cómo su medio de acceso. Para Cassirer (1939) «determinamos el “ser” del concepto mediante las *condiciones* que debe satisfacer, condiciones que no se dejan expresar mediante cierto conjunto de proposiciones» (p. 85)¹²⁶.

¹²⁵ Cassirer, con cierta sorpresa, explica que Hägerstrom considera importante el «giro copernicano» de Kant, pero, en lugar de plantear que es el conocimiento del sujeto el que debe tener valor primordial, Hägerstrom plantea que es el «en sí» del objeto el que debe tener el valor. Ante esto, el de Marburgo escribe: «(a) decir verdad, utiliza esta expresión en un sentido casi contrapuesto al introducido por Kant» (Cassirer 1939, p. 55). La razón principal de esto tiene que ver, dice Cassirer, con el concepto de «subjetivismo» adoptado por el filósofo de Uppsala.

¹²⁶ Hasta aquí se deja este «debate» pues las reflexiones siguientes orientan hacia temas y conclusiones que ya no competen al problema del «símbolo».

Las condiciones del conocimiento es el principal punto de divergencia entre ambos autores: mientras que para Hägerstrom el concepto es la unidad sustancial en que se ofrece la realidad; para Cassirer, el símbolo cumple el vínculo. La diferencia no sólo está en pretender que el símbolo sea un símil del concepto, sino en la inclusión del contexto como elemento necesario para la construcción del conocimiento.

Esta diferencia ha sido acentuada por Hamburg (1949) quien considera que no puede existir significado fuera del contexto cultural y es por medio del símbolo que esta apropiación de significado se presenta. Para defender esta tesis, Hamburg explica que todos los contextos son entornos en los que prevalece la dualidad de signo y sistema, por lo que la construcción simbólica ofrece una orientación hacia los tipos de signos y sistemas propios de la forma particular. El contexto en el que signo y sistema se desarrollan, ofrece una visión particular del entorno en que se está desarrollando esta dualidad. Dado que, explica este autor, el contexto en el que se encuentra el sujeto contiene signos propios de la naturaleza de la acción que desarrolla, el símbolo creado estará sujeto al tipo de acción que se está realizando; los signos emitidos por un objeto sólo ofrecerán una justificación para cierto tipo de símbolos. Lo que acentúa el filósofo alemán, entonces, es la necesidad imperante de referir a un sistema dual signo y sistema, pues la intención de fundir signo–sistema mezclaría la referencia con el entorno o se estaría equiparando al signo con el entorno, derivándose en una incapacidad para distinguir entre lo que se conoce y lo conocido. El principal problema estaría, entonces, en establecer que todo sistema de significación se convierte en la realidad.

Hägerstrom tenía en claro este problema y para alejarse de este conflicto plantea una necesaria revisión histórica de los conceptos para determinar a cuáles si les corresponde el correlato concepto=realidad. Cassirer (1939, pp. 127–169) advertirá que en este recurso metodológico el propio Hägerstrom ha tenido que plantear un proceso de mediación: ahora la Historia se ha vuelto el requisito indispensable para la determinación de los objetos como realidades, introduciendo en ello una forma de historicismo que determina lo real. Cassirer (1939), por su parte, concluirá diciendo que no se trata de caracterizar la realidad a través del concepto, sino que éste debe ofrecer una mediación funcional para conocer aquella.

Cobra importancia central en este punto lo subrayado por Hamburg (1949) cuando explica que son las relaciones entre el sistema y los signos los que deben determinar el grado y sentido de un concepto y no la realidad. Sólo como consecuencia de un acto de coordinación simbólica entre casos particulares y sistemas teóricos se podrá determinar el grado de relación entre realidad y concepto. El concepto, en lugar de ser una igualdad con la realidad, se presenta sólo como su estructura funcional que la representa (Cassirer 1939, pp. 157–169).

Este aspecto ya lo había analizado ampliamente el alemán en *SuF* cuando el autor investigaba el concepto de realidad. En aquel trabajo, Cassirer había hecho notar que la realidad no se ve modificada o creada por el acto cognoscitivo toda vez que la tarea del conocimiento no es la transmutación metafísica de los objetos sino su apropiación epistemológica. A la filosofía, en todo caso, le correspondía investigar las reglas del pensamiento que hacen posible que exista una conexión entre el objeto y el sujeto. El autor se refiere del siguiente modo a este punto:

[F]or the particular given impression does not remain merely what it is, but becomes a symbol of a thorough-going systematic organization, within which it stands and to a certain extent participates. This change in the empirical impression does not, however, alter its metaphysical "substance," but merely its logical form. What at first appeared in isolation, now combines and shows a reciprocal reference; what previously passed as simple, now reveals an inner wealth and multiplicity, in so far as we can reach from it other and still other data of experience, by a continuous progress according to definite rules. In connecting the particular contents with each other, as it were, ever with new threads, we give them that fixity, which is the distinguishing property of empirical objectivity. What imprints the mark of true objectivity is not the sensuous vividness of the impression, but this wealth of inner relations (Cassirer 1910, p. 281).

En resumen, las formas simbólicas ofrecen una relación funcional de las percepciones de la realidad, pero no es la percepción o la experiencia las que ofrecen al símbolo, sino una serie de coordinaciones funcionales que vinculan la advertencia de la realidad con un sistema y contexto de conocimiento específico; se trata de un proceso propio de la naturaleza y estructura orgánica del ser humano (Krois 2007). No basta con experimentar para construir un símbolo, sino que se requiere una operación que se inicia con la percepción de

los objetos (*FE*) continúa con su representación (*FR*) hasta lograr su significación (*FS*) basada en leyes. Corresponde ahora explicar cómo es que las formas simbólicas se desarrollan en el marco de la naturaleza humana.

5.3 La construcción y coordinación funcional de las formas simbólicas

La tarea que ahora corresponde desarrollar es explicar el modo en que las *FS* se presentan como nota característica de la naturaleza humana. Se hará ver que toda acción del ser humano está encaminada a la formación de símbolos con los cuales refiere su acción y sus productos, por lo que sustraerse a este plan de organización propio del ser humano ya no es posible a riesgo de perder un grado en la evolución orgánica (Cassirer 1929, pp. 241–327; 1944, pp. pp. 50–70, 1996, pp. 214–217).

El primer impulso que dio origen a la *PSF* tiene que ver con la intención del movimiento neokantiano por fundamentar las ciencias del espíritu en un sistema de conocimientos objetivo que permitiera justificar sus resultados y conclusiones en algo más que una «metafísica dogmática»¹²⁷. A lo largo de la *Historia del conocimiento*, Cassirer ofrece una perspectiva del lento andar del esfuerzo por comprender los fenómenos bajo una metodología que ofreciera razones y satisfacciones a las preguntas planteadas ante el desconcierto de las impresiones. Es en el último tomo dedicado al periodo posterior a Hegel, que el autor plantea resolver los móviles que han promovido el surgimiento de una diversidad de teorías de lo más variadas y distintas entre sí (Cassirer 1957, p. 28ss). El planteamiento central de este último volumen está en mostrar que las ciencias exactas, absortas en sus propios problemas y planteamientos sistemáticos, ofrecieron sus propios sistemas y códigos para avanzar en el conocimiento de manera independiente, pero no han trazado un camino para satisfacer lo que la antigüedad se había propuesto «sistematizar y organizar la totalidad del saber humano» (*ídem*, p. 30).

Si los diversos volúmenes de la *Historia del conocimiento* buscaron comprender el modo y situación del problema del conocimiento, planteando sus caminos, avances y retro-

¹²⁷ Para entender el movimiento neokantiano y su fundamentación (Köhnke 2011).

cesos, la *PSF* se presentan como la solución sistemática a la falta de unidad en el conocimiento que, a decir de Cassirer, en lugar de existir pluralidad de las ciencias existen formas plurales de conocer y revelar al ser. A partir de esta diversidad que no se afanaba en mantenerse alejada una de la otra, Cassirer plantea que el esfuerzo principal de su trabajo está dirigido a mostrar cómo cada una de las configuraciones «cumple una tarea propia en la constitución del espíritu y está sujeta a una ley particular», por lo que es necesario elaborar un plan general de una teoría de las «formas de expresión espirituales» (Cassirer 1923, pp. 7–8) que dé cuenta de la forma en que el Espíritu, en lugar de ser contrario a la Vida, se es parte de un mismo proceso (*cfr.* Cassirer 1949, pp. 857–880; 1996, pp. 3–33). El problema de esta fundamentación se enfrenta a la fluctuación aparente entre lo físico y lo espiritual; el ser humano enfrentado con la totalidad pretende captar la unidad en una diversidad de formas y referencias particulares que den cuenta del ser. El autor al respecto escribe:

[U]n ente individual, particular y limitado es entresacado para, a partir de él, derivar genéticamente y “explicar” todo lo demás. De ahí que, por más que varíe en cuanto al contenido, permanezca la explicación, en su *forma* general, dentro de los mismos límites metódicos (Cassirer 1923, p. 12).

El avance mostrado en la *Historia del conocimiento* permite situar que a partir del s. XIX la teoría del conocimiento se preguntaba por los fundamentos que hacían posible conocer lo real, presentándose el problema de si el ser debía (y podía) ser conocido en su amplitud. Durante este siglo y como respuesta a estos problemas, la ciencia ya no se conformaba con la comprensión de la realidad como una copia pasiva, sino que exigía principios axiomáticos que permitieran un campo de acción abierto que la mera descripción del objeto¹²⁸.

Esta era una de las aspiraciones de los *Principios de la mecánica* de Hertz. La ciencia, para el físico, ya no presentaba noticias de la realidad, sino que establecía un conocimiento de los hechos futuros derivado de, sobre todo, las hipótesis que se ofrecieran científicamente.

¹²⁸ Uno de los problemas centrales descritos por Cassirer (1929, pp. 417–427) tiene que ver con la fuente y origen de la matemática, que por entonces se discutía. Mientras que un grupo se proponía fundar la matemática en la pura lógica, otro pretendía alejarse de esta forma y establecer un origen propio, una intuición puramente matemática.

ficamente¹²⁹. El centro de la propuesta de Hertz, estriba en que ahora las representaciones pictóricas que se elaboran de los objetos ya no se corresponden como copias sino que guardan un vínculo axiomático; el único vínculo entre las representaciones y los objetos mantiene una relación puramente simbólica¹³⁰.

Para el de Marburgo, esta forma de relación expresada por Hertz presentaba una nueva exigencia y condición intelectual: la conexión de los objetos concretos y la modalidad de su interdependencia debe abarcarse en el sistema de los conceptos físicos, lo cual resulta posible en la medida en que estos conceptos «pertenezcan desde el principio a una determinada perspectiva *unitaria* del conocimiento» (Cassirer 1923, p. 15, énfasis añadido). Esta «unidad» puede ser lograda a través de la construcción funcional de los datos empíricos. La continuidad de los elementos percibidos empíricamente, al ser vinculados dentro de una estructura global, ofrecen un criterio para el conocimiento del objeto particular.

Esta construcción funcional ya fue mostrada en los capítulos anteriores¹³¹. El proceso comienza con la experiencia que se enfrenta con la totalidad de la forma y la percepción que ofrece una continuidad infinita de datos singulares, debían interrelacionarse bajo una estructura expresiva (*FE*) que ofrece una primera estabilidad lógica en la comprensión de los fenómenos. Con el paso de los nombres de los dioses del instante a los dioses funcionales y el progresivo desarrollo del lenguaje la estabilización de los fenómenos permite su representación (*FR*). Pero sólo en la creación de símbolos que permiten la constitución de significados para los fenómenos singulares bajo una ley o forma (*FS*), es que se logra el proceso dialéctico del espíritu.

Cassirer (1929, p. 7) advirtió que, si bien la estructura e imagen teórica del mundo era la forma más acabada de conocimiento por ser una evolución reciente en la historia del conocimiento, no existían elementos para desacreditar que las manifestaciones antiguas no

¹²⁹ Esta intención de predecir el futuro, explican Ibarra y Mormann (2000) y Giovannini (2002), ha quedado superado, pero al menos ofrece una comprensión de lo que las ciencias buscaban dentro del tiempo de Cassirer.

¹³⁰ Cassirer (1923) cita el siguiente pasaje de Hertz: «Las imágenes a las cuales nos referimos son nuestras representaciones de las cosas; tiene con las cosas la sola concordancia esencial consistente en el cumplimiento de la exigencia mencionada, pero para su fin no es necesaria cualquier otra concordancia con las cosas. De hecho tampoco conocemos ni tenemos ningún medio para averiguar si nuestras representaciones de las cosas concuerdan con ellas en algo más que aquella *única* relación fundamental» (p. 14–15).

¹³¹ *Cfr.* Caps. 2 y 3.

fueran formas de conocimiento válidas. Por ello, y ante la evidencia con la que contaba el autor, consideraba que no sólo era posible una investigación del mundo siguiendo únicamente las ciencias exactas, sino que había que abrir el camino a nuevas manifestaciones e impulsos del espíritu.

Consideraba Cassirer que *La Crítica de la razón* que había planteado Kant (1923 pp. 18–21; 1929, pp. 68–75), en ese sentido, no podía abarcar la totalidad de formas. No era posible ya siquiera caracterizar al ser humano bajo esta misma nota racional (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 45–49) sino que había que configurar un nuevo método de investigación. Lo que se planteaba era expandir más que la crítica del conocimiento, la forma; era necesario ensanchar las formas de conocimiento crítico hacia la cultura posibilitando las expresiones básicas (como el mito) y desarrollar todo el camino hasta formas simbólicas superiores (como la ciencia).

Esta apertura no es una propuesta de Cassirer y tampoco se la atribuye a sí mismo; es un proyecto iniciado por Cohen e inconcluso de Natorp. Este último sólo pudo plantear la necesidad de la apertura ofreciendo una, denominada así por Cassirer (1929), introducción del problema. El alemán lo expresa en los siguientes términos:

Si la conciencia no es más que la pura potencialidad de todas las configuraciones “objetivas”, la mera predisposición para ellas, entonces no se alcanza a ver hasta dónde esta potencialidad misma puede ser tratada como *factum* y, en cierto sentido, como *factum* originario de todo lo espiritual (Cassirer 1929, p. 70).

Cassirer apunta que hasta el final de su vida, a pesar de los esfuerzos realizados por su maestro, sólo tuvo conciencia de la «“pluridimensionalidad” del mundo espiritual», que no puede ser caracterizada bajo una sola línea a riesgo de verse «oscurecidos los caminos» (Cassirer 1929, p. 73).

Esta expansión contiene un riesgo interno: si esta fuerza espiritual no puede caracterizarse sólo por la razón, entonces resultaría necesario responder cuántas y cuáles son las formas culturales que existen en este marco pluridimensional y, más importante aún, cuál el criterio común que justifique que todas estas formas de la cultura pertenecen verdaderamente a la misma unidad. En ese sentido, la advertencia de Motzkin (2008, p. 75) está por

demás justificada al considerar que Cassirer abrió el espacio para una diversidad de «mundos» y que su unificación sólo es posible por un acto de «conciencia estética»¹³². Por ello una crítica de la cultura ofrece el nuevo problema de la justificación de un criterio que mantuviera unidas todas estas formas.

El trabajo de Robert Hartman, advirtiendo en parte este problema, subraya que la propuesta de Cassirer es una filosofía de la creación que se orienta a la necesidad de comprender que las *FS* no son formas naturales sino verdaderos productos humanos para la comprensión del entorno. Lo único propiamente no creado de esta propuesta, sino presente en el mundo, es la capacidad humana por apropiarse de la realidad de modo simbólico. El autor escribe:

Every primary datum is already spiritually imbued, even the simplest spatial perceptions, like left and right, high and low [...]. Our consciousness cannot posit any content without, by that very act of positing, setting a whole complex of other contents (Hartman 1949, p. 293).

El mismo Cassirer se dio cuenta de que una falta de criterio crearía una multiplicidad infinita de formas. Para resolverlo se apoya del concepto de «Ley» propuesto por él años antes (Cassirer 1910), y plantea que a través de un sistema funcional de conceptos se ofrece un criterio de evaluación total que determine el número y forma de las formas espirituales que pueden existir. Se trata entonces de una auto-conciencia y delimitación del Espíritu (y en ese sentido del ser humano) por establecer un límite y freno a la multiplicación de formas, no en atención a negar que no puedan existir más formas, sino en atención de ese propio acto consciente que es capaz de contemplarse y advertirse como pleno¹³³.

La *filosofía de las formas simbólicas*, como sistema, se propone una *crítica* que no sólo apunta hacia las formas que se crearán, sino a la estructura particular de cada una de las formas que crea, valorando en cada caso, la tarea y acción espiritual que ofrece; lo más importante de esta crítica, entonces, es el vínculo funcional de todas ellas como *Totalidad* (*Ley* interna) bajo la cual están «coordinadas funcionalmente» (*cf.* Ryckman, 1991) las

¹³² Prácticamente la única forma cultural que Cassirer mantiene fuera de la posibilidad de ser construida como forma simbólica es la filosofía, en tanto que esta es la promotora de formas.

¹³³ Hartman (1949) lo expresa del siguiente modo: «The kingdom of possible must now be actualized by man. He must make true what has never been true before, his own total harmonic life» (p. 319).

formas. A esto particularmente es a lo que Hamburg (1949) refiere cuando establece que las *FS* se relacionan con su contexto inmediato; se trata de entender no el entorno físico, sino la tarea funcional que debe cumplir cada forma particular. El de Marburgo sobre este punto escribe:

La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma sólo en el curso siempre progresivo del mismo análisis crítico. La extensión del ser espiritual no puede ser caracterizada y determinada de otro modo sino midiéndosela en este proceso (Cassirer 1923, p. 18).

Este «proceso» sólo puede desarrollarse toda vez que es consciente de sus orígenes y de sus fines, en donde inicio y final entran en tensión, no como elementos contrarios que se contraponen, sino como parte de un mismo proceso dialéctico. Por ello, no es posible una «pluralidad infinita» que acepta cada vez nuevas formas, sino que, en cualquiera de los casos, sólo se hacen evidentes dentro del proceso para investigar la imagen del mundo natural que se presenta como unidad (*cfr.* Cassirer 1996, p. 5–6).

Deniz Coskun (2007, p. 188–200) apunta que para la construcción de las formas simbólicas es necesario que se pueda cumplir todo el proceso funcional para pensarse como tal. El autor ofrece el siguiente ejemplo tomando a la sexualidad: en su dimensión expresiva (*FE*), le correspondería un deseo físico; en su dimensión representativa (*FR*), el erotismo; y en su dimensión simbólica (*FS*), el amor (puro)¹³⁴. Con esto, se plantea que más que una construcción simbólica, se trata de una forma general que dota de sentido a los miembros particulares de una serie.

Llegados a este punto, conviene introducir la lectura que propone Mario Porta (2010, pp. 220–221) en donde, haciendo eco de ciertas dudas de Heidegger (1986), cuestiona si una *filosofía de las formas simbólicas* constituye una metodología válida para una fundamentación antropológica. La pregunta es válida no sólo por la libertad reflexiva de la que gozan los autores, sino porque el propio Cassirer en reiteradas ocasiones ensayó la res-

¹³⁴ En palabras del autor se tiene: «For example, as to my knowledge, no one has yet discussed and elaborated whether sexuality or erotics constitutes a symbolic form, because it has all the pretensions and features that it does, from the physical deed, the erotic appeals, to the symbolic acts of (pure) love» (Coskun 2007, p. 108, n. 17).

puesta buscando ofrecer una solución satisfactoria al problema. No es posible la comprensión sustancial de la realidad, se trata de una perspectiva funcional¹³⁵. Las formas simbólicas, por ello, antes que ser *construcciones simbólicas* de la realidad, son *construcciones funcionales* que permiten la comprensión de los signos que se captan.

Roberto González (2013) explica que Cassirer «encuentra la posibilidad de una filosofía [que integra] todas las manifestaciones culturales y concepciones del hombre, [basándose] en el descubrimiento de la ley y estructura fundamental de las diversas actividades espirituales» (p. 79). Las formas simbólicas, por su pluralidad, pero sobre todo, por su «forma», constituyen un vínculo necesario con el proceso por el cual se construyen. Por ello, no es posible desencajar a la Historia de este proceso, es siempre necesario el retorno al origen y sus fundamentos para, de ese modo, comprender la dinámica y dialéctica en la que se ve envuelta cada símbolo en su forma particular¹³⁶.

Queda todavía un aspecto más por considerar antes de adentrarse en el análisis de cada una de las formas. El símbolo, como lo entiende el alemán, parte de la idea de signo. Pero entre uno y otro existe una diferencia de sentido. Conviene profundizar ampliamente en este aspecto para remarcar plenamente cómo opera la función en la construcción de significados simbólicos.

5.4 Hacia una delimitación de los problemas del símbolo

Uno de los principales fundamentos de las formas simbólicas se encuentra en la relación que existe entre los signos y la función. J. M. Krois (2011, pp. 14–17) relata que hacia 1919 el proyecto de las formas simbólicas se había desarrollado en lo general; para entonces,

¹³⁵ En los caps. 2 y 3 se analizaron los principales documentos desarrollados por el autor al respecto y aunque será tema de análisis en el siguiente capítulo, por ahora se remite a (Cassirer 1927b, 1930, 1942, 1944 y 1996, pp. 3–111) en donde el autor trató ampliamente el tema.

¹³⁶ No se tratará aquí a la Historia como forma simbólica, pero el hecho de que los objetos se constituyan como hechos físicos, históricos y psicológicos (cfr. Cassirer 1942, pp. 81–109), plantea un papel central a esta forma en particular. El propio Cassirer se desarrolló como historiador de las ideas, y en todos sus volúmenes de *PSF* inició con una fundamentación histórica del lenguaje, el mito y la ciencia. Pero no fue sino hasta *Ensayo antropológico* que planteó por primera vez que la historia era un «instrumento indispensable para la construcción del universo humano» (Cassirer 1945, p. 303). Lo que deja en claro el filósofo es que la historia, al constituir un «sistema» de conocimientos, es necesario para la construcción de formas que doten de sentido a los miembros particulares de la serie.

Cassirer consideraba que había que plantear una investigación que se fundara en la propuesta natorpiana así como en la cohentiana, es decir, una investigación que partiera de la pluralidad de las formas culturales a través de un estudio funcional. Eventualmente el proyecto cobraría forma y se plantearía, en un primer momento, al lenguaje como punto de partida. Por ello, relata Krois, Cassirer (1923, pp. 25–26) consideró que el mundo de la cultura se basaba en la estructura dinámica del lenguaje¹³⁷.

Con esta base se proponía que la investigación del mundo teórico debía recorrer una tras otra las formas culturales hasta volver nuevamente al punto de partida, toda vez que las formas eran un círculo en el que existía una relación entre cada uno de los miembros de la serie. El principal problema de este planteamiento está en que si no se pudiese encontrar una ley universal que gobernara todas las formas se tendría como elemento común la historia (del lenguaje, del mito, del arte, de la ciencia) y con ello no se tendría ningún factor general que pudiese conectarlas entre sí. Por ello, el de Marburgo advierte que

si nos atenemos a la exigencia de la unidad lógica, la particularidad de cada campo y la peculiaridad de su principio amenazan finalmente con desaparecer en la universalidad de la forma lógica; por el contrario, si nos abandonamos justamente a esta individualidad y permanecemos examinándola, corremos entonces el peligro de perdernos en ella y de ya no encontrar ninguna vía de regreso al universal (Cassirer 1923, p. 25).

El escape, explica el autor, parece encontrarse en el descubrimiento de este factor común en cada forma espiritual y que, a la vez, constituyera su individualidad. Para el filósofo, este denominador se encuentra en el símbolo tal y como el físico Hertz lo había desarrollado. El constructo general con el que el mundo teórico se refería a los fenómenos, no constituían un referente hacia una característica del mundo natural; los conceptos de masa, fuerza, equilibrio, etcétera, se ofrecen como ficciones con las cuales el científico se puede referir a un sistema de conocimientos previamente delimitado. Cassirer, al apoyarse de esta teoría, pretendía establecer que el filósofo debía ofrecer un estudio de los objetos no en su dimensión natural, sino a partir de los constructos culturales con los cuales fuese posible

¹³⁷ Esta es una de las tesis que aún se defienden por parte de autores como Fernando Zamora (2012) quien considera que Cassirer es un filósofo logocentrista toda vez que basa su propuesta en el lenguaje en lugar de en la Imagen. Aunque su lectura no es del todo incorrecta, se puede apreciar una falta de análisis de obras fundamentales que ofrecen una reinterpretación del problema en Cassirer.

establecer consecuencias intelectualmente necesarias de los objetos. Para comprender este mundo de relaciones y consecuencias intelectuales era necesario trabajar con signos que permitieran la «descripción de conexiones» (Cassirer 1923, p. 26).

John M. Krois (2011) al respecto plantea que el filósofo de Marburgo, a pesar de que el proyecto de las formas simbólicas inició con el lenguaje, no pretendía fundar la vida cultural en esta forma particular sino en el simbolismo. Esto propuesto por el crítico se advierte con el encuentro entre Cassirer y la biblioteca de Warburg¹³⁸ pues desde entonces (al menos desde 1920) la perspectiva sobre el problema simbólico se propuso colocarse en un «nivel inferior (en el de la) inmediatez mitológica» (Cassirer 1925, p. 13), desde donde se proponía partir para comprender el sentido y dirección formal en que debía desarrollarse la investigación y construcción del conocimiento. Este encuentro con Fritz Saxl (1949) y el proyecto de Warburg permitió que Cassirer (1925, p. 15) planteara este retroceso, pero en el tiempo en que lo hizo, ya tenía muy avanzados los trabajos del segundo volumen y publicado el primero. A pesar de ello, el proyecto de las *FS*, como se aprecia en el tercer volumen dedicado a *La fenomenología del conocimiento*, inicia con la *FE* y prosigue con la *FR* hasta llegar a la *FS*, lo que permite entender que más allá de que el primero volumen haya postulado al lenguaje como punto de partida de la construcción cultural, éste en realidad se constituye como uno de los posibles elementos formales de la serie, en lugar de la base funcional de la creación cultural.

Si para Cassirer el lenguaje como símbolo no constituye el fundamento de la expansión cultural, entonces es necesario un análisis a detalle para entender cómo es que se desarrolla la construcción simbólica del mundo propuesta en la *PSF*. Se había planteado que las funciones ofrecían el verdadero camino de desarrollo para la autocomprensión simbólica

¹³⁸ Valdría la pena un artículo completo dedicado al análisis de las relaciones entre Cassirer y Warburg, por lo pronto no se cuenta ni con el espacio ni los objetivos lo permiten. En tal proyecto valdría la pena resaltar al menos los siguientes puntos: 1) Cassirer reformuló su *concepto de símbolo* gracias a los trabajos y compilación bibliográfica de Warburg y orientaciones de F. Saxl (cfr. Saxl 1949, pp. 47–51; Cassirer 1925, p. 15; 1975, pp. 64–91; Krois 2011), 2) El concepto de símbolo replanteado no constituye una reflexión idealista sino una investigación sobre las condiciones del conocimiento en sus más variadas formas de expresión (cfr. Cassirer 1975, pp. 64–91; Johnson 2012, pp. 110–140) y, por último, 3) la compilación desarrollada por Warburg no constituye sólo un trabajo aislado de recuperación bibliográfica sino que se atiene a una idea y estructura teórica que buscaba, desde la propia organización, a presentarse como el desarrollo de una documentación activa (Cassirer 1975; cfr. Skidelsky 2008, 90ss., Grosholz 2011, p. 8).

pero hasta ahora no se había podido explicar bajo qué mecanismos es que el símbolo, al igual que la función, ofrece la posibilidad del autoconocimiento.

El símbolo no constituirá una representación de ideas sin fundamento físico. Por el contrario, el necesario vínculo con la función plantea ya una aproximación a las experiencias básicas con las que se enfrenta el ser humano. A lo largo de las tres fases funcionales, el símbolo va cobrando un sentido reflexivo cada vez más estable (*cfr.* Cassirer 1929) hasta que se constituye como el referente de significado. El conocimiento simbólico no puede por ello presentarse como un elemento sustancial sino que ofrecerá siempre una *conexión* necesaria entre los constructos intelectuales y los referentes naturales (Giovannini 2012).

En su análisis sobre la construcción simbólica en Cassirer, Roberto González (2013, pp. 41–56) ha acentuado que el signo constituye la base de esta formación. No es posible sustraerse al desarrollo espiritual de ninguna forma (arte, ciencia, lenguaje y mito) si antes no se vincula con un elemento positivo o físico. El signo, para González (2013), «existe fácticamente como manifestación y expresión de la naturaleza dada. De hecho, el signo es naturaleza, precisamente porque su expresión queda contornada en el marco de una función orgánica. Es decir, en el signo existe un vestigio mínimo, casi nulo, del *logos*. Mientras que, por su parte, el símbolo no posee una connotación física u orgánica, sino funcional» (p. 53). Es cierto que el signo constituye una parte física y el símbolo una funcional, pero es importante anotar que el símbolo no puede desarrollarse sin la necesaria interacción con el signo, en cierto modo, el signo es aquella materia prima que Hamburg (1949), de modo analógico, plantea como necesaria para el desarrollo de una obra de arte; es sólo a través del signo que se puede esperar el desarrollo funcional de una forma simbólica. Tanto la *FE* como la *FR* y la *FS* se encuentran vinculadas con objetos a los que se les dota de sentido, por ello, signo y símbolo constituyen la materia básica para la conformación de las formas y el simbolismo.

5.5 La triple estructura del signo y sus contextos funcionales

Corresponde por tanto analizar en qué sentido es que Cassirer plantea el problema del signo. Analizando la obra del autor se pueden plantear tres características atribuidas a este aspecto: 1) el signo como objeto físico, 2) el signo como objeto histórico y 3) el signo como objeto psicológico. Se estudiarán en un nuevo apartado cada uno de los aspectos por separado.

5.5.1 El signo como objeto físico

La comprensión del signo en su dimensión física constituye la primera fundamentación ofrecida por Cassirer en 1923. Con ella, el filósofo planteaba una aproximación al objeto partiendo de las características visibles. Se trataba de comprender el fenómeno por aquello que lo hacía aparecer. A través de la percepción el sujeto elabora una primera distinción entre *aquello* que se hace presente y *aquel* que comprende que algo está presente. Con el signo, lo que se obtiene es un contenido con el cual pensar, porque éste «no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario. No sirve sólo para la comunicación de un contenido de pensamiento conclusamente dado, sino que es el instrumento en virtud del cual este mismo contenido se constituye y define completamente» (Cassirer 1923, p. 27).

Con este nuevo elemento, la percepción ya no se desarrolla en un espacio vacío en el que se hace referencia a objetos puramente empíricos o formas ideales. Ahora, la percepción descansa en la aproximación y distinción de las cosas en dos vías: se puede captar cosas (ello) y personas (tú)¹³⁹. El signo, por tanto, no sólo constituye una comprensión de una existencia fáctica, sino su plena distinción. La captación de las señales que se emiten por un objeto se traducen inmediatamente en esta doble, y única, posibilidad de distinción. El filósofo de Marburgo lo plantea en estos términos:

No existe ninguna percepción que no se refiera a un determinado objeto y recaiga sobre él. Ahora bien, esta referencia objetiva necesaria se presenta ante nosotros en

¹³⁹ Se utiliza el término «persona» por economía, por ello no se espere ninguna relación con el *Personalismo* o algún otro tipo de ideología. Aquí «persona» quiere decir «tú», «otro», «ser humano».

una doble dirección que, en términos concisos y esquemáticos, podemos expresar como la dirección del “ello” y la del “tú” (Cassirer 1942, p. 58).

A la captación del *ello* el autor le llamará «percepción de cosas», y a la del *tú* «percepción de expresiones» (Cassirer 1942, pp. 51–80). Es en este proceso en que la conciencia logra situarse como un referente que percibe y que señala algo otro. Hay que recordar que para el filósofo la percepción «entraña siempre un desdoblamiento del polo del yo respecto al polo del objeto» (Cassirer 1942, p. 58).

Para el autor, cuando la filosofía se ha desentendido del objeto en esta doble dimensión, no ha hecho más que ofrecer una visión fragmentada, o «unilateral» (*one-sided*) como la llama Krois (2011, p. 10), pues en lugar de entender que tanto expresiones como cosas forman parte del mundo natural, han querido mantenerse en lo puramente visible en su dimensión de cosa. Ante esto, el autor plantea que tal división *sería posible sólo si* «la filosofía no fuese otra cosa que crítica del conocimiento y pudiese circunscribir el concepto del conocimiento hasta el punto de abarcar más que la ciencia “exacta”» (Cassirer 1942, p. 64). Pero, por el contrario, la investigación de los objetos no se mantiene en un plano único del sentido, tiene que apropiarse del mundo natural en toda su expresión y adentrarse en la comprensión del objeto en su doble dimensión.

El de Marburgo está convencido que los esfuerzos filosóficos del neopositivismo del Círculo de Viena trajeron como consecuencia la afirmación y distinción marcada de las ciencias naturales y las de la cultura; el filósofo hace notar que esta corriente filosófica tiene razón al establecer que cualquier sustrato o postulado ideal debe descansar en una dimensión física que le permita una base empírica, pues no existe «nada puramente ideal que no descansa sobre ese fundamento. Lo ideal sólo existe representado de algún modo material, asequible a los sentidos y encarnado en esta representación» (Cassirer 1942, p. 62). El filósofo acepta estos postulados, pero considera necesario partir de los objetos concretos para la comprensión de todas las formas culturales, incluso en aquellas que constituyen una aparente paradoja. En el pensamiento mítico, por ejemplo, el relato, constituye un factor empírico con el cual se puede elaborar un análisis filosófico, del mismo modo la investigación de las creencias totémicas por más creativas que pudiesen parecer, están vinculadas con un animal y color concreto, lo mismo para las regionalizaciones de las tribus, las cuales

parten de una delimitación física de un espacio territorial (*cfr.* Cassirer 1925; 1975). Con esto anterior, Cassirer plantea la necesaria relación entre las consecuencias naturales y las intelectuales sin eliminar con ello a las cosas o personas concretas.

Pero el mundo del signo en su dimensión física no constituye el único elemento que ofrece un referente de sentido. Esa es justamente la crítica principal que el de Marburgo le planteará a Carnap (Cassirer 1942, pp. 60–64; *cfr.* Mormann 2012) y al lenguaje fisicista: una reducción de los fenómenos a sus cualidades físicas no puede explicar la existencia de realidades de orden simbólico: *El David, La Capilla Sixtina, La Mona Lisa*, y el arte en general si sólo se quisiera ver en ellos su signo físico, no serían más que mármol, pintura y tela pues no sería posible encontrar en estos el elemento cultural que permite su valoración; cada una de las obras se conforma de un material pero ya no se ofrecen como tales sino que *representan* una nueva *forma* de percibir el objeto. Ahora, se encuentran permeados de una dimensión *histórica* que exige la valoración bajo un nuevo sistema de referencia.

5.5.2 El signo como objeto histórico

La comprensión histórica del objeto representa la primera construcción del mundo cultural. Tanto las cosas como las personas no están hechas de historia, como sí lo están de una dimensión física (orgánica, química, eléctrica, etcétera). La comprensión de lo pasado no constituye una evocación hacia lo anterior sino hacia lo presente. Se analizó que una de las características de la función (expresiva, representativa y significativa) constituía la capacidad relacionar bajo la condición de tiempo, el cual no se presenta como una división triple, sino como unidad. El análisis de lo temporal permite que el sujeto analice el conjunto de fenómenos como algo presente aunque no se encuentre físicamente frente al sujeto. A partir de la ubicación temporal, el individuo comprende que lo distante constituye lo pasado y el porvenir el futuro, pero es sólo en la forma de lo temporal que es posible obtener un sentido de los eventos singulares. La Historia, en tanto que ciencia, constituirá la *forma de la serie* que dota de sentido a los momentos singulares (temporales) que acontecen.

Para Cassirer (1944, p. 252–303) la revisión histórica de los objetos no se aleja nunca de los elementos físicos, pero sí implica una idealización de los hechos. Mientras que al físico se le permite la construcción de sus experimentos con los cuales puede comprender el fenómeno en cuestión, al historiador se le exige la recuperación de la evidencia con la cual conectar los hechos. Para el filósofo, no es posible esperar que la historia esté contenida en los objetos, pues tal cosa representaría una actitud sustancial; por el contrario, la aproximación y construcción de los eventos históricos plantea la necesidad de una visualización simbólica de los acontecimientos.

El signo como objeto histórico plantea, por tanto, un segundo nivel de comprensión del mundo natural y, en cierto sentido, lo supera. No se trata de una mera descripción de los fenómenos que ocurren o la cronología de los eventos naturales del mundo, se trata de una interpretación de los acontecimientos a la luz de un sistema. En ese sentido, para Cassirer (1944, pp. 252–254) la Historia constituye algo más que una evocación toda vez que es un «sistema» que permite la evaluación y consideración de los juicios sobre los objetos:

Toda verdad de hecho implica verdad teórica. Cuando hablamos de hechos no nos referimos sencillamente a nuestros datos sensibles inmediatos. Estamos pensando en hechos empíricos, es decir, objetivos. Esta objetividad no es dada; implica, siempre, un acto y un proceso complicado de juicio. Si deseamos conocer la diferencia entre hechos científicos –entre los hechos de la física, de la biología, de la historia– tendremos que comenzar, por lo tanto, con un análisis de los juicios, estudiar los modos de conocimiento por los cuales estos hechos nos son accesibles (Cassirer 1944, p. 256).

La ubicación histórica del objeto no constituye una cualidad dada de manera rígida, sino que, a través de la preñación simbólica, el objeto es dado en una dimensión temporal que debe ubicarse como un referente. No se trata de la construcción histórico–científica de las cosas o las personas con las que nos encontramos, sino de la comprensión de que a todos los objetos les pertenece una temporalidad.

Si se recurre a la tríada funcional para comprender esto, será fácil explicar que desde el momento expresivo el sujeto mantiene una relación de temporalidad con el objeto. Los dioses del instante que le asaltan y le sobrecogen resultan ser la experiencia de la temporalidad. El aquí y ahora de lo que veo permite señalar la existencia física de lo que asom-

bra, de lo que se hace presente. El mito, por ello, necesariamente ofrece una explicación genética de las cosas: todo lo que existe es, y todo lo que es proviene de una génesis y se dirige hacia un porvenir. La conciencia, por su carácter dialéctico, se desarrollará hacia estadios superiores de representatividad y significación depurando una perspectiva del devenir histórico bajo categorías mucho más complejas. Pero para cumplir esta tarea, ya se ha tenido que construir un sistema simbólico que permite la construcción de nuevos conceptos con los cuales se hace referencia, no a objetos pasados, sino a sistemas previos que plantean una nueva perspectiva de la comprensión del objeto.

5.5.3 El signo como objeto psicológico

En un primer sentido parece contradictorio plantear que el objeto contiene elementos psicológicos. Las construcciones psíquicas operan como representaciones (imágenes o símbolos) de los objetos planteándose como su idealización. El problema constituye un complejo problema en la historia de la filosofía desde Platón hasta Natorp, pero en el caso de Cassirer no se adhiere al debate histórico sino que retoma sólo la propuesta natorpiana y husserliana (*cfr.* Luft 2004a; Katsur 2009). La percepción de objetos como cosas y expresiones constituye el principal producto logrado dentro de la comprensión psicológica de los objetos. Con la distinción se ha elaborado una primera delimitación de lo dado. Ya no se trata de estructuras rígidas y desprendidas de su contexto histórico y físico, sino de expresiones de otros sujetos y otras cosas.

Al percibir el mundo en esta doble dualidad, la conciencia del yo se fortalece y aparece una clara idea de que percibo. No se trata de una representación que acompaña a todas las acciones, sino de una (auto) conciencia funcional que vincula al yo y al tú (o ello) en una «relación de conocimiento» (Mormann 2005, p. 230). El objeto no existe separado del sujeto toda vez que es en el mundo natural en el que las cosas existen y la distinción sólo vale para una dimensión puramente epistemológica. No existe diferencia sustancial sino una relación simbólica entre todos los aspectos del conocimiento. El sujeto, por comprenderse como el que conoce, no se eleva más allá de su naturaleza orgánica y se transforma en algo distinto, sólo se visualiza como agente consciente del conocer. El objeto, al ser cono-

cido, no se somete y sobaja en su realidad, sólo se ha vinculado a un sistema que le otorga sentido.

Cassirer (1942, pp. 66–80) distinguirá entre las cosas y las expresiones toda vez que entre una y otra existe una diferencia de capacidad afectiva. Las cosas se estudian bajo su dimensión y círculo funcional orgánico en donde imperan el sistema receptivo y efectivo, pero el del ser humano necesariamente requiere un nuevo sistema simbólico. Dado que los objetos en su dimensión expresiva no se pueden reducir a leyes mecánicas y físicas, es necesaria la inclusión de un nuevo sistema de referencia con el cual abarcar el conjunto de acciones que permitan la comprensión de las actividades que realiza el ser humano. Se trata, ahora, de plantear una relación en la que se incluya el conjunto de acciones orgánicas que operan en el ser humano, pero no reducirse a ellas, sino comprenderlas en su dimensión funcional. Por ello, al yo y al tú

ya no se les puede presentar como objetos existentes de por sí, separados en cierto modo por un aviso dentro del espacio y entre los que, no obstante, y a pesar de esta separación, se produce una especie de acción a distancia [...]. Lo mismo el yo que el tú existen, así concebido el problema, solamente en cuanto existen “el uno para el otro”, en cuanto guardan entre sí una relación funcional de interdependencia (Cassirer 1942, p. 72).

El filósofo estaba convencido de que el único camino por el cual era posible la comprensión psicológica del objeto radicaba en la construcción de formas simbólicas que ofrecen un vínculo funcional para el sujeto. En ese sentido, tanto el lenguaje, como el mito y la ciencia representan un medio que posibilita la relación simbólica. Ni el objeto se encuentra separado de su entorno ni el sujeto de la cultura. Es por ello, como explica Roberto González (2013, pp. 73–89), que Cassirer ofrece una nueva forma de aproximación metodológica al ser humano, toda vez que es a través de las formas culturales que el alemán hace presente el estudio antropológico y a través de este plantea una apertura cultural.

El objeto, en tanto que signo físico, histórico y psicológico, en todo caso no puede constituirse como tal fuera de un referente funcional que le otorgue esta construcción epistemológica. Las formas simbólicas, por ello, se constituyen como productos funcionales

que permiten comprender al objeto en tanto que tú y ello conteniendo en germen la idea de un yo que gradualmente se asume como el sujeto–agente de las formas culturales.

5.6 Las formas simbólicas como sistema de refracción del autoconocimiento

El signo constituye una triple expresión sólo para el ser humano. No existe otra criatura que muestre que como parte de sus círculos funcionales transforme las señales en símbolos. Los estudios sobre la afasia y la apraxia son, para el filósofo, un ejemplo claro de que uno de los principales desarrollos evolutivos logrados por el ser humano está en su capacidad simbólica. Los más variados casos en los que los pacientes, incapaces por desprenderse de los hechos concretos (de los signos físicos), se sujetaban a lo inmediato, apuntan a un retroceso en las capacidades logradas en un progreso lento y continuo de la humanidad. Con la conducta patológica, el individuo «ha perdido la fuerza del impulso espiritual que lleva constantemente al espíritu más allá del ámbito de lo inmediatamente percibido y apetecido» (Cassirer 1929, p. 327).

La habilidad de simbolización de los signos no constituye una conducta consecuente de la percepción del objeto, se trata de una verdadera conquista de la evolución humana que implica una nota característica de la naturaleza del hombre. La razón, por ello, no abarca la totalidad de formas de vida cultural, ya que todas ellas 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 podremos designar su diferencia específica y podremos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización (Cassirer 1944, p. 49).

Con las formas simbólicas se ha ofrecido una nueva definición de ser humano y toda vez que ellas mismas son conexiones funcionales entre el sujeto y el objeto, es comprensible que cada una ofrezca un índice de refracción específico, pues cuando se designan

al lenguaje, al mito, [la ciencia] y al arte como “formas simbólicas”, esta expresión parece presuponer que todas ellas, como modalidades espirituales de configuración, se remontan a un último estrato de lo real que en ellas sólo se vislumbra como a través de un medio extraño. Parece que nosotros sólo podemos captar esa realidad en

la peculiaridad de esas formas; sin embargo esto implica que ella no sólo se revela sino se oculta en ellas (Cassirer 1929, p. 12).

La tarea, por tanto, que a continuación se desarrolla, tiene como objetivo comprender cada uno de estos índices de refracción teniendo en cuenta tres aspectos: 1) las formas simbólicas se estudiarán no en perspectiva de su propia estructura particular, sino en relación al camino que ofrecen como medio de autorrevelación; 2) se analizarán sólo las formas originales publicadas en *PSF*: mito, lenguaje, y ciencia; y 3) No se incluirá una revisión del mundo del arte que aunque constituyó parte del proyecto original no se pudo llevar a cabo (*cfr.* Verene 1975, pp. 24–32).

5.6.1 El mundo mitológico y la advertencia expresiva del yo

La forma mitológica es, probablemente, una de las más complejas desarrolladas por Cassirer. No sólo es la forma primigenia de todo el mundo de la cultura sino que constituye la base en la cual el mundo normativo cotidiano soporta sus fundamentos. Al distinguirse esquemáticamente al mito se tienen tres grandes bloques:

- a) El mito como *forma de vida* (*cfr.* Cassirer 1925, pp. 197–285; 1944, pp. 123–146; 1975, 1979, pp. 219–267).
- b) El mito como *forma epistemológica* (*cfr.* Cassirer 1925 p. 51–94; 1944, pp. pp. 113–123 1975).
- c) El mito como *constructo ético–normativo* (*cfr.* Cassirer 1925, pp. 289–319; 1944, pp. 147–165; 1975; 1979, pp. 219–267)¹⁴⁰.

En cada uno de estas dimensiones se puede encontrar una línea de investigación independiente o, como Ursula Renz (2011) ha mostrado, ver en todas ellas una evolución en

¹⁴⁰ Se ha propuesto una división temática de la obra mitológica de Cassirer. El lector, sin embargo, advertirá que en algunos casos los tratamientos epistemológicos éticos o sobre la organización y conciencia de la vida se mezclan. No se han incluido los trabajos sobre el *mito y el arte* (especialmente Cassirer 1927a), que, me parece, podrían constituir una cuarta división y perspectiva del mito, pero en este punto no he profundizado lo suficiente como para sostener tal afirmación. En cualquier caso, aportaría poco para la consecución de los objetivos planteados de esta investigación.

la investigación filosófica de Cassirer. En todo caso, aquí se tratará de resaltar en cada una de las fases la forma en que es posible el auto-conocimiento.

5.6.1.1 El mito como forma de vida

La vida constituye uno de los fenómenos base que según Cassirer (1996, pp. 127–165) no permite un cuestionamiento. Es a través de ella que el individuo se encuentra capacitado para indagar en todos los fenómenos que se le presentan. Pero a través de la investigación del resto de expresiones es que el ser humano se percata de que existe un elemento común que posibilita las acciones. En el mundo del mito, la vida no sólo constituye un fenómeno primario sino el momento por el cual se advierte que se existe en el mundo. Todo lo que se conoce deviene y muta en formas plurales; del caos surge el orden y a través del retroceso hacia el origen es que se comprende con plenitud lo existente.

Pero Cassirer, particularmente en *El pensamiento mítico*, plantea que por primario y original que constituya el fenómeno de la vida, ya se ofrece la posibilidad constructiva de categorizar las acciones en torno a un sentido general en el que las prácticas cobran significado. La pretendida división entre lo interno y lo externo, el yo y el alma, al ser problemas surgidos de la experiencia, una vez comprendidos como relaciones simbólicas, permiten un replanteamiento de las funciones del relato mítico. Toda vez que el mito no se constituye por su forma de pensar sino por el modo de concebir las acciones, la primera manifestación espiritual que aparece es la idea de un yo-mundo que actúa (Cassirer 1925, pp. 194–219).

El yo en esta etapa aparece más como un padecimiento que como una comprensión reflexiva que permite distinguir simbólicamente entre cada uno de los actores que constituyen el autoconocimiento. El yo, en esta fase, es lo más inmediatamente básico y es lo que se

opone a todo lo inteligible y, sin embargo, es el meollo de lo inteligible. Solamente quien no lo conoce lo conoce; quien sabe de él no sabe de él. No es conocido por el conocedor y es conocido por el no conocedor. Toda la intensidad del impulso cognoscitivo se dirige a él, pero a la vez, en él está contenida toda la problemática

del saber. No son las cosas las que deben evidenciarse a través del conocimiento, sino que es el yo el que debe ser visto, oído, comprendido (Cassirer 1925, p. 218).

El carácter expresivo en el que la vida aparece como un «¡yo vivo!» que no se ofrece como un constructo conceptual en el que existen distinciones categóricas precisas, sino sólo una cadena en serie que tiene sentido sólo en la medida en que se concibe como tal. Por eso, la vida es una forma general de conocimiento que no se refiere a un concepto o estructura concreta sino a la actividad de existir. Por eso, explica el alemán, de la vida se espera la contemplación. La sensación pura, la experiencia concreta, trae consigo esta idea primigenia que no se puede más que expresar en términos de asombro.

Todas las construcciones míticas, por más complejas y elaboradas que puedan parecer, corresponden a una cierta representación espiritual que intenta caracterizar el mundo de la vida en términos lingüísticos o artísticos. Ni el nombre de los dioses y de los demonios, ni las representaciones totémicas o cualquiera de las formas mitológicas pueden caracterizarse como una aproximación verdaderamente reflexiva del yo. Roberto González (2013) tiene razón cuando dice que en el «mito no existe la distinción entre el yo y lo ajeno, sus colores se visten de confabulaciones muy ricas y evanescentes, en el mito todo, absolutamente todo, es posible: el dios nace del aire o de un huevo de cristal, nace para esparcir su aliento por los aires, luego se vuelve águila y se viste con piel de tigre nadando entre las aguas cristalinas de un río» (p. 27).

Podría pensarse que con tal distinción entre una preconcepción del yo como el sujeto que relata o concibe el relato, se ha ganado muy poco. Cassirer, sin embargo, considera es la principal característica a resaltar dentro de la forma mitológica. La irrupción de la conciencia se ve favorecida por el fortalecimiento progresivo de las acciones. En las comunidades aborígenes y primitivas donde formas complejas no se han desarrollado, la organización de la vida a partir de configuraciones totémicas permite una delimitación de los aspectos más básicos que se experimentan.

La conciencia del sí mismo siempre encontrará un correlato con un objeto. El mito no surge de una creación espontánea sino que se apropia de objetos naturales para dotarlos de una actividad espiritual. Con este tú o ello objetivo se crea el antípodo que requiere el yo

para estabilizarse. El de Marburgo sobre el punto comenta: «El yo sólo se siente y se conoce a sí mismo en la medida en que se aprehende como miembro de una comunidad, en la medida en que se va agrupando junto con otros en la unidad de una familia, de una tribu de un organismo social» (Cassirer 1925, pp. 220). A través de esta configuración social o comunitaria es que las acciones se apropian de significado. No es posible que una acción singular sea derivada de un momento sustancial, todo momento constituye una relación a un espacio y tiempo en donde el objeto cobra una dimensión particular.

El sentido y forma contiene un significado preciso en la medida en que se relaciona al objeto con su contexto. Para el filósofo alemán, la dimensión espacial opera como algo más que un lugar en el que se encuentra la cosa, representa el entorno donde la configuración conceptual se construye (Cassirer 1927a, p. 4; *cf.* Hartman 1949). El referente de sentido implica la práctica cultural, por ello, al inscribirse al mito como parte de un entorno familiar, tribu o sociedad totémica, las conductas siempre estarán derivadas de las aspiraciones generales que se propongan por el entorno.

Pero la acción, por más que se condiciona por su vínculo social, no se somete a ella sino que se desarrolla como una simbolización de los actos. Las prácticas culturales no son un reflejo de un entorno comunitario, son el resultado de una agencia que el individuo desarrolla dentro de la estructura social en que se desenvuelve. En ese sentido, se puede decir que la conciencia «no resulta simplemente del estado fáctico de la forma social, sino que es una de las condiciones de la estructura social, uno de los factores más importantes para el sentido y de la vida en la comunidad» (Cassirer 1925, pp. 222–223).

Es sólo dentro del conjunto de estas prácticas que cobrarán sentido las acciones. No es posible esperar la comprensión de un hecho si se toma distancia del entorno. Para el que ve desde fuera, sólo habrá una serie de acciones que no contienen una forma particular y se percibirá como una acción desencajada de la racionalidad. Para el que vive dentro de la cultura, las acciones de la familia no sólo contienen una lógica particular, por el contrario constituyen prácticas de conformación y que se convierten en la vida misma. Cuando el individuo, ya sea que viva o que desde fuera pueda comprender este aspecto, ha logrado desarrollar un nuevo nivel dentro de la concepción mitológica, ahora esta forma se ofrece como medio de conocimiento de lo particular. Pero en este punto, ya no es la vida misma la

que se está contemplando, sino que ahora lo mítico en lugar de constituir una forma de coordinación de los miembros singulares, se ofrece como el medio para otorgar un sentido y significado a los hechos particulares.

5.6.1.2 El mito como forma epistemológica

El mito esencialmente constituye un producto epistemológico. Los relatos míticos se configuran como un producto funcional que dota de sentido a los sucesos singulares desconocidos. El que exista un producto narrativo con el cual se plantea una explicación de los eventos, constituye una posibilidad instrumental que permite la evaluación de los fenómenos. No existe ningún relato antiguo que, a pesar de su creatividad, no parta de un objeto físico. A pesar de las posibles integraciones de elementos que no cuentan con algún tipo de apoyo, no se opera con un proceso causal sino mutable: todo puede derivarse de todo siempre y cuando se respete la *lógica* interna del relato.

El filósofo entiende que este aspecto puede constituir una contradicción; si la lógica tiene como tarea la comprensión de los procesos por los cuales se construyen los conceptos, parece que no existe un modo en que el mito ofrezca un conocimiento estable y atribuible a un objeto. «¿Acaso –se pregunta el autor– el mundo del mito no ha pertenecido siempre al campo de la ilusión del cual la filosofía, como teoría del ser, debe mantenerse alejada y no inmiscuirse en él sino, por el contrario apartarse del mismo cada vez más clara y tajantemente?» (Cassirer 1925, p. 9). Parece entonces que el principal problema de esta *FS* está en si lo que ofrece es una ilusión o una comprensión del ser.

La filosofía se plantea como una metodología que pretende comprender las condiciones del conocimiento. No propone alejarse de las manifestaciones que no se constituyan desde sus inicios como conocimiento teórico. Si la teoría del conocimiento *sólo* aspirase a comprender a las formas más elaboradas y complejas (como la ciencia), estaría desentendiéndose de la dimensión histórica del objeto. Puesto que los fenómenos de la experiencia no son dados sustancialmente sino que se constituyen como funciones, entonces se debe

construir los medios de acceso para comprender a los objetos en su realidad funcional. Cassirer sobre el punto escribe:

Una de las primeras y más esenciales tesis de la filosofía crítica es que los objetos no le son “dados” a la conciencia ya conclusos y rígidos, en su nudo “en sí”, sino que la referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la conciencia (Cassirer 1925, p. 51).

A diferencia de formas posteriores más acabadas como el lenguaje o la ciencia, el mito no se caracteriza por sus habilidades de distinción. El conocimiento mitológico ofrece de golpe la totalidad del mundo de la vida; el sujeto se enfrenta a la expresión misma del estar vivo. Pero a pesar de esta incapacidad de clasificación, esta forma contiene ya una estructura particular con la cual dota de sentido a los miembros singulares de la serie. El asombro o el rechazo constituyen la base emocional en la cual el mundo de lo profano y lo sagrado comienzan a distinguir entre regiones y actividades. El de Marburgo plantea que al identificar los objetos a partir de las expresiones, se ha logrado una primera y pre-científica forma de comprensión del mundo.

Hay que recordar que para el alemán todo acto de percepción constituye un momento de preñez simbólica, en el cual, al captar un fenómeno, se entaña ya un acto espiritual de conocimiento aunque los instrumentos y procesos sean cualitativamente distintos a los operados por el desarrollo científico. Es decir, a través del mundo mitológico se pueden comprender las capas primitivas de la conciencia que advierte de la existencia de un yo que conoce; tal advertencia no se constituye como una autoconciencia como sí lo hará la ciencia, pero ofrece una conciencia básica de que *alguien—yo conoce algo—otro*.

Mientras que el conocimiento científico, explica Cassirer (1925, pp. 53–56), integra las sensaciones particulares dentro de un extenso sistema que somete a evaluación las impresiones para determinar la función que cumple dentro del todo; esta forma, por otro lado, plantea la existencia de elementos singulares que son propuestos por la experiencia, pero en lugar de someterse a un juicio sistemático, lo que se ofrece es una imagen de cómo lo percibido podría haberse transformado desde lo general. Las estaciones del año, por ejemplo, representan una conducta de los dioses que rememoran el rapto de Perséfone, o también la

muerte puede ser concebida como el tránsito de los hombres hacia el reino concedido para Hades.

Toda forma de conocimiento particular representa un acto sintético entre lo inmediatamente percibido y el conjunto general de expresiones que ofrecen un significado. Pero aquí

la conciencia está atendida a algo simplemente existente; carece del impulso y de la posibilidad de corregir y criticar lo dado aquí y ahora, de delimitar su objetividad confrontándolo con algo no dado, con algo pasado o futuro. Pero si se carece de este patrón inmediato, disolviéndose todo ser, toda “verdad” y realidad en la mera presencia del contenido, entonces todo lo fenómeno en cuanto tal se concreta necesariamente en un solo plano (Cassirer 1925, p. 59).

En esta forma la aprehensión corresponde a una intuición de lo inmediato pues no existe ningún otro elemento de contraste. Todo lo advertido constituye un mensaje cifrado que sólo se puede entender en la medida en que el individuo se desentraña a la luz de la tradición de la tribu, el pueblo o el círculo totémico al que pertenece (*cfr.* Cassirer 1925, p. 62).

Esto anterior acarrea una consecuencia inmediata: si todo lo dado constituye un mensaje cifrado que sólo se comprende a la luz de una síntesis entre lo particular y la tradición comunitaria, entonces todas las apariencias son; reflejan la totalidad del Ser. Dado que el Mito no plantea u ofrece distinciones entre las partes, cualquier mensaje debe ser asumido como totalidad. Lo particular es el todo, «la “imagen” no representa la “cosa”; es la cosa; no sólo la representa sino que opera como ella substituyéndola en su inmediato presente» (Cassirer 1925, p. 63). Aquí no separa los objetos en ideales y reales sino que los acepta en toda su expresión asumiéndolos como un mismo nivel de significación.

Pero para cualquier intento que no constituya un simple acto epistemológico de comprensión sino de relación con el mundo, la exigencia cambia. Ya no se trata ahora de una síntesis entre lo particular y la forma, ahora se plantea una necesaria actividad. A través de los ritos se deja atrás el sentido epistemológico y se transmuta hacia una forma práctica que ofrece no sólo una concepción sino una actuación en el mundo. Toda actividad ritual implica una relación entre lo aparente y el ser; todo rito pretende conectar con el dios para

comunicarse con él. Pero el propio sentido y capacidades del rito sólo constituyen un medio de acceso hacia lo real en su dimensión práctica, por eso el culto representa una integración de ambas formas; en la medida en que el individuo comprende lo general, puede penetrar en lo singular–físico para obtener un beneficio propio: «El principal beneficio que el creador del mundo dispensó al hombre consiste en haberle otorgado las distintas formas del culto a través de las cuales el hombre domina las fuerzas de la naturaleza» (Cassirer 1925, p. 64).

A través del culto el hombre ha dejado de vincularse con el mundo de una manera pasiva pues ahora puede pedir y transformarlo a través de la fuerza de los rituales que vinculan con los dioses. No se encuentra a merced de la naturaleza sino que tiene un instrumento que le dota de una capacidad creativa. El ser humano, en esa medida, se ha vuelto capaz de encontrar algo más que un medio epistemológico con el cual advirtiese como agente epistémico, ahora se ha vuelto un agente operante de la estructura cultural en la que vive.

5.6.1.3 El mito como constructo ético–normativo¹⁴¹

Una de las lecciones que dio el filósofo es que esta forma no es una enfermedad del lenguaje (*cfr.* Cassirer 1944, p. 166–167). Uno de los primeros rechazos, o replanteamientos, que ofreció es que a esta forma no se le puede concebir como una actividad puramente psicológica: «El mito pasa por “comprendido” cuando se ha conseguido explicar su procedencia a partir de determinadas disposiciones básicas de la naturaleza humana, descubriendo las reglas psicológicas que sigue en su desenvolvimiento a partir de este germen originario» (Cassirer 1925, p. 10). Esta tesis es rechazada por considerar que toda reducción al psicologismo trae consigo el peligro de convertir al conocimiento en un acto espontáneo y único de la mente. Las formas simbólicas, como se ha visto, constituyen una triple relación del sujeto con el objeto y, por ello, el mito, como forma básica de conocimiento, no constituye

¹⁴¹ Gran parte de los fundamentos bibliográficos y teóricos ya no se citarán en este apartado debido a que se han analizado en extenso dentro del tratamiento que se dio previamente en § 3.2, donde se estudio la *FE*.

una actividad puramente psicológica, sino, por el contrario, una actividad vinculante con el mundo que encuentra en el culto su principal herramienta de objetivación.

En el culto se encuentra la más clara manifestación y sentido del relato mítico. A través de él se puede comprender las concepciones que dan fundamento a las acciones y el fin por el que se postulan. Toda acción concreta tiene una idea de trasfondo que se puede alcanzar sólo en la medida en que se desarrollen todas sus partes. Al rociar agua a la tierra, el sacerdote no está pidiendo que la lluvia venga a los cultivos, sino que cada gota de agua es la lluvia misma; conectada con estas primeras aguas rituales vienen las aguas que requiere el campo para subsistir. Dado que la parte es el todo y el todo está en las partes, cada mínima representación contiene la forma general hacia la que se profesa una admiración y respeto y, por ello, cada acto ritual se desarrolla como un verdadero vínculo con el dios o el demonio.

Las acciones rituales contienen un trasfondo normativo para que se cumpla la vinculación. Dadas las propiedades y necesarios elementos que requiere el dios para su manifestación, todas las acciones deben estar presentes; el fuego, la danza, la música o cualquier otro instrumento, no se hacen presente como un mero atavío de la ceremonia, es indispensable para la presencia total. Con la presencia de todos los elementos de manera singular, se espera la presencia de todos los elementos de la totalidad. Incluso las fechas resultan fundamentales para el desarrollo de la ceremonia.

Con la comprensión expresiva del mundo (*FE*) el individuo ha logrado una comprensión más que emocional del entorno, ahora existe dentro de cada evento singular una forma general de la serie que no puede alterarse a no ser por un designio superior. El seguimiento de las reglas, por ello, constituye algo más que un sobajamiento pasivo ante los fenómenos naturales: el individuo que contempla un árbol en llamas no anda descalzo por que sea suelo sagrado, sino porque con este ritual se completan los elementos para comprender el significado global del momento. Ulises en su arribo a Ítaca recibe el consejo de Atenea de encubrirse antes de poder revelarse. Ambos relatos constituyen algo más que una

actividad pasiva de los personajes a un cierto evento, constituyen acciones dinámicas dotadas de una rica expresividad que sólo se comprende en la medida en que el sujeto actúa¹⁴².

El culto ya no constituye una normatividad epistemológica que marca el conjunto de acciones que deben estar presentes para comprender el sentido de un evento particular, sino que ahora el relato se ha vuelto una delimitación ético-práctica de la vida. Se trata de actuar *conforme* a las reglas, porque a través de ellas es que las acciones cobran significado.

El mito, a pesar de ser una forma arcaica mantiene un carácter dinámico que permea a todas las actividades humanas, evoluciona de la aceptación de las formas plurales de la sensación a formas más refinadas y puras dentro de su evolución hacia la religión (*cfr.* Cassirer 1925, p. 289–319; 1944, pp. 158–165). En esta *dialéctica de la conciencia mítica* la forma mitológica cambia de una aprehensión de lo plural hacia la unidad de lo múltiple; mientras que esta forma integra todos los momentos singulares en una perspectiva global, en la religión la pluralidad proviene de la unidad del ser supremo. Por ello, ahora, el culto no constituye sólo una forma de instrumentalización de la realidad sino una aproximación a la unidad. Las acciones tienen sentido en la medida en que es posible la comunión.

El conjunto de normas que dentro del mito se basaban en expresiones emotivas de rechazo (profano) o aceptación (sagrado) ahora dentro de la forma religiosa se constituyen por un nuevo principio: aquí la parte no es el todo, la representa. La conciencia religiosa, en lugar de ofrecer diversas formas de seres superiores, plantea diversos modos (formas) que operan como signos que vinculan con el dios; es decir, la religión no ofrece múltiples formas de dioses, sino múltiples formas de aproximarse a *un* ser supremo. La norma religiosa, por ello, ya no constituye una vivencia inmediata del dios o del demonio, sino un medio para aproximarse al dios o alejarse del demonio. Ya no se restringe o promueve en virtud de la sensación, ahora el nivel de desarrollo ha logrado una nueva estructura de la serie. Por primera vez la conciencia distingue entre niveles de operación de lo inmediatamente práctico y lo mediatamente buscado y sólo con la norma es esperable lograr aquello que en lo inmediato no reside. El culto, en ese sentido, ha dejado de ser una acción de lo presente y se ha convertido en una búsqueda de lo no-presente.

¹⁴² Para el lector interesado en un análisis hermenéutico mucho más rico de los elementos simbólicos en estos pasajes (*cfr.* Ricoeur 2002, pp. 99–121; 2010, pp. 111–124).

Algo similar ocurre con el yo. En lugar de suponer que toda acción que se realiza *es* el individuo, la acción se ha vuelto un medio para su comprensión. Es cierto que cada acto constituye un miembro particular de la serie, pero se comprende el sentido en la medida en que se relaciona con una forma general o norma. Las acciones no son el individuo ahora lo representan. El sentido ético–normativo, en ese sentido, se constituirá como un referente del sujeto, a través de las acciones prácticas se puede aproximar al sujeto, se puede desde cierto ángulo y dependiendo de la forma que se tome, comprender el índice de refracción particular que puede ofrecer, en este caso, la forma mitológica.

La estructura de coordinación de esta actividad, por ello, debe considerarse como un verdadero acceso al sujeto. Si bien es que son las manifestaciones las que se plantean para la consideración de la estructura humana, no es posible una aproximación a un objeto en su realidad sustancial. En tal caso, se estaría ante una visión estática que no permite la comprensión dinámica y funcional que vincula en un acto sintético al yo con el objeto en su toda su pluralidad como ello o como tú, en su triple dimensión física, histórica y psicológica.

5.6.2 La representación lingüística del yo

Cuando Cassirer en 1917 concibió su proyecto de las formas simbólicas el lenguaje constituía la forma básica de la cual había que partir para el desarrollo de una fenomenología del conocimiento¹⁴³. El tomo I como finalmente fue publicado consideraba que este era el modo de expresión más básica. La actividad lingüística permitía la vinculación entre todas las formas espirituales de la cultura y por ello el título original planteaba una «Teoría de las

¹⁴³ Existe la tesis muy difundida y ampliamente desarrollada de que Cassirer de manera inicial concibió su proyecto como *Fenomenología del conocimiento* en lugar de *Filosofía de las formas simbólicas*. Tanto Verene como Krois (1996, pp. xv–xix; *cfr.* Krois 2011) plantean que el proyecto original fue cambiado apenas unos días antes de la publicación del volumen y se basan, para ello, de un manuscrito en el que muestran que la versión final escrita a mano tiene como título «*Fenomenología del conocimiento: características fundamentales de una teoría de las formas espirituales de la expresión*» (Krois y Verene 1996, p. xvii). A esto le correspondería un comentario mucho más extenso y un análisis más profundo, pero se mantiene al margen por no constituir parte de los objetivos centrales de la investigación. En todo caso, al haber sugerido otro título y luego cambiarlo, hace pensar que el autor quiso en algún momento cambiar el original y proponer el que Krois y Verene citan, pero en algún punto Cassirer corrigió y se atuvo a titular a su trabajo como lo conocemos actualmente.

formas espirituales de la expresión» (Krois y Verene 1996, pp. xvii) siendo el *pensamiento* lingüístico la forma básica.

Con esta reformulación del problema, las formas simbólicas no pretendían comprender la relación expresiva que guardaban entre sí todas ellas, sino la relación funcional–simbólica que ofrecían cada una de ellas. El propio autor, incluso, luego de avanzar en su investigación, planteó una reformulación de las tareas y formas del lenguaje explicando que conforme la evolución y capacidad lingüística avanza en el individuo, «se va abriendo paso la “función representativa” pura en el curso del desarrollo lingüístico para irse fortaleciendo cada vez más hasta llegar a dominar la totalidad del lenguaje» (Cassirer 1929, p. 134) y al margen anota lo siguiente: «El término “función representativa” lo empleo aquí en el sentido de Karl Bühler, cuyos trabajos desconocía yo todavía al haber tratado el problema desde el punto de vista de la *filosofía de las formas simbólicas*» (*ídem*, p. 134, n. 4). Con esta aclaración no se pretendía la reformulación de los logros alcanzados en el Tomo I sino sólo su precisión.

El trabajo de Roberto González ofrece una interpretación muy rica y nutrida de este punto; este autor considera que el lenguaje contiene una función expresiva que ofrece la posibilidad de interacción general con las diversas formas culturales y de identificación de los objetos. La expresión, por tanto, constituye la tarea principal que es desarrollada por esta forma particular: «la noción de expresión se encuentra íntimamente emparentada con la noción de lenguaje» (González 2013, p. 146). Esta relación coloca una tarea muy particular, el ser humano puede ahora construir vínculos expresivos (espirituales) con el entorno cultural en la medida en que construya códigos simbólicos con los cuales relacionar la palabra y el objeto. El lenguaje, explica González (2013, pp. 148–156) siguiendo a Cassirer, no se constituye de una vez como un objeto rígido, sino que evoluciona de una fase mimética hasta una expresiva pasando por una analógica. En este triple despliegue el espíritu se entrelaza y desarrolla sus capacidades para ofrecer una relación de identidad.

Aunque la lectura de González plantea una interpretación en lo general correcta, no se puede dejar de lado el hecho de que para Cassirer (1929) el lenguaje no constituye una construcción puramente expresiva sino también, y sobre todo, representativa, por lo que el cambio implica una revisitación de las tareas que deben cumplirse en esta forma simbólica.

Ya no se trata sólo de una representación funcional de las expresiones (*FE*) sino que ahora, y conforme el lenguaje evoluciona, se logra una *FR* que plantea una necesaria consecuencia intelectual entre los símbolos y los objetos por medio de mediaciones lingüísticas (*cfr.* Gutiérrez 2008, p. 53–54). Es cierto que para Cassirer tal tarea inicia desde una construcción mimética en donde la palabra es una copia del objeto, pero la tarea del lenguaje avanza para dejar al objeto físico fuera del necesario desarrollo expresivo y representativo; es decir, ya no se requiere una copia del objeto para la construcción lingüística sino sólo su función. Se analizarán cada una de las fases ajustándonos sólo al modo en que a través del habla o la escritura se construye una representación del yo.

5.6.2.1 La representación del sí mismo en su fase mimética

Esta primera fase lingüística se ajusta al objeto sensible y la expresión fonética, la cual se plantea la tarea de agotar la imagen sensible. A través de la construcción de sonidos se pretende ofrecer una representación lo más próxima al objeto que en cuestión se está haciendo referencia. La construcción fonética en sus orígenes, explica Cassirer (1923, pp. 149–152), se propone una copia (imitación) de una situación o un evento. La onomatopeya, por ello, constituye uno de los intentos iniciales para la comprensión del origen del lenguaje. A través de la construcción de sonidos específicos, se planteaba una apropiación del alma de los objetos; lo que se pretendía en los orígenes era la aprehensión de las cosas más que su sustitución.

En esta tarea, el lenguaje se encuentra estrechamente ligada a la espacialidad del hablante. Al referirse a un objeto, la expresión debe ofrecer una descripción puntual de la distancia en la que se encuentra una cosa con respecto a quien habla. En ese sentido, el punto de partida no lo constituye como tal la expresión o el código, sino el sujeto quien refiere. Por lo regular, son las vocales las que funcionan como referentes de distancia; con *a*, *o*, *u* se establece alejamiento y con *e*, *i* se plantea una aproximación (*cfr.* Cassirer 1923, pp. 151–152). Pero en estos casos, lo que el lenguaje intenta designar no constituye una toma de distancia espacial sino epistémica. En este punto el sujeto sigue vinculado a su inmediato

contexto; no se puede referir a algo que no está en su entorno y de hacerlo constituye un acto de explicación de lo distante a partir de lo próximo.

La capacidad de expresión del sí mismo se desarrolla en la construcción de los pronombres personales. Con la designación lingüística *yo*, *tú* y *él* se plantea una relación singular, logrando, a la vez, la ubicación geográfica de *quién* habla; el *yo*–aquí se expresa ante el *tú*–no aquí (o *tú*–allí) o ante un *esto*–no aquí (o *eso*–allá). Cassirer (1923, pp. 224–225) explica que al expresar un estado emocional se vuelve necesario la presentación del sujeto que refiere. No se trata de un simple acto de distinción lingüística que tenga como propósito la designación de quien tiene la intención, sino de la ubicación del agente.

Sobre este punto Álvaro Rodríguez (1986, cap. 1) explica que, para que la expresión de la primera persona constituya un verdadero sentido de autorreferencia, debe existir la comprensión de que se refiere un objeto, pues toda vez que el *yo* como fórmula lingüística que pretende autorreferenciar no contiene elementos gramaticales para vincular la expresión *yo* con el sí mismo que pretende referir. Algo similar plantea el alemán cuando explica que la primera persona del singular no necesariamente se está vinculando un contenido espiritual con uno fonético. La capacidad estrictamente reflexiva, la que permite comprender que *yo* soy el agente de la expresión, conlleva un proceso gradual que requiere algo más que un acto de repetición de un código lingüístico.

La designación autorreferencial de un pronombre, antes de poder constituirse como verdadero referente del agente, requiere de un proceso de interacción de otros medios que le permitan comprender que, a través de la acción de expresión del *yo* como fórmula, se está haciendo constar que cada acción particular constituye un vínculo con este pronombre personal. El filósofo al respecto escribe: «La configuración del concepto del *yo*, por lo tanto, no está ligada exclusivamente al pronombre, sino que también se lleva a cabo a través de otras esferas lingüísticas, *v. gr.*, a través del nombre y a través del verbo» (Cassirer 1923, p. 226).

En esta etapa, el medio físico en el que la fórmula *yo* descansa es en el propio cuerpo. A través de la designación de expresiones que refieren a partes o acciones orgánicas que el agente realiza, se hace referencia a sí mismo. Designaciones como «*yo* veo» refieren a

una acción que realiza *mi* cuerpo (*cfr.* Cassirer 1923, pp. 226–236). La estructura corporal, por ello, se ve traducida en una fórmula lingüística para denotar distancia, posesión, temporalidad o cantidad. El de Marburgo, por ello, establece un vínculo entre las sensaciones y la construcción de significados como momentos que se relacionan para construir un significado de autorreferencia: «El lenguaje muestra muy particularmente cómo en un inicio el sentimiento concreto del propio yo sigue ligado en un principio al sentimiento concreto del propio cuerpo y sus miembros particulares» (Cassirer 1923, p. 226).

Parecería entonces que a través de la representación lingüística del cuerpo, el yo se ha constituido un referente simbólico de una estructura compleja. Resulta todo lo contrario. La aproximación a un elemento estrictamente corporal no hace más que plantear un referente físico de sentido. Aquí todavía el yo se encuentra vinculado necesariamente a la relación de semejanza que la expresión guarda con la acción. En la afirmación «yo veo» el sujeto hablante tiene que distinguir al objeto de la acción y definir si «yo veo con los ojos» o «yo veo algo» haciendo que el yo se constituya como agente reflexivo o agente activo (*cfr.* Cassirer 1923, p. 235).

El cuerpo no es el único medio de autorreferencia, lo es también el código con el que sé si alguien se refiere a mi estructura orgánica o con la cual se distingue de cualquier objeto que rodea al sujeto. Cassirer considera que a través de la investigación de los nombres se ha llegado a una etapa en la que ya sea el niño o en la primitiva, el nombre constituirá el medio de vinculación con el ser mismo del sujeto; el infante pregunta «¿qué *es* algo?» en lugar de «¿cómo se llama algo?» estableciendo un vínculo entre la cosa y el nombre: el héroe. Por su parte, cuando dice quién *es* se presenta con su nombre «Yo soy Hércules, hijo de Zeus» o «Yo soy el que soy» expresando con ello la naturaleza de quien habla. Entre el sí mismo y el nombre que se expresa no existe una diferencia sustancial, existe un vínculo funcional–mimético que representa al sujeto.

Pero por más complejo que pueda parecer la designación lingüística del cuerpo o de los nombres, en esta etapa, la cosa sigue siendo el nombre y no se puede separar del objeto. La representación lingüística es todavía una copia en algún sentido del objeto, y poco a poco avanza hacia una separación entre código de designación y la cosa física para, en lugar de ser una imitación, representarlo de manera analógica. Con el yo ocurre el mismo

proceso: en lugar de ofrecer un código de sustitución, se ofrecerá una representación en la que el nombre ya no hace las veces de aquello que caracteriza al yo, sino en una representación con la cual se puede equiparar o identificar.

5.6.2.2 La representación del sí mismo en su fase analógica

Cuando el lenguaje ya no puede describirse como una relación del sonido con lo sensiblemente inmediato, sino que se tiene una relación de coordinación funcional entre las unidades fonéticas y los contenidos designados, se ha desarrollado una relación analógica. En esta relación no existe un intento de reproducción de los objetos en su dimensión física, ahora se plantea un vínculo representativo en donde a través del sonido se hace referencia a cosas u eventos. El acento pasa ahora a representar el objeto, dependiendo del nivel de intensidad con que se pronuncie una palabra se estará refiriendo a un elemento u otro (*cfr.* Cassirer 1923, p. 153).

Cassirer (1923) explica que cuando la conexión entre el objeto y la fonética «se refiere solamente a la cualidad de los sonidos individuales y su producción fisiológica, se convierte en vehículo para vincularlos en la unidad de un todo espiritual, en la unidad de una “significación”» (p. 154). En esta fase la acentuación no se encuentra en la relación uno a uno entre el objeto y la palabra, sino en analogía entre el sonido y la imagen que se forma entre ambas. En español, esta relación se desarrolla en la acentuación de las palabras; con el aumento fonético en ciertos momentos del habla o la escritura, el interlocutor querrá hacer mención a un cierto tiempo, espacio o deseo particular. Así, por ejemplo, palabras como «solo» y «sólo» denotan situaciones distintas; mientras que la primera plantea una situación donde nadie más acompaña, en la segunda se expresa un interés particular por un objeto. Lo mismo ocurre con los verbos como «cambio» y «cambió» en donde la temporalidad varía dependiendo de la acentuación. En términos generales, el lenguaje analógico no pretende vincularse directamente con la cosa física sino que a través de la fonética se quiere vincular a una situación o sujeto particular.

En la construcción del sí mismo, el lenguaje analógico plantea distinciones complejas toda vez que quiere distinguir entre si el suceso al que se hace referencia es *natural* o existe una intervención un *sujeto activo* o intervención de ambos (*cfr.* Cassirer 1923, p. 229). Esta distinción se logra a través de la acción de los sujetos de la acción o los pronombres. Una acción puede desarrollarse por una persona o animal o puede ser una intervención de algún evento o cosa. Por ello, en el aprendizaje de nuevos idiomas la primera fase de apropiación de la lengua comienza con los sujetos de la acción distinguiendo en cada caso, si el sujeto es «yo, tú o él-ella», o si es «esto, esta»¹⁴⁴. A través de ello se puede distinguir a) quién realiza la acción y b) su naturaleza.

Con la analogía fonética el sujeto de la acción se convierte en agente activo en cada caso, porque requiere distinguir si la acción a la que se refiere se dirige hacia una cosa exterior o si se dirige hacia ellos mismos, en todo caso depende de nuestro punto de vista el considerarlos como sujeto u objeto de la actividad. Este problema se hace más complejo cuando la acción de la que se habla es la propia acción. En este punto, la relación análoga debe orientarse a representar el vínculo entre el sonido y la actividad que se quiere referir. Cuando expreso «yo veo» la expresión ofrece una pluralidad abierta y no necesariamente cerrada a una imitación de la cosa. La acción no está dirigida hacia un *objeto* concreto pero lo supone, pero en ese mismo acto, queda claro el *sujeto*. Quien *ve* es el yo y en este caso la representación de la acción ofrece una distancia del objeto; es decir, ya no se requiere presentar al ojo como un correlato del ver, sino que a través de la acción *ver* se planteando una representación que no se atiene necesariamente al ojo, ahora, se ofrece un vínculo más rico y plural pero que todavía, en cierto sentido, requiere de un elemento orgánico para comprenderse.

Cuando el análisis se sitúa en la posesión de los objetos, los pronombres posesivos ofrecen una reflexión nueva. Ahora la expresión se refiere a un yo que realiza la acción, pero que también se apropia de cosas. En las expresiones «yo camino» y «mi caminar» las distinciones refieren a la acción de desplazarse y por ello, explica Cassirer (1923, pp. 236–240), en algunas fases evolutivas y lenguas, la posesión se convierte en un referente de identidad. Los niños suelen referirse a otros como objetos que les pertenece representando

¹⁴⁴ En inglés se tendría «I–you–he–she» para las personas e «it» para las cosas.

de ese modo su propio ser; expresiones como «ella es *mi* mamá» tiene un sentido referencial en donde el yo se está acentuando más que el ella.

En cualquier caso, en esta distinción entre el yo y el mí como pronombres autorreferenciales lo que se está haciendo claro es una diferenciación en aquellas acciones que recaen sobre el sujeto que soy. Esta primera distinción analógica entre el yo y el no-yo, no se constituye como un sistema rígido, sino que encuentra sus orígenes en la experiencia misma (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 121) pero no necesariamente refiere a una separación sustancial, sino a una relación de conocimiento que acentúa que el yo es el medio por el cual el sujeto se refiere a sí mismo como distinto a todo lo no-yo. El sujeto, en esa medida en lugar de separarse ópticamente del mundo, se distingue reflexivamente de él configurándose de ese modo los elementos del conocimiento.

Pero en la configuración de estos elementos del conocimiento, el proceso de distinción se desarrolla de modo gradual y progresivo pues

para la intuición del lenguaje la realidad objetiva no constituye una masa homogénea única que simplemente se contrapone al mundo del yo como un todo, sino que existen diversos estratos de esta realidad; no existe una simple relación general y abstracta entre el sujeto y el objeto sino que podemos distinguir claramente distintos grados de objetividad de acuerdo con su mayor “acercamiento” o “alejamiento” del yo (Cassirer 1923, p. 240).

5.6.2.3 La representación del sí mismo en su fase simbólica

El lenguaje, como es concebido por Cassirer, no se refiere a una estructura estática de signos y códigos que se reúnen para dar significado. El proceso dialéctico que concibe para el desarrollo de los significados constituye una unidad sintética cualitativa¹⁴⁵ que permite la construcción de sentido. Para el alemán el desarrollo espiritual de las fases de conocimiento no se superponen ni se dejan atrás, por el contrario, todos los elementos constituyen parte de la unidad de la forma final. En ese sentido el vínculo lingüístico con el mundo que había iniciado de un modo mimético ahora se desarrolla bajo un nuevo horizonte espiritual: «(A)

¹⁴⁵ *Cfr.* §2.2

partir de la significación interactiva se desarrolla la significación puramente intensiva, tal como ocurre en la formación del compartido en el adjetivo y de las formas intensivas del verbo, que a menudo vuelven a transformarse después en formas causativas» (Cassirer 1923, p. 156).

El lenguaje, en esta fase, comienza a separarse de lo inmediatamente dado y ahora comienza a ofrecer un sentido a situaciones ficticias, en el sentido de Hertz (*cfr.* Giovannini 2002), en donde ya no se pretende representar lo físicamente existente sino conectar con una estructura de significado previa. En esa medida, esta forma se ofrece como un referente de sentido, como la forma de la serie que ahora podrá dotar de sentido a los miembros particulares de la forma. Pero la dotación de significado no proviene directamente de la estructura lingüística como tal, sino de la relación con el singular a la función.

En esta fase, surge una relación más pronunciada con otras formas de relación cultural. La palabra que plantea una referencia hacia un objeto en particular no dota de sentido por su propia magia sino por el carácter funcional que relaciona la multiplicidad de formas y en donde esta acción de nombrar se refiere a una actividad simbólica. Ya no se trata de ofrecer un sonido para romper con la desambiguación, sino para resaltarla. El lenguaje, en esta etapa, no refiere a lo dado, sino refiere a lo posible. La reiteración constante de palabras que vinculan a objetos concretos, no es una repetición de un «*contenido* representativo fijo y limitado, sino que en ella se traduce más bien una determinada *dirección* de la concepción y de la consideración y, por así decirlo, un cierto *movimiento* representativo» (Cassirer 1923, p. 157). El alemán explica que la función de esta forma cobra su clímax cuando se plantea una vinculación con relaciones de significado ofreciéndose así, más que una palabra, una «categoría gramatical general» (Cassirer 1923, p. 157).

En los aspectos que nos ocupa ahora el yo ahora puede verse más como una relación que como un elemento orgánico al cual se vincula. Ya no existe una representación de los hechos físicos sino una exposición de los elementos constitutivos por los cuales es posible la formulación de los pronombres. Estos códigos dejan de ser meros referentes corporales como lo eran en la fase mimética y ya se puede ahora ofrecer una perspectiva mucho más rica y plural encontrando en todos los casos la marca particular del agente actuante. Dada la capacidad de representación simbólica que se ofrece como una dirección (*cfr.* Cassirer

1923, p. 157) es posible desentrañar todos los aspectos físicos, históricos y psicológicos que contiene el objeto al que se refiere.

Es importante recordar que para Cassirer el conocimiento descansa en la relación funcional entre el sujeto y el objeto sin con ello postular una distinción ontológica. En la necesaria interacción con el mundo natural, la percepción constituirá ya un momento simbólico que acarrea consigo significados puramente simbólicos, por ello, la comprensión del sí mismo no se puede separar nunca de esta capacidad y desarrollo humano. La propia naturaleza del hombre condiciona de algún modo este aspecto al plantear que el ser humano es un «animal simbólico» (Cassirer 1944, p. 49), por lo que todos sus actos, incluso los de la propia representación, son simbólicos.

Pero, la naturaleza simbólica tanto del ser humano como del conocimiento, no constituye una suplantación como Fernando Zamora sugiere (2012, pp. 270–274). Por simbólico, Cassirer se refiere a la coordinación funcional que mantiene el sujeto con el objeto: el mundo en su triple dimensión (natural, intuitivo y teórico) es accesible al sujeto por medio de las fases funcionales (*FE*, *FR* y *FS*) en las que el espíritu se expresa. Lo mismo ocurre con la representación lingüística del yo; vinculado con el desarrollo formal del lenguaje que va desde la expresión mimética, pasando por la analógica hasta llegar a su dimensión simbólica, el yo no sólo se constituye como un concepto ajeno, sino como un autoconcepto representativo que integra en un mismo acto, la mimesis, la analogía y el simbolismo expresivo.

Desentrañar el sentido y referente de la fórmula yo en Cassirer, constituye un proceso gradual de descubrimiento y vinculación con el mundo. Y aunque siempre esta fórmula representa al sí mismo, no necesariamente en todas sus fases representa autoconciencia, aunque sí referencia personal (yo–tú–ello, *cfr.* Krois 2007, pp. 276–277). Por ello en su fase mimética el cuerpo es la estructura de referencia y en la analógica el sonido que se produce. No es posible, por ello, comprender la fase simbólica desentendiéndose de las fases previas; la riqueza conceptual del yo está contenida en su necesaria representación con el mundo cultural. Cassirer (1923, p. 243) lo expresa de esta forma:

El lenguaje no puede llegar directamente a (la) intuición del yo puro, “trascendental” y su unidad. Pues así como en el lenguaje la esfera personal va surgiendo sólo gradualmente de la esfera positiva, así como la intuición de la persona está ligada a la intuición de la posesión objetiva, la diversidad inherente a la mera relación posesiva debe repercutir también en la expresión del yo. De hecho, mi brazo, unido orgánicamente al resto de mi cuerpo me pertenece de modo distinto a como me pertenece mi arma o mi utensilio; mis padres o mi hijo están ligados a mí de un modo muy distinto, mucho más natural y directo que mi caballo o mi perro (Cassirer 1923, p. 244)

Y con ello se presenta el primer problema de la representación simbólica del yo. Dado que el yo puro no admite división interna, ahora las posesiones y el cuerpo, los sonidos y las entonaciones que habían servido de referencia en las etapas previas para expresar el sí mismo, ahora, en esta etapa de autoconciencia, el lenguaje advierte que no puede referirse como «el señor de barba» o «el señor con manos», pues aunque pertenecen y referencian al yo, no constituyen su unidad integral.

Para resolver el dilema Cassirer (1923, pp. 244–248) se replanteará la naturaleza del lenguaje preguntándose si éste se refiere a actividades o cosas. La filosofía del lenguaje actual plantea una relación creativa de la representación lingüística y las actividades aun cuando recaigan sobre cosas, pero para Cassirer la solución no está en la dilucidación de tal dicotomía sino en la comprensión de si el signo (objeto) proviene de una acción o de una cosa, para con ello elaborar una interpretación sobre lo que el propio signo–objeto marca. A través de la historia del lenguaje, para darle solución a este dilema, se crearon los pronombres yo, tú y él para referirse a los objetos en su dimensión de otredad personal y determinó que con eso, se podría referir a objetos en su dimensión cósmica.

En este sentido, la fonética ya no sólo representará el cuerpo y los objetos ajenos al cuerpo, sino que ahora, permeado de una capacidad de vinculación simbólica, tanto el pronombre como el verbo se ven compenetrados en una doble actividad dinámica, el sujeto actúa y la acción recae sobre el sujeto. A través de esta acción reiterada sobre el mundo, «el yo se encuentra a sí mismo y comprende la posición especial que ocupa» (Cassirer 1923, p. 259).

5.6.3 La ciencia y el mundo de la autocomprensión simbólica

La ciencia, como forma simbólica, constituye el grado de expresión más alto al que aspira la fenomenología del conocimiento. Cassirer, en diversos momentos, tuvo la oportunidad de entrar en diálogo con el Círculo de Vienna aceptando que la ciencia se constituye como el grado de expresión superior al que aspira el desarrollo cultural, pero a diferencia de ellos, el marburgués considera que existen otras expresiones igualmente válidas que no pueden soslayarse (*cfr.* Cassirer 1942, Ikonen 2011, Mormann 2012). En el presente apartado, sin embargo, no se analizará a la ciencia en su dimensión físico-matemática, sino que se tratarán de extraer aquellas consecuencias relativas a la construcción del auto-conocimiento, dejando de lado reflexiones sobre la teoría de la relatividad y la física cuántica (*cfr.* Werkmeister, 1949; Cassirer 1956; Pringe 2014).

5.6.3.1 La formulación simbólica del conocimiento

En el trabajo titulado «Geist und Leben» (*espíritu y vida*) que constituiría el cierre de PSF, III¹⁴⁶ pero que fue pospuesto, Cassirer proponía que la *imagen* del mundo natural (*natural world-picture*) no se construye sólo dentro de la *FE*, sino que se extiende a lo largo de todas las funciones y formas analizadas en el curso de la presente obra (*cfr.* Cassirer 1996, p. 6). Con ello el autor dejaba constancia de que la filosofía de las formas simbólicas, como sistema, no pretendía ser una enajenación del mundo humano sino un análisis para la construcción sintética de una nueva forma de comprensión del mundo. Esta idea, en parte, ya había sido planteada en el inicio de la *Fenomenología del conocimiento* en donde se reconocía el papel fundamental que representaba el mundo de la percepción en la construcción del mundo teórico (*cfr.* Cassirer 1929, p. 7).

Con esta reiteración el alemán no sólo planteaba una validación de sus propias hipótesis sino que acentuaba que el curso de la investigación en el *PSF, III* le había permitido constatar que efectivamente «no sólo son auténticos factores y motivos formales los que impera en la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya exis-

¹⁴⁶ El propio autor decidió dejar fuera de la publicación original este trabajo por considerar demasiado «voluminoso» y porque las discusiones «quedaban fuera del camino que su propio problema temáticamente le señalaba» (Cassirer 1929, p. 11). Se publicó de modo póstumo en Cassirer (1996, p. 4–33 y 120–222).

ten en la configuración de la “imagen natural del mundo”, la imagen de la percepción y de la intuición» (Cassirer 1929, p. 7). La relevancia de esta validación está en la demostración de que el conocimiento avanza por un desarrollo dialéctico en el sentido de Hegel (y en el de Husserl a pesar de lo acentuado por el propio Cassirer (*cfr.* Luft 2004a)) en donde el conocimiento no se desarrolla de una vez y por todas sino que ofrece un avance espiritual desde las fases expresivas pasando por el desarrollo de la intuición y hasta lograr la construcción del significado.

El conocimiento, en esa medida, no puede desentenderse del proceso entero siendo necesario investigar las diversas formas espirituales que para Cassirer son básicas. Así, a través del análisis de la estructura mítica, el autor descubrió una lógica interna o pre-científica que constituía una verdadera aproximación espiritual al mundo natural. La percepción, en este estadio, constituía la actividad espiritual en la que descansaba el desarrollo del mundo e integraba en una totalidad el conjunto de impresiones y a partir de ello construía sus categorías de comprensión. El lenguaje, por su parte, ofrece el medio de estabilización de las impresiones dotando al sujeto de un sistema de signos fonéticos y escritos con los cuales elaborar una revisión de los juicios; con la construcción de los nombres de los dioses se podía elaborar una revisión detallada de los procesos del conocimiento de la cosa y sus atributos.

Con este conjunto previo el filósofo comprendió que debía revalorar sus propios alcances logrados en *SuF* de 1910. Si el concepto de objeto ahora ya no se atenía a lo puramente físico, sino que se había extendido hacia constructos históricos y psicológicos, las conclusiones que se pudieran ofrecer del concepto de ciencia, como forma más alta y acabada, debía recoger todos los elementos de postulado que se pudieran elaborar. Ya no sólo es conocimiento aquel que proviene de una actividad científica, sino todos aquellos factores que ofrecieran la posibilidad de una relación con un sistema previo.

Con la extensión del concepto de conocimiento, no se proponía una inclusión de una multiplicidad de formas infinitas, sino de aquellas formas que se pudieran derivar sólo de la construcción de la imagen del mundo natural, intuitivo o teórico. Las formas simbólicas, como se explicó, no constituyen un producto de aproximación al mundo, sino un producto del mundo para autoconocerse. La propia naturaleza del ser humano constituía un medio de

acceso y una ruta reflexiva que empujaba hacia la construcción de formas de comprensión de la vida y la cultura. Si, como el de Marburgo había derivado de Uexküll, en el mundo humano sólo existían cosas de humanos, entonces, toda forma de construcción derivada de este mundo propio constituía un impulso de la propia naturaleza para su aproximación. No se trataba de las plantas o animales tratando de ofrecer alternativas para ser conocidos, sino de un impulso del espíritu humano por conocer a plantas y animales sin con ello salirse de su propio «círculo funcional» (Cassirer 1944, p. 45–70; *cfr.* Krois 2004).

Por ello, el mundo natural constituye ya un motivo formal de conocimiento, pues el animal simbólico que habita su propio círculo se encuentra en todo momento compelido a desarrollar una operación de conocimiento simbólico. Impulsado en ir «hacia adelante, hacia la “realidad” de las cosas y no retrospectivamente sobre sí mismo y su propio funcionamiento» (Cassirer 1929, p. 331), el ser humano no contraviene a su naturaleza sino que la desarrolla enfrentándose cada vez a sus propios límites.

Con esta actividad que le impulsa hacia lo real de las cosas, el sujeto adquiere cada vez una conciencia más clara de sus acciones, ya no sólo como una advertencia expresiva en donde el miedo del momento particular le asaltaba o en donde el sonido fonético representaba las cosas, ahora la exigencia se ha vuelto mayor: se plantea una representación funcional de objetos con base en representaciones o de representaciones de representaciones.

Con esta nueva forma de relación, el ser humano deja de ser un elemento pasivo natural del mundo y comienza a pedirse a sí mismo un problema de esa realidad que habita. Ahora su relación ha cambiado y se vuelve totalmente dinámica presentando diversos niveles de validez. A diferencia del mito en donde totalidad del mundo natural era unidad inco-rruptible y donde todo tenía el mismo origen, ahora, la unidad es divisible y sobre todo tiene diversos niveles de validez, aquí «la realidad comienza a separarse clara y tajantemente de la “apariencia”» (Cassirer 1929, p. 332).

Comienza, de este modo, un proceso dialéctico en el que el concepto de verdad con el que se puede operar, o que se espera lograr, se encuentra impulsado a traspasar las fronteras que van del mero padecer hasta el encuentro con el concepto; ahora «los testigos anteriores de la “realidad”, por seguros y fidedignos que sean, la “sensación”, la “representa-

ción”, la “intuición”, son citados ante un nuevo tribunal e interrogados (por el) tribunal del concepto y del pensamiento puro» (Cassirer 1929, p. 332). Aquí comienza la labor científica en la que a partir de todo acto de percepción se espera lograr una conformación espiritual superior; ya no se espera que lo concreto siga siendo el elemento de referencia de confirmación, sino que, esta vez, la ciencia misma opera como función evaluadora de todos los conceptos creados.

El paso en que se había afirmado por la *FE* encontrando en lo inmediato un sustento objetivo, en la *FR* se superó al representar lo particular de los objetos con una relación vinculante. Pero ahora, incluso esta representación de los fenómenos que se atenía en cierto modo a sus aspectos particulares, ofrece como un camino mucho más rico y libre al no ajustarse en elementos de constatación empírica; en esta nueva etapa, la *FS* se efectúa una abstracción en donde el conocimiento «libra a las relaciones puras de los vínculos con la realidad concreta e individualmente determinada de las cosas para representárselas como meras relaciones en la universalidad de su “forma”, esto es, en su carácter relacional» (Cassirer 1929, p. 334).

El conocimiento se construye a través de la formación de un sistema de signos constituidos por la relación que existe entre los diversos elementos (*cfr.* Cassirer 1929, p. 335ss). A partir de estos nuevos constructos de significado, el mundo natural ya no puede seguirse comprendiendo como simple objeto físico sino que se le ha otorgado un nuevo carácter vinculante. El propio conocimiento, dada su naturaleza y dialéctica interna, nunca podrá alejarse de la imagen del mundo físico, pero ya no se ofrece como una sustitución, ahora aquella aspiración de comunicar lo inmediato a partir de lo próximo ha sido abandonada y se ofrece una forma más apegada a la relación de los sistemas. El mundo de la imagen que propone la ciencia plantea como uno de sus requisitos centrales la relación entre consecuencias naturales e intelectuales, en donde estas últimas, y dado los signos con los que se apoya, requieren de «ficciones» que constituyan un nuevo acceso a la comprensión de un mundo teórico.

Al yo no se le plantea un conocimiento de lo inmediato, sino uno simbólico, en donde la perspectiva del mundo que planteaba una comprensión sustancial de los objetos, son dejados atrás para la reformulación de una nueva lógica que cumpla con al menos tres

tareas: 1) Comprensión de las formas de mirar en las ciencias; 2) Fomentar una construcción conceptual apoyándose en dichos avances; y 3) Integrar el conjunto de fases previas que van del mito a la ciencia, de la *FE* a la *FS*, resaltando en cada una de los componentes los extremos del mismo proceso dialéctico.

5.6.3.2 El mundo de la ciencia como producto cultural

La ciencia se constituye como un producto tardío de la historia espiritual de la humanidad (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 304–305) ya que en los orígenes del problema del conocimiento se encuentran en el desarrollo del mito (*cfr.* Cassirer 1948, p. 9). Las tareas que se propone resolver esta forma particular se constituyen sólo en el lento y gradual desarrollo de la historia de la humanidad. Al comprender que los fenómenos no se constituyen como totalidades homogéneas que se relacionan entre sí, fue necesario desarrollar una diferenciación y gradación de los hechos. El progreso de esta tarea constituyó el surgimiento gradual de la diversidad de formas culturales. Entre todas estas creaciones, la búsqueda del orden y constancia entre los fenómenos constituyó el origen de una nueva actividad espiritual que no se contentaba con la mera apariencia, sino que indagaba en la estructura y relación de los eventos particulares.

Para lograr el cometido de una organización sistemática de los fenómenos, la ciencia tiene que proceder con la construcción de nuevos códigos con los cuales estudiar los hechos singulares. Para la designación de las relaciones y el sentido que mantienen éstas con el medio, son necesarias clasificaciones generales que permitan comprender el conjunto de conductas que guarda un fenómeno dentro de un entorno. La ficción, creada para la designación de la conducta del objeto, no sustituye la cosa, la representa. El sistema simbólico, por ello, no es una característica de la naturaleza, pero sí el medio para comprender la estructura general en la que se desenvuelve el objeto en su dimensión teórica (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 304–324).

La capacidad de conocimiento sistemático constituye no sólo un producto tardío de la historia de la humanidad sino un producto exclusivamente humano. Dadas las caracterís-

ticas y condiciones de los círculos funcionales en las que se desarrolla cada especie, la humana se caracteriza por su capacidad simbólica; mientras que las especies inferiores se encuentran atadas al mundo inmediato y reaccionan ante los estímulos del entorno, el ser humano ha desarrollado un nuevo sistema simbólico que constituye un paso intermedio entre el mundo animal y el mundo puramente espiritual (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 90–98).

En todo caso, la imagen que se forma del mundo natural, ya no constituye un producto derivado exclusivamente de lo dado por la estructura del mundo, ahora, una vez apropiados los fenómenos, se ofrecen como funciones generales de una serie en la que según la posición del fenómeno es que obtiene significado cada elemento particular. La designación de los objetos no se reduce al ofrecimiento de un código sin antes establecer la relación y continuidad que guarda éste dentro del conjunto general que le precede. El lenguaje y la ciencia, en esta fase, ya no se identifican sólo por ofrecer un sistema de referencia de objetos, ahora la distancia se acentúa en la medida en que la ciencia se plantea una representación de significados simbólicos. El filósofo lo plantea de este modo:

El pensamiento fuerza a ir más allá de la esfera del lenguaje, pero al hacerlo adopta justamente una tendencia que originariamente es inherente al lenguaje mismo y que desde un principio actuaba como motivo vital en la propia evolución del lenguaje. Esta tendencia es solamente realizada ahora en toda su fuerza y pureza, liberándola de su mera potencialidad y transformándolo en plena efectividad. [Pero por] más que el concepto puro se eleve por encima del mundo sensible hasta el reino de lo ideal e “inteligible”, siempre termina por volver de algún modo a ese órgano “terrenal” (Cassirer 1929, p. 385).

La tarea espiritual que debe cumplir la designación simbólica de un objeto ya no se contenta con la que se había propuesto el desarrollo lingüístico para la designación de las cosas cotidianas; si, por ejemplo, en el desarrollo de la vida comunitaria el término *ave* se puede aplicar a todo ser viviente que tuviese alas y *pez* a todo animal acuático, como concepto científico, la referencia a los objetos perceptibles sigue siendo necesaria pero, por el grado de exigencia, la mariposa no se define como ave o la ballena como pez. Al científico le interesa la universalidad que ofrece una visión general de los hechos designando códigos específicos para nombrarlos.

Esta forma, por ello, se constituye como un mundo cultural toda vez que su naturaleza y tareas provienen de la actividad humana. Su exigencia y relación con los hechos concretos no les ata a ellos, por el contrario, se requiere una toma de distancia epistemológica que permita entender a los datos como signos que orientan el pensamiento hacia la organización y construcción de un sistema de relación que vincule con sistemas epistemológicos de contraste. El lenguaje científico no es una palabra que representa sino que «trata de establecer algo universal, una determinación formal y estructural que pueda manifestarse, mas nunca agotarse en un elemento concreto» (Cassirer 1929, p. 390).

En esta *forma* se plantea el reto de comprender la configuración de una «imagen teórica del mundo». Se trata, como explican Ibarra y Mormann (2000), de una representación que permite la vinculación entre lo natural y lo intelectual en donde las consecuencias derivadas se puedan construir primero dentro de un mundo ficcional pero que establezca siempre una necesaria relación con los datos que permiten validar el grado de relación que se cumple. El interés central de toda actividad científica estará, ahora, en la representación significativa con la cual se pueda operar dentro del mundo.

El autoconocimiento en esta evolución espiritual constituirá una conclusión más que una premisa. El yo se erige como un dato particular que debe ser asumido y puesto a revisión, pero del mismo modo en que el proceso general de construcción conceptual pasa por un riguroso proceso, la creación de un concepto de sí mismo no puede mantenerse en una simple aceptación de una experiencia singular. Dentro del mundo mítico los dioses del instante se caracterizaban por el alto grado de excitación emocional y su difuminación, y en la representación lingüística, con su capacidad de designación de atributos, se le había dado a la multiplicidad de momentos una estabilidad que ofrecía una imagen más acabada, pero en el mundo científico o teórico, se logra la construcción simbólica del mundo en donde la vaguedad y la equívocidad ya no se ofrecen como características necesarias de la forma, sino que se sustituyen por una comprensión funcional del mundo. Ya no se puede determinar a un objeto como un elemento que se adhiere ($A+I$) sino como un elemento que guarda una relación $f(x)$ con una ley general.

El yo, por ello, no es una integración de experiencias, sino una función que dota de sentido a los momentos particulares. Con esta nueva forma de concebir al sí mismo no se

ofrece un conocimiento directo del yo, sino una relación de relaciones que requiere distintos modos de aproximación; los medios que ofrece una actividad artística, son distintos a los que ofrece una histórica y difiere a la que ofrece el lenguaje, pero en todos los casos, el símbolo constituye el medio de relación y unidad sintética que permite establecer que en todas las formas existe unidad simbólica del agente (*cf.* Cassirer 1996, pp. 34–111).

La comprensión de la ciencia como la forma espiritual más acabada, no sólo vincula el problema del autoconocimiento con la construcción simbólica del conocimiento, sino que plantea un nuevo reto particular: si el conocimiento científico es el producto humano que refleja en toda su expresión al sí mismo como animal simbólico, parece se deben exponer las garantías que existen para determinar que cualquiera de las formas no científicas también jueguen un papel que ofrece un auto-conocimiento. Pero, si como Cassirer (1944, pp. 304–325) explica, el mundo de la ciencia no se constituye en sí mismo sino como resultado gradual de un proceso espiritual en donde todos sus momentos se corresponden entre sí, no se bastan las teorías científicas para comprender la *forma general de la serie* que dota de sentido a cada una de las formas simbólicas; es decir, sólo a través del análisis de la cultura en tanto que *forma general* de la serie, se podrá comprender el complejo movimiento que desarrolla el espíritu para auto-revelarse en cada una de sus expresiones. Por ello, la *PSF* no podía mantenerse en un estricto campo epistemológico sino que tenía que redirigir sus esfuerzos hacia el análisis de la naturaleza humana como engarce y sistema unificador de los miembros de la serie. El mundo de la cultura no está por encima de ninguna de las formas, todas ellas en su conjunto la constituyen y sólo a través de ellas es que el sistema del autoconocimiento puede encontrar su pleno significado.

CAPÍTULO VI:

LA IMAGEN Y FORMA SIMBÓLICA DEL AUTOCONOCIMIENTO EN EL CONTEXTO DE LA TENSION VIVENCIAL Y ESPIRITUAL

Con lo expuesto hasta ahora se puede comprender que la propuesta de Ernst Cassirer plantea una investigación sobre la naturaleza del hombre basada en la mediación de las formas simbólicas. A través del estudio de las diferentes manifestaciones culturales, la expresión y esencia del ser humano aparece como una relación entre un individuo concreto y la cultura como un sistema de contraste que permite entender al hombre como animal simbólico.

El presente capítulo tiene como objetivo integrar los resultados hasta aquí logrados para comprender que el autoconocimiento se desarrolla dentro de un marco de tensión entre la vida y el espíritu, es decir, como el resultado de una práctica cultural. Lo que se podrá apreciar es que la capacidad de autorepresentación que se genera a través de las actividades cotidianas se ofrece como una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Esta relación entre el yo y el mundo, se argumentará, se desenvuelve y construye en cada acto de la conciencia del sujeto que se advierte como un yo *en* y *con* un mundo cultural que no disuelve al yo ni este a aquél: el yo no es mundo, lo simboliza.

Para fundamentar esto anterior, el camino que se propone es el siguiente: en un primer apartado se comenzará por diferenciar y analizar la existencia en el mundo natural y la conciencia en el mundo del espíritu acentuando que la solución no está en la advertencia sino la construcción de una relación funcional entre estos dos mundos; en el segundo se profundizará en el concepto de forma y los modos de representación. El apartado explicará que la relación creada entre el concepto y el fenómeno se ofrece como imagen (*Bild*) o símbolo, por ello, aun formas como el lenguaje y la ciencia son imágenes del mundo; el tercero ofrece un estudio de las consecuencias sistemáticas de las formas simbólicas como filosofía de la cultura; esto es, si –y siguiendo a Helmut Kuhn (1949) principalmente– la propuesta de Cassirer es una filosofía de la identidad, entonces todo acto de conocimiento es un vínculo entre el *ser* y la *realidad*. Con el conjunto se podrá concluir que todo acto de cono-

cimiento del sujeto implica una tensión espiritual entre la existencia y su representación espiritual a través de las formas culturales.

6.1 De la existencia natural a la simbolización cultural

Con todo lo visto hasta ahora, corresponde analizar el proceso fenomenológico de construcción simbólica del conocimiento. Lo que se hará ver es que, para Cassirer el conocimiento comienza con la advertencia expresiva, continua con la representación y finaliza con la construcción simbólica de significados. Es importante analizar este proceso a la luz de un proceso epistemológico para establecer cómo es que el cuerpo y los fenómenos de la vida sólo constituyen el primer paso para la construcción de un autoconcepto. El resto del proceso se completa en la medida que se desarrolla la capacidad de expresión lingüística y finaliza con la construcción simbólica de sí mismo.

6.1.1 La presencia de los objetos físicos y la mirada conceptual

Una de las nuevas críticas desarrolladas hacia la *PSF* propuesta por Fernando Zamora (2013) plantea, como punto de partida, una revisión del problema de la «Representación»: ¿Cuáles son los medios por los cuales es posible que un acto (psicológico, artístico, lingüístico, etcétera) ofrece una presencia (psicológica, artística, lingüística, etcétera) del fenómeno al que se quiere referir? El autor se plantea dilucidar si las palabras con las que referimos a las acciones son previas a las imágenes que nos construimos de ellas o viceversa. Zamora explica que la tradición filosófica, principalmente durante la modernidad, se ha propuesto

entronizar al discurso como la forma natural del pensamiento o de la razón (excluyendo cualquier otra forma de pensar o de razonar) y, por otro lado, a demeritar las cualidades de la imaginación y de la imagen visual (al considerarlas como ajenas a la razón humana o bien como dañinas para ésta) (Zamora 2013, p. 21).

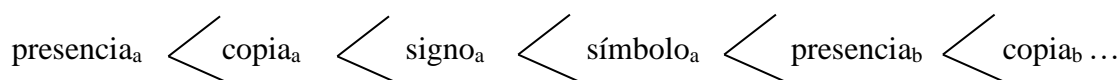
Por ello, este filósofo propone una epistemología y ontología de la imagen para comprender el papel que juega la construcción de elementos de referencia que no se apoyan

de un discurso lingüístico para su referencia. Para lograrlo el autor divide su trabajo en tres apartados; el primero plantea los caminos por los cuales se considera que la palabra y la imagen avanzan por caminos divergentes; el segundo analiza la naturaleza de la imagen y sus constitutivos; y el tercero plantea los límites de la imagen y la palabra como medios independientes de representación. Pero lo que se quiere aprovechar de esta obra son los siguientes resultados a los que llega Zamora (2013):

- a) La palabra y la imagen son medios de representación igualmente válidos.
- b) A diferencia de la palabra que requiere una construcción lingüística, la imagen ofrece una presencia que no requiere de una explicación sino sólo su «mirada» que puede ser arcaica, su copia, su signo, su símbolo o simplemente su presentación (o presencia).
- c) La presencia de una cosa (como objeto) tiene dos momentos:
 - c.1 La presencia como advertencia o encuentro primario: aquí la cosa se advierte sin necesariamente requerirse el conocimiento del objeto; el sujeto expresa que “*algo* está frente a mí”.
 - c.2 La presencia como superación del símbolo: en este punto la cosa se apropia por su presencia (casi) mística o plenamente vinculante. El autor no plantea una fusión del sujeto y el objeto, sino sólo una posible reapertura de las posibilidades comprensivas de la mira; el sujeto se mantiene en *silencio* y contempla¹⁴⁷.

Fernando Zamora (2013, pp. 352–353) propone un esquema para explicar sus resultados generales sobre la imagen en Cassirer:

Esquema 6.1 Proceso de la Imagen según Fernando Zamora



¹⁴⁷ Es importante subrayar que esto ofrece un resumen esquemático de los resultados que contribuyen a resolver los objetivos de esta investigación. Por ello se ha tenido que eliminar la cuidadosa y amplia discusión que Fernando Zamora (2013) propone a lo largo de su trabajo. Conviene, por tanto, una lectura personal para apreciar toda la riqueza y fundamentación de una filosofía de la imagen (epistemología y ontología) allí desarrolladas.

Con este esquema, el filósofo mexicano inicia su propuesta sobre la *presencia* física de los objetos; Zamora (2013, cap. 9) plantea que, aunque la interacción con los objetos del mundo capacita la percepción visual, sólo la mirada (ya sea inocente o intencionada) permite la atención cognoscitiva de objetos físicos a los que eventualmente se les dota de una construcción teórica. Conforme la interacción evoluciona, el individuo se capacita para pasar de la presencia a su copia, luego a su signo y finalmente a su símbolo.

Parte de los fundamentos que ofrece para explicar esto anterior está basado en Cassirer (1923, pp. 26-28), de quien se apoya para distinguir entre «signo», al que define como aquella parte del mundo físico, y «símbolo», el cual constituye la base cultural. Con esta distinción, Zamora (2013, pp. 311-314)¹⁴⁸ explica la importancia del encuentro o interacción física con los objetos; el estar ante una cosa y percatar su existencia se traduce en un encuentro *sígnico* en el cual el individuo no elabora una relación de sentido (*simbólica*). Se trata de una experiencia en la que el desconcierto, el asombro o la figura de lo que veo, y de la cual no puedo decir algo, está frente a mí. En ese caso, explica el filósofo mexicano, no existe la representación, el individuo está físicamente ante lo otro.

Aunque eventualmente, explica Zamora, se desarrolla un marco teórico de apoyo con el cual construir una idea del objeto, la primera experiencia constituye, ya sea una pre-simbolización o su superación. El autor lo explica en los siguientes términos:

Cada momento de la representación implica una apertura hacia realidades y experiencias más amplias y abarcales: desde la copia que se limita a ser una representación fiel de un original hasta la presencia, que es una apertura a lo infinito. A su vez, el último momento implica un abandono de la representación en todas sus facetas (*mimética*, *semiótica*, *simbólica*); es una vuelta a las cosas mismas y a la visión *antepredicativa*, *inocente*. Pero, en nuevo giro, se podrá originar a partir de la presencia otro ciclo representativo [y] así sucesivamente: el contacto presencial con las co-

¹⁴⁸ Es importante anotar que este punto desarrollado por el filósofo mexicano no se sustenta exclusivamente en Cassirer, en él encuentra el medio para fundamentar esta sección de su investigación, en todo caso son Wittgenstein y Gadamer los principales interlocutores de todo el documento. Ahora bien, la sección § 11.2 se basa por completo en Cassirer a quien no se cita ni se refiere, para luego en la sección 11.3, en un citar en un par de ocasiones, esta última sección termina apoyándose de Urban a quien el autor reconoce como un *cassireriano*. Lo que intenta apuntar esto anterior es que de algún modo Zamora se apoya de Cassirer sin considerarlo central en su trabajo, sino sólo un autor de apoyo secundario cuando en realidad, concluyo, termina siendo un referente central de su trabajo. Me parece que la interpretación que hace Zamora sobre el símbolo es incompleta y los resultados que plantea en torno a la presencia no difieren sustancialmente de los ofrecidos por Cassirer sobre la forma simbólica. Pero un estudio de esta naturaleza queda para otro momento.

sas se supera con la apropiación representativa de éstas, y la representación se supera con la presencia. El resultado es una espiral interminable (Zamora 2013, p. 353).

Así, entonces, es como se da el proceso de construcción descrito en el esquema 6.1 previamente, en donde el punto de partida está constituido por una acción física de encuentro entre dos existencias, pero en donde al menos uno de ellos es capaz de construir un significado de aquello otro dando paso así a un proceso epistemológico inocente o intencional.

Como se comentó, esta propuesta de Zamora plantea una nueva problemática al desarrollo teórico hasta aquí ofrecido. Si la presencia es la condición inicial de la construcción de los conceptos, ¿por qué entonces no resulta suficiente la autoadvertencia corporal para con ello establecer un primer acto de reconocimiento?

6.1.2 La necesidad del mundo natural y la contingencia del mundo cultural

Suele considerarse a Cassirer como un filósofo idealista pretendiendo ver con ello a un estudioso que postula la existencia del objeto como una construcción del sujeto. Si bien es cierto, la filosofía del alemán se puede denominar como idealista, ello no implica que la realidad se encuentre supeditada a un acto creador del individuo. El alemán, al respecto, y durante una conferencia dentro de la biblioteca de Warburg autodenominaba a su filosofía como idealismo crítico, acentuando que el objetivo de sus investigaciones se centraban en la comprensión de la cultura en tanto que producto humano (*cf.* Cassirer 1979, pp. 64–91). Sobre esto punto, los trabajos de Helmut Kuhn (1949), María García (1998) y de Ernst W. Orth (2011) ofrecen resultados fundamentales para analizar la postura metafísica desarrollada por el alemán.

El primer resultado está caracterizado por la comprensión global que ofrece Kuhn del pensamiento de Cassirer al titulará como «filosofía de la cultura» (p. 547). Para el crítico (1949, pp. 549–551) el proyecto arquitectónico que desarrolla la *PSF* se encuentra en la

relación que establece entre el «ser» (*being*) y el «pensamiento del ser» (*being thought*), toda vez que la filosofía del marburgués remarca una «unidad integral» (*integral unity*). Si, para Cassirer, quien sigue a Kant, el conocimiento es una síntesis entre ambos elementos, entonces, explica Kuhn, la filosofía del marburgués se comprende sólo a partir de la lógica funcional.

Es muy importante la anotación que hace Kuhn entre *ser* y *pensamiento* como dos aspectos necesarios para el desarrollo del conocimiento. La existencia de los objetos como realidades constituidas no dependen de la relación que mantienen con el pensamiento, sino el postulado de que el ser existe como una condición previa y necesaria para el ejercicio reflexivo. El propio Cassirer (1929, pp. 12–13) subrayó este aspecto explicando que la filosofía tiene como objetivo captar la realidad y configurarla en sus formas peculiares de refracción, ya que toda actividad filosófica, como actividad que se propone estudiar el ser, inicia como una disposición permanente del sujeto para vincularse al objeto. Por ello, toda irrupción, todo freno a este acto de intención de conocimiento, no hace más que plantear una vivencia cotidiana que apenas es expresable. El puro acto de vivir, plantea Cassirer en otra obra (1996, p. 128), se ofrece como un fenómeno base que no se puede cuestionar.

La existencia de las cosas en su dimensión natural, en tanto que productos de un producto cósmico, no admite más que la relación física y concreta de los hechos que se encuentran sujetos a una actividad particular. Por ello, explica Kuhn (1949, p. 556), es concebible con cierta dificultad un universo en el que no existe ser vivo alguno y donde la actividad se reduce a una relación entre elementos físicos. El propio filósofo de Marburgo advierte que esta reducción del mundo a su dimensión natural no constituye un avance sino una disolución de las posibilidades de conocimiento. La advertencia fáctica de las cosas revela la existencia de las cosas en su naturaleza física, la cual no permite una construcción diferente a la de ofrecerse como ser mundo. El de Marburgo subraya: «(the natural world) remains (in an) undifferentiated unity, the unity of the “natural world–picture”» (Cassirer 1996, p. 5).

¿Cómo puede existir entonces una imagen de un mundo que se caracteriza por su existencia y no por su representación pictórica? ¿Por qué, en todo caso, tendría valor una «imagen» de un mundo que parece no admitir representación sólo presencia? Hay que re-

codar que la filosofía, para el de Marburgo, constituye una aspiración intelectual por vincular el *ser* y el *ser pensado*, es decir, en el seno mismo de la función expresiva que advierte que algo aparece de manera total y efímera. Este fue, el principal resultado ofrecido en *PSF*, II y el centro de gravedad dentro de la *FE*. El ser humano advierte la totalidad homogénea bajo un acto expresivo que se diferencia emocionalmente como lo agradable y lo repulsivo sin con ello ofrecerse una distinción, degradación o separación entre algún aspecto de la realidad. La totalidad expresiva que asalta al ser humano se traduce en una relación de la parte como expresión del todo. El mito, como principal forma de la *FE*, se ofrece como la estabilización de las emociones globales; el ser humano crea relatos míticos para explicar que el dios se le hace presente en los fenómenos.

Este resultado fue importante para Cassirer no sólo en términos de metodología de la investigación, como muy bien subrayó Heidegger (1987, pp. 185-187), sino en relación a ofrecer una explicación satisfactoria al modo en que la totalidad fáctica con la que se encuentra el individuo no necesariamente es una totalidad caótica sino organizada y comprensible a mediaciones expresivas como el maná y el tabú, los nombres de los dioses, la regionalización de los espacios de acuerdo a tribus totémicas, etcétera¹⁴⁹.

Si se contrasta este punto con lo expuesto por Fernando Zamora (2013) sobre la presencia de los objetos, se puede advertir que el simple estar ante una cosa de la cual no se puede más que contemplar, aunque explica que se advierta lo desconocido por estar espacialmente ante el individuo, no resuelve cómo es posible el paso del mirar aquello que no conozco a su simbolización, es decir, cómo un ser humano cualquiera inicia con una actividad cognoscitiva. El de Marburgo advierte este aspecto cuando en su estudio sobre la *Patología de la conciencia simbólica* plantea que una incapacidad orgánica que daña la habilidad de simbolizar, remite al individuo a un estado de existencia naturalizada. El enfermo de afasia y/o apraxia, explica el autor, aunque se encuentra más *cercano a la vida*

paga como precio de esa cercanía con la falta de toda libertad de tener una visión de conjunto. Pues la percepción va adquiriendo apenas esa misma libertad a medida

¹⁴⁹ Este aspecto se desarrolló en extenso tanto en el capítulo 3, § 3.2 y el capítulo 5, § 5.6.1 en donde se fundamentó que un sistema expresivo, aunque es una integración de la totalidad, es también una diferenciación analítica de los elementos particulares que encuentran significado en función de, en esta forma, el mito. El lector interesado en profundizar en este punto puede revisar Cassirer (1925) y Renz (2011).

que se va impregnando de contenido simbólico, a medida que adopta ciertas formas de visión espiritual y transita espontáneamente de una a otra. Esto sólo es posible cuando la mirada no se aferra meramente a la impresión sensible individual sino que utiliza lo individual exclusivamente a manera de señal que le indica el camino hacia lo general, hacia ciertos centros teóricos de significado [...] el enfermo vive en la impresión momentánea, permaneciendo encerrado en ella (Cassirer 1929, pp. 265–266).

Toda petición de realizar una acción se asume como la habilidad para integrar aspectos hipotéticos a la vivencia cotidiana toda vez que las indicaciones no constituyen una parte del mundo real; aquella inhabilitación orgánica, entonces, se traduce como un retroceso en el desarrollo espiritual que el ser humano tuvo que esforzarse por alcanzar. Es cierto que al ser humano de modo natural no se le puede pedir nada que no esté constituido en su especie: crecer, respirar, reproducirse y morir son las características propias del ciclo de la vida¹⁵⁰ y todo lo que no puede comprenderse dentro del marco de características biológicas de la especie constituye una acción derivada de la estructura de la especie. Cassirer (1944) al respecto comentaba que por ello es comprensible que dentro del mundo de las moscas existan cosas de mosca, dentro del mundo de los erizos de mar cosas de erizos de mar y dentro del mundo humano cosas de ser humano.

Por ello (y bajo esta nueva dimensión en la que la estructura orgánica no sólo se constituye como una reducción del individuo sino como su delimitación), en lugar de considerarse como restricción del organismo, se tiene una mejor definición de la especie bajo los términos que una imagen del mundo natural puede ofrecer. Comprender al ser humano como animal simbólico no lo reduce a la simbolización, advierte por el contrario su capacidad estrictamente natural. El ser humano, por ello replanteaba el alemán, no sólo razona: principalmente simboliza.

Por ello no se remarca, como propone Fernando Zamora (2013), la presencia como primer factor de creación de imágenes o conocimiento simbólico; se subraya, por el contrario, la estructura orgánica de la especie para determinar que la mediación simbólica pertenece a un mundo estrictamente humano. Así entonces, el símbolo ofrece una mejor diferen-

¹⁵⁰ El trabajo y esfuerzo conjunto propuesto por Guillermo Soberón (2005) ofrece una fuente rica en perspectivas sobre la vida como problema médico, económico, neurológico, filosófico y de salud pública. Particularmente ilustrativos, para el tema que aquí se trata, son los estudios de Rudomín (2005) y Kumate (2005).

cia específica que la razón. Hasta aquí serían los alcances del primer resultado ofrecido por Hemuth Kuhn (1949) para la comprensión de la filosofía de la cultura en Cassirer.

El segundo resultado se encuentra en los trabajos de María García (1998) y Ernst W. Orth (2011) quienes llegan a conclusiones similares por vías diferentes. Con ellos se comprende que, bajo este marco previo expuesto, el mundo de la cultura sí es un mundo plenamente creado y que depende del ser humano para subsistir. El conocimiento, como síntesis del sujeto y el objeto (*cfr.* Kuhn 1949, p. 550 y Mormann 2005, p. 229), es un producto cultural que no puede reducirse a su dimensión física, sino que abarca y se expande hacia su dimensión histórica y psicológica; la cultura, y su conocimiento, constituyen la evidencia clara y objetivable de que el ser humano es una criatura simbólica. La naturaleza (o la realidad como algunos metafísicos preferirían llamarla) no depende del ser humano para subsistir, por el contrario, él mismo forma parte del mundo natural. Kuhn, se comentó, subraya aun más este punto: se puede concebir la naturaleza sin el ser humano, pero no la cultura.

En todo caso, si la cultura existe es porque el ser humano la ha producido como una consecuencia del «plan orgánico»¹⁵¹ con el que fue diseñado, pero de una capacidad efectiva y receptiva no se puede esperar un mundo cultural, ya que es necesario un tercer elemento que propone una actividad espiritual que permita la comprensión de las acciones como algo más que una reacción del organismo al medio y se aproxime más a una respuesta funcional a las demandas del entorno. El símbolo, en los términos que los propone Cassirer (1923, pp. 12-26), por tanto, no se desarrolla dentro de un universo *físico* sino de *sentido*.

¹⁵¹ Este concepto es retomado por Cassirer (1942, 1944, 1948 y 1996, pp. 42–46) de Uexküll y se ha discutido si fue correctamente integrado por el filósofo a su obra; mientras que Chien (2006) considera que aprovechó la *Teoría biológica* para fundamentar su antropología sin necesariamente comprender toda la riqueza teórica ofrecida por el de Tartu, para Krois (2004 y 2008) Cassirer sí aprovechó las investigaciones uexküllinas, lo que permitió la construcción de una nueva definición del ser humano como animal simbólico. En lo personal, aunque comprendo y acepto el análisis de Chien, no considero que se haya desvirtuado el espíritu de la propuesta del biólogo para hacerla ajustar a una Antropología de las formas simbólicas. Mi propuesta se apega a la desarrollada por Krois: la nueva definición de ser humano como animal simbólico se sustenta empíricamente en Uexküll pero no depende de él como plantea Weber (2004).

6.2 La tensión simbólica dentro de la experiencia vivencial y el horizonte espiritual

Uno de los aspectos más complejos de la filosofía de Cassirer lo constituye el tema de la función. El trabajo *SuF*, en donde por primera vez desarrolla el problema, plantea la necesidad de revisar las condiciones, elementos y formas de construir los conceptos. La lógica, para el alemán, debía ofrecer una teoría de los modos de relación entre conceptos. Ahora, en lugar de plantear una integración de individualidades a partir de una abstracción general de las características principales de un objeto, replantea el alemán, se debe ofrecer una comprensión basada en las relaciones que permitían la actividad. Años más tarde, en 1923 y hasta 1929, el de Marburgo desarrolla su *PSF*, obra magna en donde plantea una investigación funcional del conocimiento construyéndose a la vez una filosofía de la cultura¹⁵².

Pero el problema que se quiere plantear no reside necesariamente en lo complejo de la obra, sino en la interpretación que se ha desarrollado de ella. John M. Krois (2008) ha apuntado que el concepto de forma, aunque se suele relacionar con el de función, no proviene del mismo fundamento teórico ni persigue los mismos objetivos; la forma se vincula con la estructura orgánica de los individuos que desarrollan el conocimiento y la metodología que se sigue para construirlo; la primera mantiene una deuda intelectual con Goethe y la segunda con Cohen y Natorp. Esta idea presentada por Krois requiere estudiarse con mayor extensión, por lo que se propone desarrollarla analíticamente. Se proponen tres problemas a resolver en lo consecuente:

- a) La función es una construcción de una imagen *simbólica* del mundo y no necesariamente una imagen *artística* de los objetos.
- b) La función, al ser una relación entre el objeto y el sujeto, se hace presente en la pluralidad de formas que favorecen esta vinculación.
- c) Forma y función cumplen tareas particulares; la primera constituye la estructura orgánica (morfológica) de un individuo mediante la cual se relaciona con el mundo; la segunda cumple las condiciones (a) y (b).

¹⁵² Para comprender cómo una teoría del conocimiento se vuelve una filosofía de la cultura (cfr. Cap. 4 y 5; Kuhn 1949).

Cabe aclarar que el estudio de (c) es muy importante no sólo para los objetivos aquí planteados, sino para la comprensión de la filosofía de Cassirer que sigue ofreciendo diversas «aporías hermenéuticas»¹⁵³ en su lectura. A través de este punto se pueden abonar en la discusión de algunos problemas de la agenda filosófica actual, sobre todo aquellos puntos que tienen que ver con la filosofía de la ciencia, la teoría de la representación¹⁵⁴ y algunos problemas antropológicos concernientes a la función entre cuerpo, cultura y cognición¹⁵⁵. Para lograr un mejor alcance y exposición, en lo que resta del apartado actual se estudiarán sólo los puntos (a) y (b) para discutir la relación entre la forma y la función en una sección nueva dedicada a la antropología del símbolo.

6.2.1 La función de las formas y las formas funcionales

Cuando Cassirer (1929) propuso su *Fenomenología del conocimiento* planteó, entre otras cosas, una revisión de la teoría de la función. La principal tarea que debe cumplir el conocimiento es la vinculación entre el objeto y el sujeto. Toda separación que implique una distinción sustancial entre estos dos elementos, acarrea un problema irresoluble toda vez

¹⁵³ Miguel González (2010) plantea el siguiente dilema en la comprensión de la filosofía de Cassirer: «La filosofía de las formas simbólicas ha enfrentado a los críticos a preguntas que parecen no encontrar respuesta suficiente en los textos, de forma tal que, con razón, se puede hablar aquí de verdaderas “aporías” hermenéuticas. El hecho de que en décadas los estudiosos no han conseguido progresos decisivos en torno a ciertas cuestiones, sino que las dificultades interpretativas de hoy son básicamente las mismas que las de los primeros recensionistas, es digna de reflexión. No menos sugestivo es el hecho de que las interpretaciones globales que se han propuesto o simplemente parafrasean el texto o difieren de modo radical» (p. 219). Aunque comparto su diagnóstico y organización de problemas, difiero en diversos puntos en sus soluciones. Quedará para otro momento esta discusión.

¹⁵⁴ Aunque algunos de estos problemas han sido tratados y discutidos por Ibarra y Mormann (2000, y 2006) me parece que la comprensión de los problemas de la representación en áreas que no necesariamente corresponden a una actividad científica no ha logrado un consenso general. Así, por ejemplo, Fernando Zamora (2013) propone una teoría de la representación de la imagen que contribuye a establecer un marco de comprensión general de los problemas a los que se enfrenta la actividad pictórica, arquitectónica y escultural y comprenderlas como actividades de representación distintas a las que pueden ofrecer la literatura o el teatro por ejemplo. Se insiste, la agenda de problemas se mantiene abierta.

¹⁵⁵ Sobre este punto vale la pena comentar que, aunque la comprensión de cómo las ciencias sociales se vinculan o difieren de las ciencias naturales, actualmente se ha establecido un interés marcado por comprender ya sea cómo el cerebro y la cultura se encuentran relacionados (Bartra 2012), o estudiar a la vida como un complejo biológico que mantiene una relación con el medio y con las estructuras del estado que favorecen o entorpecen que ésta se mantenga (Soberón 2005). El propio Cassirer (1948, pp. 147–162) ofreció un estudio histórico del problema de la biología y las vicisitudes que enfrentó para consolidarse como ciencia independiente subrayando que, a pesar de establecer su propia autonomía, sigue presentando problemas históricos (evolutivos), metafísicos (de fundamento) y de estructura (filosofía de la ciencia) y, obviamente, problemas propios de su área de estudio (biológicos).

que han separado dos aspectos que sólo pueden entenderse en términos de su relación¹⁵⁶. La naturaleza del conocimiento, por tanto, no se explicaba por ser demostrable, experimentable o medible, sino por su condición funcional. Por ello, para el alemán era claro que

no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya existen en la configuración de la “imagen natural del mundo”, la imagen de la percepción y la intuición (Cassirer 1929, p. 7).

Para cumplir con este criterio, explica el autor, había que retroceder de las expresiones espirituales científicas (física, química y matemática) hacia formas previas como el mito, las cuales ofrecían motivos epistemológicos igualmente válidos ya que la forma del *conocimiento* no depende de sus postulados, sino de la *síntesis* lograda entre un objeto y un sujeto. Si tal, por tanto, era el principio que debía regir la investigación, es comprensible que la *crítica de la razón* se haya convertido en una *crítica de la cultura* (*cfr.* Cassirer 1923, p. 20; Kuhn 1949).

Aunque Heidegger (1987) se opondrá a esta expansión comentando que tal no contenía fundamentos suficientes para su apertura, pues la razón podía cumplir con esta tarea, para Cassirer (1925, pp. 51–75) una *crítica de la razón* sólo podía aplicarse a estructuras científicas pero no a formas *no*–científicas. En su estudio sobre el pensamiento mítico, el alemán planteará una diferencia entre ambos modos de conocimiento remarcando que, tanto la «conciencia cognoscitiva como la conciencia mitológica colocan en distintos puntos la manija de la “explicación”» (*ídem*, p. 74), de ahí que una forma no pueda explicar satisfactoriamente los postulados y estructuras conceptuales de la otra, pero no por ello se debe considerar que una y otra fuesen excluyentes.

El aspecto subrayado por Cassirer se encuentra en la «unidad funcional» que mantiene como formas de expresión del espíritu. Todas las estructuras y prácticas humanas se constituyen como acciones encaminadas a comprender el *ser* pero bajo medios de refracción particulares (*cfr.* Cassirer 1929, p. 12–13). La *PSF*, explicaba el autor durante su exilio en Göteborg, reúne los «diversos modos y direcciones del conocimiento del universo y además reconoce en su propia significación cada uno de los intentos de interpretación del

¹⁵⁶ *Cfr.* § 3.2

mundo de que es capaz el espíritu humano» (*Ídem* 1942, p. 31). La propuesta del autor no contempla una unidad sustancial en la que todas las partes se constituyan como una suma aritmética del todo, sino como una coordinación funcional en la que el sentido de cada parte es dotado por la totalidad de la forma de la que depende. Tanto *el* lenguaje, *el* mito, y *la* ciencia son diversos grados de refracción o formas de expresión del espíritu humano; todas ellas se constituyen como cultura humana que refleja una actividad y capacidad propia de la naturaleza de ser que la crea.

Pero (justamente debido a esta unidad funcional de la que dependen) todas las expresiones se ofrecen como *imagen* o *símbolo* de un mismo acto de construcción cultural. Así, del mismo modo en que el mito ofrece una relación con el mundo, lo hace el lenguaje y la ciencia en tanto que formas de relación. Por ello, la *función* ofrece una «relación de conocimiento» (*Knowledge relation* [Mormann 2005, p. 209]) que se puede entender como la relación simbólica entre dos elementos: singular y universal o sujeto y objeto, alma y cuerpo, etc. A partir de esta explicación, y retomando el esquema 2.1 de Ibarra–Mormann (2000, p. 14), se puede construir uno nuevo que explica a la *imagen* como *función* en los términos desarrollados previamente¹⁵⁷.

Al analizar punto a punto el esquema 6.2 se pueden apreciar los tres mundos propuestos por Cassirer: el natural, el de la percepción y el teórico. Para el filósofo, la diferencia entre cada uno de ellos corresponde a al menos dos criterios:

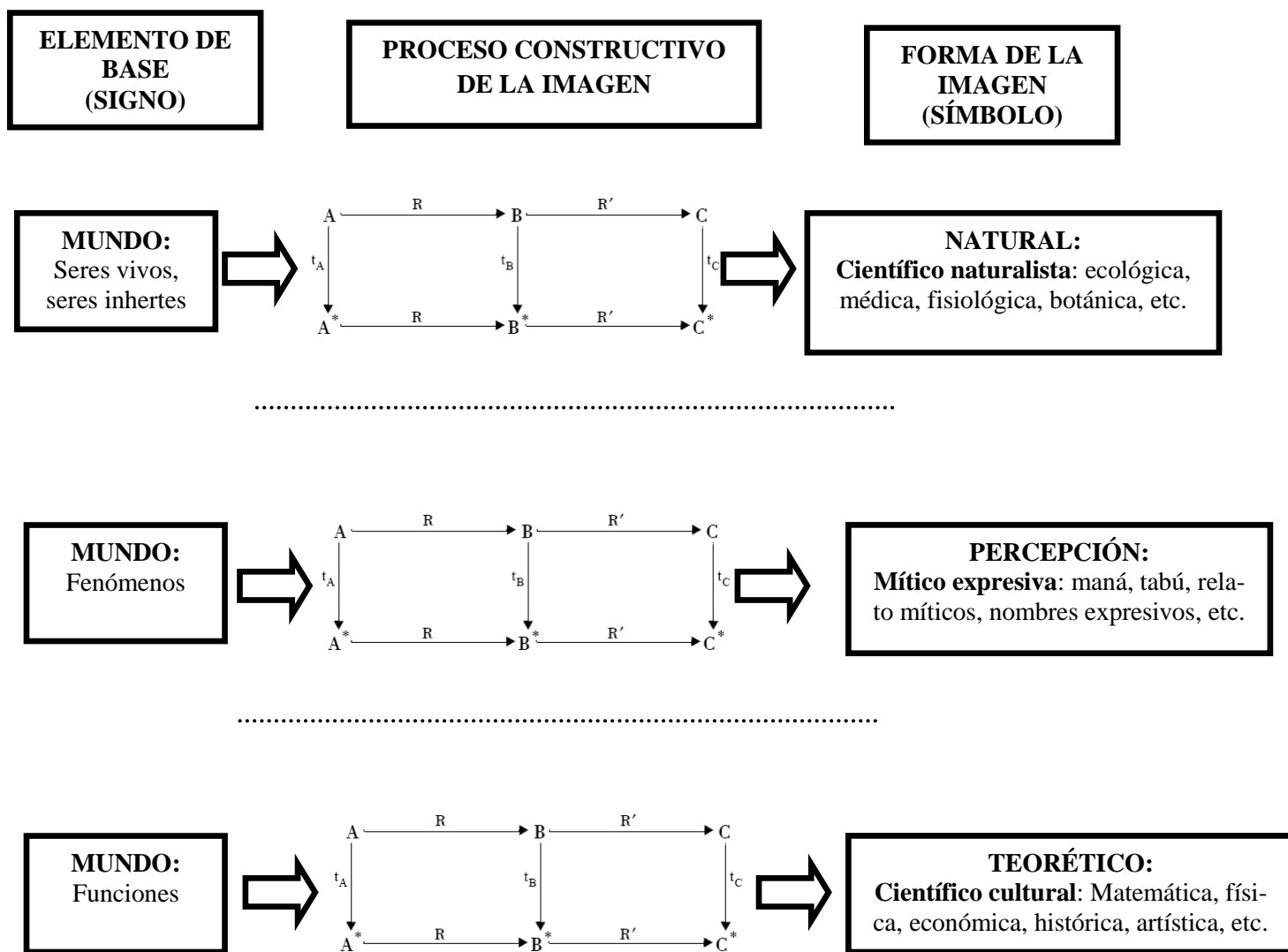
- 1) La tarea funcional que desarrolla.
- 2) Los fenómenos que necesariamente relaciona.

Para el caso de la condición (1) es claro que el mito, el lenguaje y la ciencia no ofrecen una imagen similar del mundo, cada una cumple y desarrolla las tareas propias de su reino (*cfr.* Cassirer 1975), pero tanto una como las otras, ofrecen una función entre el sujeto y el objeto, o entre lo singular y lo universal, o el cuerpo y el alma. Por ello, no se puede sostener que la *PSF* sea logocentrista (*cfr.* Zamora 2013, pp. 273–274) o que privilegie al lenguaje o al arte (Read 1986, pp. 7–8) sobre cualquier otra forma simbólica. Lo que se

¹⁵⁷ *Cfr.* Cap. 2.

propone es siempre una relación entre el «“ser” y el “ser pensado”» (“being” and “being thought”, Kuhn 1949, p. 549).

Esquema 6.2: La imagen como función simbólica¹⁵⁸



Por su parte, la condición (2) remite necesariamente al «plan de construcción del organismo» que Cassirer (1942, pp. 36–37)¹⁵⁹ retoma de Uexküll, donde los criterios de

¹⁵⁸ El esquema 6.2 se construye a partir de Cassirer (1929) e Ibarra & Mormann (2000, p. 17).

construcción del conocimiento sólo pueden ser satisfechos por un *animal simbólico* que como parte de su mundo construye conocimiento¹⁶⁰, resulta consecuente esperar que los fenómenos de relación ofrezcan siempre al ser humano como el sujeto del conocimiento. Aunque considera que dentro de los animales es común el desarrollo de acciones y prácticas que se encuentran próximas a la simbolización, y por ende, podría considerárseles como sujetos, en realidad, la evidencia etológica que recoge permiten apuntar que las acciones animales son reacciones del organismo al medio (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 50–70).

A estos dos elementos se le incluye un criterio para distinguir entre un elemento *simbólico* y uno *empírico* desarrollado por los autores:

Esta iteración muestra que la distinción entre el dominio “simbólico” y el “empírico” es relativo: es decir, un dominio es simbólico siempre con relación a otro, no en un sentido absoluto [...]. Una cualidad determinante del enfoque representacional es justamente la posibilidad de presentar esas iteraciones de manera natural (Ibarra & Mormann 2000, p. 17).

Con todo esto se puede entender que, dependiendo de lo que interese estudiar, se podrá apropiarse de un elemento empírico o de uno simbólico. El relato mítico, por ejemplo, puede considerarse como evidencia empírica de una creencia mientras que su dimensión simbólica sería aquello dotado de sentido; el sonido fonético o la palabra escrita sería la parte empírica del lenguaje mientras que la referencia lo simbólico; y lo mismo ocurre con la ciencia, el arte, la historia y todas las formas simbólicas, pero todas ellas, como funciones, ofrecen una «imagen del mundo» o una «refracción del ser» (*cfr.* Cassirer 1929, pp. 7–11).

¹⁵⁹ Para ampliar el tema se propone revisar Cassirer (1942, pp. 45–49) en donde realiza una fundamentación antropológica del símbolo. En Cassirer (1948; pp. 242–248) el autor ubica históricamente los resultados de Uexküll como una teoría media entre el *vitalismo* y el *evolucionismo* ofreciéndose como una teoría biológica funcional. Finalmente, en Cassirer (1996, pp. 42–46) el autor planteaba por primera vez el símbolo como una vía para la solución al problema de ¿qué es el hombre?

¹⁶⁰ Cassirer (1944) en *Ensayo antropológico* escribe: «Los fenómenos que encontramos en la vida de una determinada especie biológica no son transferibles a otras especies. Las experiencias, y por lo tanto, las realidades, de dos organismos diferentes son inconmensurables entre sí. En el mundo de una mosca, dice Uexküll, encontramos sólo “cosas de mosca”, en el mundo de un erizo de mar encontramos sólo “cosas de erizo de mar”» (p. 45).

6.2.2 Las formas del mundo de la imagen

En una de las recientes críticas desarrolladas a la filosofía del de Marburgo, Gabriel Motzkin (2008) advierte que el trabajo del alemán plantea una pluralidad de mundos y que no existe algún criterio para que éstos se limiten a los tres originalmente propuestos por Cassirer (1929). El crítico lo pone en los siguientes términos:

Ernst Cassirer adopted a more radical position; he believed both in plural words of meaning and in the possible infinity of such worlds. From his point of view, there is no a priori reason not to believe that another, quite different form of cultural expression will not be created tomorrow. For Cassirer, a principle of unity such as the idea of one rationality could not be reduced by collapsing all cultural forms into one form. Instead, principles of unity are themselves constructs that emerge from the impulse of unifying different cultural meanings and the different kinds of knowledge that they contain (Motzkin 2008, p. 75).

Motzkin, con esta crítica, de algún modo se refiere al principio funcional que el filósofo alemán en *PSF, I* planteaba del siguiente modo:

La reflexión filosófica sólo sería capaz de evitar el peligro de una oclusión... si lograra encontrar un punto de vista que se halle *por encima* de todas estas formas (de la cultura espiritual) y que, por otra parte, no se encuentre meramente más allá de ellas: un punto de vista que haga posible abarcar de una mirada la totalidad de las mismas y que no trate de asegurar otra cosa que las relaciones puramente inmanentes que guardan todas estas formas entre sí y no la relación con un ser o principio externo “trascendente”. Entonces surgirá un sistema filosófico del espíritu en el cual cada forma particular reciba su sentido de la mera posición en que se encuentre y en el cual su contenido y significación estén caracterizados por la riqueza y peculiaridad de las relaciones y combinaciones en que se encuentre con otras energías espirituales y, finalmente con su totalidad (Cassirer 1923, p. 23).

Ha sido necesario citar en extenso en lugar de ofrecer una idea general porque este señalamiento ha constituido una reflexión continua dentro de los comentaristas del filósofo. En su momento, Folke Leander (1949, pp. 338) preguntaba qué criterios apuntaban a que las formas originales propuestas por Cassirer (mito, lenguaje y ciencia) fuesen las únicas pues en *Ensayo antropológico* aparecían nuevas formas como (arte, historia y religión), lo que hacía pensar que no podían comprenderse como formas objetivas del espíritu sino creaciones personales.

Aunque tienen validez las preguntas desarrolladas por los críticos, éstas fueron advertidas y subsanadas por el alemán al inicio de *PSF*, III cuando explicaba que las formas simbólicas son expresiones del espíritu, y por tanto puede existir una pluralidad de formas, que mantienen puntos básicos de desarrollo. Se enumeran a continuación para luego analizarlas por separado:

- 1) Las *formas simbólicas* son «índices de refracción», «órganos de la realidad», «reinos independientes» que *constituyen* y *ofrecen* al «ser» (Cassirer 1923; 1929, p. 12; 1975).
- 2) La filosofía, única actividad espiritual que no es *forma simbólica*, tiene como tarea asignar el «índice de refracción» correspondiente a cada forma espiritual (Cassirer 1929, p. 12).
- 3) Este *índice de refracción* se constituye como una *función general de conocimiento*, por lo que es necesario establecer una investigación que no sólo determine la naturaleza del conocer, sino las condiciones que se deben satisfacer para desarrollarlo. Tales son:
 - 3.a) La primera condición se encuentra en la naturaleza de la *función*;
 - 3.b) La segunda, en la forma (física, histórica y psicológica) que se debe satisfacer para establecer que un sujeto es capaz de conocimiento.

Aunque muchos de estos elementos ya se han estudiado por separado, se volverán a recuperar para comprender cómo interactúan dentro del panorama de la autocomprensión. Del análisis que se ofrecerá se podrán resolver dos aspectos: el primero es ofrecer una respuesta a las críticas previas lo cual permitirá contribuir al debate sobre la obra general de Cassirer; el segundo, que es más importante para los términos de este trabajo, contribuye al logro del objetivo general; finalmente se podrá apreciar con toda claridad por qué el ser humano es un factor central de las *formas simbólicas* y de la *cultura* estableciendo. Es importante mencionar que no se tratará el punto (3.a) toda vez que ya se ha solucionado en el apartado previo¹⁶¹.

¹⁶¹ Cfr. § 6.3.1.

6.2.2.1 Las formas simbólicas: índices de refracción del Ser

En al menos dos tomos de la *PSF*, Cassirer comenzó estableciendo los objetivos generales de su trabajo en términos de conocer al *ser*¹⁶². En el *PSF*, I plantea: «El punto de partida de la especulación filosófica está caracterizado por el concepto de *ser*» (Cassirer 1923, p. 12). En *PSF*, III es más amplio y comenta:

Cuando se designan al lenguaje, al mito y al arte¹⁶³ como “formas simbólicas”, esta expresión parece presuponer que todas ellas como modalidades espirituales de configuración, se remontan a un último estrato de lo real que en ellas sólo se vislumbra como a través de un medio extraño. Parece que nosotros sólo podemos captar esa realidad en la peculiaridad de esas formas; sin embargo, esto implica que ella no sólo se revela, sino también se oculta en ellas (Cassirer 1929, 12).

Con esta caracterización, el alemán fijaba el interés de su investigación: la *filosofía de las formas simbólicas* penetra en la naturaleza de la realidad y parte de ella como hecho innegable. Para el autor, la realidad no se constituye por un acto creativo del «ego» sino que a éste sólo le es posible su interpretación (*cf.* Cassirer 1979, p. 195). Thomas Mormann (2014) ha señalado que la filosofía idealista impulsada por el de Marburgo, no puede entenderse como una filosofía creadora de la realidad, sino como una metodología de investigación que encuentra en las funciones de las funciones (relaciones ideales matemáticas) su punto básico de interpretación.

¹⁶² Aunque la *PSF*, II también comienza por preguntarse por el ser y su relación con el mito, la investigación es situada en términos de su «concepción fenoménica». Lo que Cassirer se pregunta es si el relato y creencias como tales, más que ser verdaderas o falsas, ofrecen una comprensión de la realidad y en qué medida se puede establecer que el vínculo entre relato y realidad es conocimiento o ilusión.

¹⁶³ Este es una de tantas pruebas que se tienen para mostrar que Cassirer tuvo siempre en mente al arte como forma simbólica. D. P. Verene (1979, pp. 24–32) plantea que no fue hasta que se conoció la correspondencia entre P. A. Schilpp y Cassirer que se supo esto. He comentado previamente que, en todo caso, esa carta conocida por Verene es una confirmación de un hecho evidente a lo largo de *PSF*. El valor, que sigue siendo alto, de ese hallazgo está en los términos en que propuso que esta forma constituía parte del programa, pues aunque se tiene una perspectiva general de lo que quería exponer, considero que el alemán sólo desarrolló la parte concerniente a la estructura interna o semiótica de la forma y no su relación general con el resto de las formas. Esta distinción ha sido apuntada por Bungaard (2011) quien considera que todas las formas simbólicas ofrecen un estudio de su propia estructura (lingüística, mítica, científica o artística) y una relación funcional (expresiva, representativa o significativa) que cumplen para establecerse como forma *simbólica*. Planteo que lo expuesto sobre la imagen en los diversos apartados de este trabajo, aunque no se mencionó como tal, corresponde a la estructura funcional del arte. Pero profundizar en los argumentos generales para demostrarlo no contribuye a los objetivos planteados para esta investigación.

Esta aclaración, entonces, más que reiterar puntos previos sobre la concepción metafísica del alemán¹⁶⁴, acentúa un punto de mayor importancia: el carácter reflejante o mediador de estas formas. Para Cassirer (1923), la aproximación directa de la realidad no es posible, toda vez que ésta es dinámica, y, por ello, en lugar de pretenderla fijar bajo elementos sustanciales y rígidos, se requiere emprender una interpretación y construcción de los fenómenos del mundo. Sebastian Luft (2004a, pp. 209–215) considera que la metodología filosófica de Cassirer no puede reducirse a una continuación del proyecto natorpiano toda vez que plantea un necesario *proyecto hermenéutico* en el estudio e interpretación de los fenómenos¹⁶⁵.

Si la construcción de las formas del conocimiento requiere una interpretación de los modos en que el individuo experimenta, desarrolla y comprende este carácter dinámico de la realidad, entonces la mediación se ofrece bajo un carácter *representativo*. En ese punto el trabajo de Fernando Zamora (2013) ha contribuido a establecer que toda imagen es, en cierto sentido, una *presencia* de lo físico bajo una perspectiva vinculante; no se requiere que la cosa esté físicamente frente al individuo para que este pueda desarrollar una actividad cognoscitiva. La *representación* puede ofrecer los medios necesarios para la construcción de una interpretación de la cosa y, por tanto, del conocimiento. Acierta el filósofo mexicano, por tanto, al definir la representación de Cassirer como «espacial (sustitutiva)» pues el de Marburgo propone que

algo es la imagen de otra cosa, o la representa, cuando puede estar en su lugar, debido a que puede sustituirla [pues] los elementos sensibles adquieren una «vida espiritual» cuando se insertan en una totalidad; sus cualidades físicas adquieren sentido por el hecho de estar unidas a otras cualidades no físicas y a la vez contrastar con ellas (Zamora 2013, p. 270–271. Énfasis en el original).

El carácter vinculante de la representación en Cassirer, efectivamente plantea una sustitución de los fenómenos por una fórmula general que mantiene unidos a los elementos

¹⁶⁴ Parte de ellos se desarrollaron en los siguientes apartados: § 2.2, § 3.1, § 4.2 y, principalmente, § 5.1.

¹⁶⁵ Cassirer (1929, pp. 61–75) mismo había fijado esta limitación del proyecto natorpiano y aunque restringe abiertamente su concepto de *fenomenología* al desarrollado por Hegel en lugar del husserliano, Luft (2004a, pp. 209–210) considera que, a pesar de ello, no toma distancia del filósofo de Gotinga. Esto se puede constatar analizando *La preñez simbólica* (Cassirer 1929, 226–240) en donde abiertamente el de Marburgo se apoya de Husserl para demostrar que todo acto de percepción entraña ya un sentido previo de intencionalidad teórica.

singulares con los simbólico–generales. Pero esto no ocurre en todos los momentos funcionales, sino que esta «sustitución» se da sólo en las fases representativas y simbólicas (*FR* y *FS*), pues, como bien anota González (2013), «la expresión del espíritu posee diferentes capas geológicas» y en la más básica de todas estas capas (*FE*) el individuo «se coloca en medio de la totalidad por medio de una disposición afectiva. Esta es una sensación de solidaridad en donde todo tiene que ver con todo. Aquí no hay lugar para dislocaciones» (pp. 133 y 137). Por ello, advierte Helmut Kuhn (1949, 574), a pesar del carácter representativo de la *función*, el singular no se disuelve por completo.

Estas anotaciones de Kuhn y González son importantes porque acentúan que la propuesta del alemán no sustituye sistemáticamente lo físico por lo simbólico sino que lo ofrece como un medio de acceso. El propio Cassirer (1975, p. 193) había subrayado e insistido en este aspecto en su debate con Marc–Wogau cuando explicaba que una forma simbólica implica una *identidad* entre dos aspectos que no son eliminados jamás, sino puestos en relación. Por ello, aunque acierta Zamora al explicar el carácter sustitutivo de la *Repräsentation* cassireriana, ha dejado fuera del estudio el carácter presencial–simbólico del objeto.

En su “Teoría combinatoria de las representaciones científicas”, Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2000, p. 39) han apuntado que no toda representación lo es de un objeto físico en un primer orden, sino que lo es en relación a un complejo sistema de representaciones en donde el símbolo y su referente empírico aunque mantienen una función requieren interpretarse conmutativamente¹⁶⁶. Por ello, no se puede aseverar que Cassirer se desvincula de la realidad física postulando, en su lugar, una realidad *ideal* sino que ofrece una teoría del símbolo, y, por tanto, una teoría de la representación simbólica; el alemán acepta que el único modo de acceder a la realidad es a través de las *imágenes* que se construyen.

¹⁶⁶ Andoni Ibarra y Thomas Mormann son muy claros en este punto pues consideran que las representaciones constituyen el resultado de una actividad intelectual operada por alguien de modo que es necesario realizar un acto reconstructivo de la representación, por ello, comentan, la ciencia, principalmente, tiene como tarea principal la interpretación. Los autores lo plantean del siguiente modo: «Las representaciones no son evidentes, no “hablan por sí mismas”, necesitan ser interpretadas. Una buena parte de la práctica científica consiste en interpretar y reinterpretar representaciones. La representación es un concepto reflexivo y, consiguientemente, una teoría de las representaciones científicas debe considerar diversos tipos de representaciones de representaciones. Es decir, una teoría así puede concebirse como una teoría reflexiva combinatoria de las representaciones» (Ibarra y Mormann 2000, p. 6).

Visto desde este punto de vista, la *filosofía de las formas simbólicas* como sistema es un intento de asignar a cada forma simbólica

el *índice de refracción* determinado que especifica y peculiarmente les corresponde. Ella quiere conocer la naturaleza específica de los distintos medios de refracción; quiere comprender cada uno de ellos en cuanto a su composición y en cuanto a las leyes de su estructura (Cassirer 1929, p 12. Énfasis añadido).

Con lo dicho en este apartado se puede resolver el problema que según Motzkin y Leander consideran no existe. En realidad, el número de los mundos posibles se encuentra limitado a aquellos que puedan ofrecer un aspecto concreto del ser. No es posible ofrecer una pluralidad infinita si no existe un fundamento *in re*; es decir, cada construcción de un mundo o una *forma simbólica* depende de la *refracción* particular que pueda ofrecer. En todo caso, el espíritu mismo en su proceso de autoconocimiento determina el grado y número de medios de revelación. Un problema y solución similar ocurre cuando el individuo advierte que advierte; parecería un problema infinito advertir que se advierte que se advierte, pero en realidad la conciencia de «advertir» satisface por completo la necesidad intelectual, por lo que no es necesario desarrollar una espiral para solucionar el problema. La conciencia misma del sujeto es el criterio que determina la solución a este problema.

6.2.2.2 La labor filosófica como actividad y conciencia práctica

El ejemplo final del punto anterior permitió dar cuenta del papel tan importante que juega la conciencia en la construcción del conocimiento. No sólo se trata de una operación reflejante de los hechos del mundo, sino un proceso vinculante entre las cosas como objetos de *un* mundo y el sujeto como el origen y fin de ese reflejo; dicho de otro modo, puesto que el sujeto es consciente de que conoce se advierte como alguien *que* conoce y que *ya* conoce. Pero el momento de esa conciencia no es ni inmediato ni dado, sino que se debe desarrollar dentro del contexto de un proceso cognoscitivo del cual puede identificarse sus momentos centrales.

Ya se había hecho notar que el primer momento de la construcción conceptual se encuentra en la fase expresiva en donde el sujeto advertía el entorno como totalidad; allí,

aunque el individuo logra advertirse como un ser vivo, como un yo que advierte la pluralidad homogénea, se carece todavía de una capacidad por diferenciar entre estadios y categorías generales de análisis¹⁶⁷. A través de los nombres y la diferenciación tanto espacial, numérica y temporal, el individuo se advierte como un *sujeto* que conoce *cosas y atributos* específicos y, por tanto, ha logrado desarrollar un *momento reflexivo* en donde los objetos se mantienen idénticos a sí mismos dentro del transcurso de un tiempo determinado. Aunque no parece que esto sea un avance importante, la permanencia del objeto constituye un logro psicológico del individuo que se hace consciente de que las cosas no cambian luego del paso del tiempo sino que siguen siendo¹⁶⁸. El momento final de este proceso está en lo que Zamora (2013, pp. 270–274) llama representación espacial del objeto; ahora a éste se le toma por su *relación* con una forma de la serie en lugar de por su constitución física concreta. En todo este marco de análisis, explica el propio autor, el valor filosófico no se encuentra en la descripción psicológica del proceso de conocimiento, sino en la «construcción de configuraciones objetivas de la cultura espiritual» (Cassirer 1929, p. 131) que hacen que este marco epistemológico sea posible.

Si la tarea de la filosofía se orienta en la comprensión de los procesos por los cuales es posible el mundo cultural, entonces esta labor se encuentra unida íntimamente a la comprensión de la naturaleza del ser humano. Aunque parecería precipitada esta afirmación toda vez que esto se ha derivado de un proceso de conocimiento, un análisis más atento permitirá sostener que tal es el fin último que la filosofía debe cumplir.

Se hicieron tres afirmaciones generales:

- 1) La conciencia de la acción revela al sujeto.
- 2) La filosofía tiene como tarea analizar las construcciones culturales que hacen posible el conocimiento.
- 3) La filosofía, dados los puntos anteriores, tiene como objetivo principal el conocimiento de la naturaleza humana.

¹⁶⁷ Cfr. §3.2.

¹⁶⁸ Cfr. §3.3.

Para el desarrollo del primer punto se puede apoyar de la *fenomenología personalista* que ha ofrecido resultados decisivos en el análisis de la conducta como medio de investigación de la naturaleza humana. Para Karol Wojtyła (1982) la «acción» (*Czyn*) constituye un doble cariz; por un lado, permite la ejecución de un acto volitivo que permite la realización de las intenciones por medio de la voluntad, encaminando, de ese modo, a la *persona* (*Oso-ba*) a la configuración de su forma de ser. Este primer aspecto constituye un complejo sistema de interrelaciones emocionales que mezclan tanto las experiencias personales como la estructura que la base de la persona está en lo que el filósofo denomina *suppositum*¹⁶⁹; el segundo aspecto de la acción se refiere al carácter reflejante de las acciones que desarrollo. Al ser el agente de los actos, el individuo se asume como el sujeto de la voluntad que despliega, siendo capaz no sólo de la ejecución, sino de autoreconocimiento. Bajo el principio propuesto por Tomás de Aquino de que el «operar sigue al ser» (*operari sequitur esse*) el polaco plantea una inversión de los términos para fundamentar que el ser revela la operación.

Si, por tanto, entre la estructura óptica del individuo y su actividad práctica existe una correlación cognoscitiva, entonces se puede acceder por cualquier vía a la investigación de las condiciones de la naturaleza del ser humano. El problema para el polaco se encuentra en la determinación de cuál es el momento en el que el individuo actúa. Para solventar esto, el autor plantea a la «experiencia del hombre» como punto de acceso a la relación entre el *ser* y la *acción*:

Quando hablamos de la experiencia del hombre, nos referimos, fundamentalmente, al hecho de que en esta experiencia el hombre tiene que *enfrentarse consigo mismo*, es decir, entra en relación cognoscitiva con su propio yo. La naturaleza experiencial de esta relación es, en cierto sentido, continua; pero es también algo que se renueva siempre que se interrumpe la relación para volver a establecerse más adelante (Wojtyła 1982, p. 3).

¹⁶⁹ Para fundamentar éste término, el polaco se apoya de Aristóteles y Tomás de Aquino para demostrar un carácter de soporte básico y sustancial del cual la persona no se puede abstraer. El autor define así el término: «(U)tilizaremos la expresión «soporte óptico», como equivalente de este término. (El término) refiere a algo que se pone o coloca debajo (*sub-ponere*), que es subyacente. Esta es la forma en que el hombre está por debajo de todas sus acciones y de todo lo que ocurre en él» (Wojtyła 1982, p. 89).

A través de un estudio de diversos fenómenos como el pudor, la responsabilidad (Wojtyła 1969) y el deber (*ídem* 1982), el autor considerará que se puede desarrollar un camino que posibilite la construcción sistemática de un proceso cognoscitivo que dé cuenta de la estructura humana y su naturaleza. La persona es, se revela y forma, en la acción, por ello, propondrá el polaco, se debe elaborar un análisis de los diversos agentes (educativos) que encaminan al desarrollo de estas conductas (Esparza 2007).

Si, entonces, es posible mantener que existe una identidad entre *acción* y *ser*, se puede comprender mejor por qué Cassirer (1996), en su trabajo sobre los *Fenómenos base*, plantea que la perspectiva del tú se puede traducir como acción:

We not only experience ourselves in “perception” in transition from state to state, but we experience ourselves as having and influence and acting. This influencing and acting is a second essential, constitutive aspect in all “our consciousness of reality. [There is] no consciousnesses of reality without this original, nondeductible consciousness of action (Cassirer 1996, p.139).

Sobre esta obra, Thora I. Bayer (2001a) explica que la actividad, según el pensador alemán, constituye un medio funcional que conecta a un yo con un tú necesariamente, ya que toda acción desarrollada, todo producto cultural, constituye el reflejo de una acción de un agente que permite el encuentro o expresión con algún otro que contempla, aprovecha o advierte el trabajo. Este punto había sido evidenciado por el alemán desde su trabajo *Las ciencias de la cultura* particularmente en el estudio *Percepción de cosas y expresiones*; allí, el alemán explica que todo acto de percepción se encuentra siempre vinculado a un objeto-tú o un objeto-ello; al primero le llamará *percepción de expresiones*, y al segundo, de *cosas*. La diferencia ofrecida por el de Marburgo plantea un resultado fundamental: dada esta dualidad del objeto, no se le reconoce como un objeto puramente físico sustancial, sino como una función que vincula en todo momento la advertencia con un agente.

Ernst W. Orth (2011), al respecto, ha hecho ver que este vínculo entre el objeto y el sujeto se da en un marco cultural que no es posible diluir. No sólo se trata del reconocimiento de una obra por parte de un individuo, sino del encuentro y advertencia de que existen al menos dos agentes interactuando. La cultura posibilita que el individuo se reconozca como un ser particular perteneciente a un entorno geográfico, y como un yo concreto que se

diferencia a través de sus acciones particulares. Por ello, subraya Orth, la cultura es vista por Cassirer como tragedia, como dialéctica que integra a los personajes que la constituyen en una perspectiva común que les ofrece sentido. El alemán, al respecto, apunta:

Las dos fuerzas antagónicas crecen conjuntamente, en vez de destruirse mutuamente. El movimiento creador del espíritu parece enfrentarse con un adversario en las propias obras creadas por él [...]. Pero el hecho de que el movimiento se refracte de continuo en sus propias creaciones no quiere decir que se esté contra ellas. Se ve, únicamente forzado y empujado a un nuevo esfuerzo, en el que descubre fuerzas nuevas y desconocidas (Cassirer 1942, p. 170).

Si, entonces, la cultura es la que posibilita el encuentro del yo con los productos físicos y espirituales que permiten el conocimiento, es comprensible que, como proponía el polaco, se estableciera que la experiencia del hombre fuese el momento cognoscitivo en el que el ser humano se advierte como un yo concreto y, a la vez, como vinculado con otras «personas». El polaco escribe: «el hombre [...] al actuar «junto con otros», es decir, participando, descubre una nueva dimensión de sí mismo en cuanto persona» (Wojtyła 1982, p. 305).

La acción, por tanto, es un momento de autoadvertencia o de conciencia práctica que se aclara y establece como una función entre un sujeto y un objeto. Es importante notar que, si bien toda acción que se desarrolla es un acto de conciencia, requiere, para completarse, un acto de análisis posterior en donde el ser actuante se constituye como el responsable de sus acciones. Aquí la filosofía (particularmente) ofrece el marco metodológico apropiado para la construcción de la acción como reconocimiento. Con este se llega al punto final: a la reflexión filosófica le corresponde investigar la naturaleza humana.

La filosofía tiene como tarea central desentrañar estos procesos y estudiarlos como algo más que una *participación* social entre los individuos, se debe preguntar por las posibilidades, procesos y consecuencias de esta relación entre los individuos. No basta con establecer que entre el ser humano existe una naturaleza general que puede ofrecer una explicación a nuestra constitución orgánica o nuestras conductas, sino qué consecuencias se siguen de tener tal o cual forma.

En la conferencia inaugural dictada en la Universidad de Uppsala el alemán planteaba como requisito fundamental de la actividad filosófica, la indagación de las condiciones de la cultura en la que el estudioso se encontraba. Apoyándose de Platón y del filósofo y activista Albert Schweitzer, el de Marburgo planteará que la vida se desarrolla dentro del marco de la crítica cultural; no se puede desarrollar una actividad cotidiana si antes no se elabora un análisis de los hechos que la componen. Tanto Platón como Schweitzer se consideraron pensadores de su tiempo y plantearon la necesidad de una investigación, más que de los fenómenos físicos, de la concepción y naturaleza que los constituía dentro de un marco político y social. Cassirer (1979) siguiendo esa misma línea planteará:

Philosophy cannot be satisfied to ask about the form and structure of language, art, law, myth, and religion. The deeper it penetrates into this structure the more clear and the more urgent becomes the problem of the whole for it.

What is this whole of spiritual culture? What is its end, its goal, its meaning? Whenever this question of goal and meaning is put to the whole of culture, we stand at a decisive turning point of philosophical self-reflection (p. 57).

La estructura autoreflexiva de la filosofía, no está constituida por su carácter pensante, sino por ser un camino para la comprensión del mundo natural. Margarita Ponce (1987, cap. 1) ha hecho la anotación de que toda investigación filosófica comienza con un «interés» de un sujeto por explicar eventos o fenómenos que dada una primera explicación o conceptualización le resulta insuficiente y, por tanto, busca una nueva o más completa explicación que le ofrezca una satisfacción intelectual. La filosofía, siguiendo la propuesta de Ponce, se presenta como una búsqueda por explicar los fenómenos de la vida cotidiana que, aunque resultan físicamente evidentes, no se comprenden por su acto de aparecer, sino que se les fórmula una serie de interrogantes que establezcan un marco explicativo (argumentativo) que satisfaga las inquietudes intelectuales derivadas del desconocimiento parcial o total de las leyes por las cuales un evento o fenómeno actúa.

Si a la inquisición de la naturaleza proviene de una interrogante por la estructura física y las leyes que le rigen, entonces, toda pregunta por el mundo se convierte en un cuestionamiento por la imagen de ese mundo (*cfr.* Cassirer 1929, p. 7–11). Se trata de una investigación fenomenológico–hermenéutica que establece un marco comprensivo de los

modos en que la conciencia experimenta el entorno cultural (*cfr.* Luft 2004a, pp. 209–215). En este marco comprensivo aparece el individuo como algo más que un sujeto (epistemológico) de conocimiento, se ofrece como un *animal* orgánico que vive, actúa y se desarrolla dentro del mundo como cualquier otro ser en el mundo, donde su diferencia específica es la capacidad de simbolización.

Aunque esta última afirmación requiere mayor profundidad para poder demostrarse, al menos, parcialmente se ha podido demostrar el valor central que tiene la labor filosófica como actividad y conciencia práctica. Ahora, a continuación, se ofrece una explicación amplia de por qué la estructura orgánica del individuo humano es considerada como estructura simbólica.

6.2.2.3 La estructura humana como forma del conocimiento

Para el de Marburgo, es innegable que el «pensamiento simbólico y la conducta simbólica se hallan entre los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura se basa en estas condiciones» (Cassirer 1944, p. 50) por lo que, acto seguido, ofrece una investigación en donde diferencia entre «reacciones animales» de «respuestas humanas» (*ídem* 1994, pp. 50–70). El principal resultado, para el alemán, se encuentra en la confirmación que ofrecen los estudios sobre la psicopatología del lenguaje, en donde se ofrece evidencia médica y biológica en torno a que la incapacidad de construir un sistema simbólico se considera como una deficiencia o pérdida de una capacidad natural del individuo. La sola presencia de las cosas no constituyen un mundo de sentido si no se presentan como eventos o cosas físicas; el paciente enfermo de afasia se encuentra confinado a las reacciones animales sin poder abrirse a las respuestas que la humanidad y, particularmente, la cultura ofrecen a través de sus más variadas formas.

Cassirer considera que la estructura humana está construida de un modo peculiar que se puede ofrecer como «la estructura fundamental del intelecto» que se puede distinguir de «todos los modos posibles de conocimiento» (Cassirer 1944, p. 90). Para el de Marburgo el conocimiento debe cumplir al menos dos criterios generales para encontrar un marco de

desarrollo suficiente: a) Una estructura orgánica y b) una función cultural. Estos criterios requieren una fundamentación amplia y por ello se estudiarán en apartados por separado.

Con respecto a la estructura orgánica se tienen tres puntos: 1) La evidencia médica encontrada en sus estudios sobre la afasia y apraxia, 2) los estudios críticos de Uexküll principalmente y 3) un análisis filosófico de (1) y (2).

6.2.2.3.1 De la atrofia simbólica a la investigación funcional del ser humano

Siguiendo los trabajos de Goldstein el filósofo pudo determinar que en aquellos casos en que los individuos perdían su capacidad de abstracción debido a una lesión cerebral, estos se caracterizaban por una relación inmediata con el mundo orgánico perdiendo su habilidad de simbolización. Así por ejemplo, cuando a los pacientes se les pedía que repitieran la palabra «cuchara» éstos se veían imposibilitados para hacerlo, pero cuando se les pedía que comieran, tomaban la cuchara y se apoyaban de ella para ingerir alimentos. La interpretación general a la que llega Cassirer (1929, pp. 241–327; 1944, pp. 91–93) es que la afasia y la apraxia, como enfermedades de la conducta, generaban la pérdida de una cualidad humana fundamental: la construcción simbólica del mundo. Aunque de manera escueta, estos resultados ofrecidos por el filósofo apuntan en una dirección específica: toda incapacidad orgánica que conlleve a la limitación y uso de las facultades de abstracción general se consideran como patológicas, pues el individuo limita sus habilidades a un desarrollo puramente orgánico.

Tiene razón Fernando Zamora (2013) cuando explica que una aproximación al mundo natural no necesariamente es una incapacidad antropológica, pero sí lo es cuando el vínculo que se mantiene es de dependencia. El organismo se encuentra estructurado para responder a los diversos estímulos de su medio a través de un plan de construcción específico, pero cuando la habilidad en cuestión se ve suprimida, dañada o se nulifica, el organismo se encuentra a merced del entorno (*cfr.* Darwin 1983, cap. 4). Cassirer, en ese sentido, apunta que la pérdida de simbolización del ser humano denota una supresión de la capacidad propia del ser humano como especie y tiende a desarrollar un vínculo con los ele-

mentos orgánicos de su entorno sin lograr con ello una relación general con el entorno sino apegado a sus circunstancias concretas.

Si se analiza esto a la luz de las investigaciones médicas y antropológicas recientes se apunta en una misma dirección que la señalada por el de Marburgo; en los casos de daño cerebral el individuo pierde parte el sentido de sí mismo (Ownsworth 2014) o desarrolla un nivel de autoconcepción menor que en aquellos casos en los que los individuos no han sufrido daños en la corteza cerebral (Ponsford *et. al.*, 2014) por lo que suele encontrar en la relación con otros, un medio de soporte y estabilización emocional (Salas y Castro 2014). Esta pérdida de capacidad normal (o esperada) para los organismos humanos denota un retroceso en ese camino que la «humanidad hubo de abrirse lenta y continuamente» (Cassirer 1929, pp. 326–327).

Para autores como Roger Bartra (2012), la comprensión antropológica del ser humano debe proceder a través de una perspectiva que integre toda la estructura anatómica como las relaciones que el autor mantiene con los sistemas simbólicos que le rodean (desde el mito hasta la ciencia), pues dejar de lado algún elemento de interacción no ofrecería una explicación satisfactoria del ser humano. Para Bartra, las características anatómicas se entienden en la interacción del individuo con la cultura y ésta tiene sus orígenes en la compleja actividad neuronal del ser humano. El cerebro, explica el autor, a pesar de que aún se desconocen muchos elementos del sistema de operación, no parece ofrecer evidencia de que allí resida una explicación plenamente satisfactoria a manifestaciones culturales o viceversa, en todo caso, en el cerebro se encuentran las bases biológicas de la música, la literatura, el arte, la historia, etcétera.

Pablo Rudomín (2005), por su parte, es más cauteloso y plantea que la capacidad de concepción apunta a una relación entre la estructura corporal con una serie de mecanismos neurológicos que hacen posibles las acciones. El conjunto de la evidencia que ofrece el autor dirige la atención hacia que las acciones que se desarrollan de parte de un individuo, aun las de concepción y auto-representación, parecen tener un antecedente orgánico dentro del cerebro y sólo en la medida en que ciertas neuronas propias para el desarrollo de cada tarea se activan, la actividad se completa. Rudomín (2005) por ello se pregunta: «¿somos entonces realmente libres de realizar un movimiento “voluntario” o este movi-

miento ya estaba “predeterminado”? Otra pregunta se refiere al cómo surge la sincronización en la actividad cerebral que está asociada o qué genera los diferentes estados de conciencia» (p. 140).

Cualquier que sea la respuesta y aun cuando la investigación pudiese determinar que de manera previa los movimientos o estados conscientes han de activarse cerebralmente para desarrollarse, la tesis de Cassirer se mantiene: sólo a través de un estudio de las *relaciones* entre los fenómenos es posible comprender la estructura natural del ser humano. Por tanto, una primera parte de resultados logrados por el filósofo alemán permiten postular que:

- a) El ser humano es un organismo vivo que mantiene una relación vital con su entorno.
- b) Se requiere una investigación funcional de los procesos del ser humano para comprender su naturaleza.

6.2.2.3.2 El plan de construcción del organismo humano: un sistema de sistemas simbólicos

Como organismo vivo inserto en un contexto, Cassirer comprendía que una investigación tendría que extender su radio de interés hasta el entorno general en el que la especie se desarrollaba. Apoyándose esta vez de Uexküll, el alemán plantearía que toda especie viva constituye una relación estrecha con su entorno natural de acción. Cada animal se desarrolla de acuerdo a las variaciones de su entorno y se adapta a ellas con habilidades particulares que le dotan de una «capacidad de sobrevivencia» (*cfr.* Darwin 1983, cap. 4), a este conjunto de elementos el filósofo, siguiendo a Uexküll, le llama «círculos funcionales de las especies» (*cfr.* Cassirer 1944, p. 45–49). Cada círculo ofrece una perspectiva y plan completo del ser vivo en cuestión; el pulpo que se desplaza por el agua con sus tentáculos, la libélula que avanza con el movimiento de sus alas, y el desarrollo de cada una de las especies no es más que una expresión de su capacidad natural. La comprensión de estas expresiones no reduce a las especies a su entorno sino que las colocan dentro del medio en que ellas se desarrollan naturalmente, por ello, más que ofrecerse como elementos de limitación, el *plan*

de construcción del organismo expresa las habilidades y limitaciones que requiere el ser vivo para subsistir.

Nuevamente el trabajo de Pablo Rudomín (2005) es ilustrativo al respecto. El autor plantea que todo movimiento está fidedignamente «representado a nivel poblacional en la corteza cerebral» (p. 130) lo que permite concluir que antes de la ejecución de un movimiento ya se han «activado una serie de mecanismos subconscientes» (Rudomín 2005, p. 140) planteando que toda actividad es sólo una ejecución de las instrucciones desarrolladas a nivel neuronal. El trabajo de Wessberg *et. al.* (2000), en quien Rudomín se apoya, plantea que el posible control de prótesis se puede desarrollar a través de una relación entre un dispositivo mecánico y el mapeo cerebral de las neuronas que se preactivan para generar un movimiento «voluntario». Es decir, parece existir la posibilidad de que en un futuro, en aquellos casos en los que a los pacientes se les implanten una prótesis, ésta se mueva a través de la actividad cerebral.

La relevancia está en la necesaria correspondencia entre la acción y la naturaleza orgánica del individuo. Si toda ejecución proviene de una actividad neuronal que capacita los movimientos orgánicos, más allá del aparente mecanicismo que esto puede representar, la evidencia plantea que existe una relación entre naturaleza y los elementos contextuales con los que el organismo se vincula (o en términos de Cassirer *vida y espíritu*). Los antropólogos son optimistas al respecto (al menos lo son Linton 1972; Brun 1975; Bartra 2012) y plantean que la relación entre la estructura corporal y las condiciones y organización de la cultura mantienen una correlación estrecha: cultura y naturaleza no son entidades opuestas, sino elementos vinculados.

Cassirer (1948), por su parte, se adhiere a Uexküll para plantear que un «ser vivo no puede recibir más que aquellas “impresiones” para las que se halla destinado y preformado por su plan de construcción, del mismo modo que sólo puede reaccionar a los estímulos externos en la medida en que disponga de los órganos adecuados para ello» (p. 244). Por ello, aunque algunos estudios actuales plantean que los movimientos se han prefigurado corticalmente, no puede ejecutarse una acción orgánica distinta a la naturaleza del individuo. En el caso del ser humano, al menos hasta donde se tiene noticia actualmente, el conjunto de acciones que puede ejecutar, no corresponden a la naturaleza orgánica (actividades

como pintar, construir, escribir, etcétera), pero sí a su capacidad simbólica. El trabajo de Brun (1975), por ejemplo, ha contribuido a comprender que el entorno cultural en que vive el ser humano, debe gran parte a las habilidades manuales que han permitido construir herramientas y sistemas de acción que se comprenden no por su dependencia a los elementos inmediatos, sino por el conjunto de relaciones y posibilidades de construcción a las que conectan.

6.2.2.3.3 Una fundamentación biológica de la nueva definición del ser humano

Ernst Cassirer, como filósofo, en muchos de sus pasajes ofreció una revisión crítica de diversos resultados sobre las investigaciones biológicas y médicas. El primero de ellos y el más sistemático de sus trabajos corresponde al ofrecido en «Hacia una patología de la conciencia simbólica» (Cassirer 1929, pp. 241–327), en donde reflexiona sobre la afasia y la apraxia dentro del contexto de la construcción del conocimiento científico. John M. Krois (2005, 2011) considera a esta sección como una renovación metodológica dentro del campo de la filosofía, pues en lugar de atenerse a los resultados ofrecidos por Goldstein, el mismo filósofo tuvo la oportunidad de acompañar en el diagnóstico y terapia de diversos pacientes (*cfr.* Cassirer 1929, p. 254, n. 19), por lo que el documento en cuestión no sólo se ofrece como una revisión filosófica que se apoya de la visión médica, sino que es un resultado propio e independiente y original dentro de la comprensión del problema patológico de la conducta. Al haber recurrido a una revisión de los fenómenos dentro de su ámbito natural de desarrollo, Cassirer desarrollaba aquella metodología hertziana que se proponía investigar la simetría entre las consecuencias intelectuales necesarias y las consecuencias naturales del cuerpo humano.

A través de las más de cien páginas, el autor analiza la afasia y la apraxia ofreciendo una perspectiva histórica tanto del lenguaje como de los estudios sobre el problema, describiendo, también, la metodología de la investigación que consideró para el desarrollo del informe. La revisión crítica de fuentes bibliográficas, entrevistas con los pacientes y la participación activa durante las terapias le permitieron ofrecer una interpretación del problema:

el paciente enfermo de afasia y apraxia ha perdido su capacidad simbólica aproximándose, de ese modo, a una simple existencia orgánica o natural, perdiendo la capacidad de relación simbólica con el mundo de la imagen de la percepción y el de la imagen teórica¹⁷⁰ (Cassirer 1929, pp. 326–327). Aunque para autores como Fernando Zamora (2013, pp. 53–57) este apego al mundo natural no implica necesariamente una pérdida de las capacidades humanas sino sólo una aproximación al mundo orgánico, en realidad lo que Cassirer plantea es que una incapacidad orgánica desvincula las funciones orgánicas con las funciones simbólicas superiores lográndose sólo resultados derivados de la realidad natural inmediata, lo que implica una pérdida de la posibilidad de simbolizar (hipotetizar, analizar, sintetizar, etc.).

Otras reflexiones, no tan amplias, constituyen la revisión sobre los resultados teóricos sobre la *Biología teórica* desarrollada por Uexküll en donde Cassirer (1942, pp. 36–42; 1944, pp. 45–49 y 1996, pp. 42–46; *cfr.* Krois 2004, pp. 277–283) integra los resultados centrales del biólogo a la fundamentación de una filosofía de la biología. Stjernfelt (2011) ha ofrecido una interpretación sobre esta relación intelectual entre ambos estudiosos mostrando que la interacción se dio, principalmente, a través de fructíferos encuentros durante el rectorado del filósofo en la Universidad de Hamburgo (1919–1933).

La principal revisión crítica sobre la filosofía biológica que practicó Cassirer se dio en el marco del simposio de la Universidad de Tartu titulado «Cassirer, Lotman, Uexküll: entre la biología y la semiótica cultural» en el 2004. Allí tanto John M. Krois, Frederik Stjernfelt, Andreas Weber y Manfred Laubicher principalmente ofrecieron una revisión crítica de este aspecto de la filosofía de Cassirer. Los resultados obtenidos del congreso plantean que el de Marburgo, a lo largo de la *FFS*, había logrado resultados sobre la comprensión de las relaciones que mantiene el organismo con el contexto. Aunque la investigación general estaba orientada a la comprensión de los procesos que se siguen en la construcción de una «imagen» del mundo, la división tripartita en imagen del mundo *natural*, de

¹⁷⁰ Esta teoría que llamaré «de los tres mundos» ha sido poco estudiada dentro de Cassirer. Se suelen relacionar con las funciones (expresiva, representativa y teórica) y aunque existe una relación estrecha entre mundos y funciones, cada aspecto es independiente. Por ahora sólo se puede plantear el origen del problema esperando para un estudio posterior ofrecer una revisión más detallada de este punto que merece mucha más atención: «La filosofía de las formas simbólicas [ha] ampliado el propio concepto fundamental de teoría al tratar de probar que no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan son la configuración de la imagen científica del mundo, sino también los que ya existen en la configuración de la “imagen natural del mundo”, la imagen de la percepción y la intuición» (Cassirer 1929, p. 7).

la *percepción y teórico* (Cassirer 1929) planteaba una necesaria relación entre cada una de las tres formas. Particularmente el «mundo natural» se ofrecía como la condición necesaria mediante la cual la percepción y el símbolo podían desarrollarse.

Weber (2004) es quien subraya especialmente este punto: el ser humano, como *animal constructor* del conocimiento, se encuentra vinculado a su entorno, y es a través de la comprensión de su propia estructura y de la relación con el medio que el conocimiento se desarrolla como una verdadera relación funcional entre el organismo y sus capacidades epistémicas. Weber introduce la idea de que gran parte del sustento de esta tesis cassireriana se encuentra en la *Teoría biológica* de Uexküll, en donde se explica que cualquier organismo, incluso el humano, se encuentra organizado (construido) para el desarrollo de una tarea específica propia de su especie. En el caso del ser humano, por tanto, su plan de construcción se encuentra dispuesto hacia el desarrollo del conocimiento. Weber (2004), por ello, no duda en afirmar: «What Cassirer is missing in his theory of man as “animal symbolicum” precisely is the animal. For this reason he is interested in Uexküll» (Weber 2004, p. 300)¹⁷¹.

En la obra *Ensayo antropológico* de Cassirer (1944) se ofrece un capítulo titulado «Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo», en donde la exposición desarrolla una perspectiva biológica del ser humano. Si el símbolo, como lo hace ver Cassirer, es una clave para conocer la naturaleza del hombre, éste tiene que comprenderse como un componente de la naturaleza orgánica del individuo. Bartra (2012) es muy claro al decir que no toda la investigación sobre la estructura cerebral se puede encontrar dentro del cráneo, sino que las neurociencias tienen que expandir su radio de investigación para comprender cómo es que las experiencias geográficas en las que se desarrolla el individuo condicionan o entorpecen el desarrollo neuronal.

No resulta extraño que el filósofo de Marburgo haya encontrado en la investigación del «mundo natural» las bases para comprender el «mundo teórico». A lo largo de *FFS, III* Cassirer (1929) analizará cómo la experiencia permite la configuración de conceptos

¹⁷¹ No pretendo aquí explicar en qué puntos específicamente es que existe esta relación intelectual, sólo me interesa mostrar que el filósofo estaba plenamente interesado en los resultados que los biólogos presentaban y que a partir de ellos, entre otros, fundamentó su teoría de las formas simbólicas.

expresivos que eventualmente se estabilizan hasta conformarse como *representaciones* de objetos concretos y gradualmente, en un proceso plenamente consciente y reflexivo, construir las experiencias de los objetos en estudios funcionales de los cuales es posible derivar configuraciones *simbólicas*. El proceso, ampliamente descrito, constituye el camino fenomenológico por el cual el individuo se advierte a sí mismo como un ser orgánico que puede auto-representarse bajo la configuración simbólica de las diversas manifestaciones culturales (arte, mito y religión, ciencia, lenguaje, etc.). En este camino, la reflexión filosófica de la biología siempre recordará que aun en las expresiones humanas superiores como la ciencia y el arte existirá una evidencia que apunte a que aquellas son manifestaciones conductuales de un animal simbólico.

La filosofía del hombre propuesta por Cassirer, y particularmente la definición de *animal simbólico*, encuentra en los estudios biológicos y patológicos sobre la conducta y el lenguaje la base teórica de fundamentación. Esta propuesta particular del alemán corresponde a un resultado de un análisis biológico que ve sus resultados finales en su último libro publicado en vida. Aunque se podría pensar que la *PSF* en su conjunto fundamenta la naturaleza simbólica y animal del ser humano, no es a través de una perspectiva epistemológica que la definición del ser humano como *animal simbólico* encuentra sustento. Al recurrir a estudios empíricos, el filósofo logró ofrecer una nueva imagen de la naturaleza humana, planteando y desarrollando a la vez una metodología de análisis apegada a los intereses metodológicos de la Escuela de Marburgo.

6.3 El ser humano como ser cultural

Corresponde ahora analizar los diversos elementos por los cuales el filósofo llega a determinar el carácter cultural del ser humano. Para el alemán, la diferencia específica se encuentra en la capacidad de simbolización lo que conlleva como producto necesario la construcción de un entorno cultural, de un *universo simbólico* del cual ya no se puede sustraer.

6.3.1 La lógica del concepto funcional

Desde la publicación del primer libro sistemático de Cassirer *SuF* en 1910 el autor dejó en claro los principios lógicos que habrían de regir el conjunto de su obra posterior. Sin buscar establecer de manera puntual todos los logros allí logrados (para ello, en todo caso, el trabajo de Thomas Mormann (2014) lo hace mejor), es claro que el establecimiento de los conceptos funcionales, aquellos que permiten una relación de imagen con el objeto, establece las bases generales que habrían de asignarse para el estudio del hombre.

Con los filósofos de Uppsala en su estancia en Göteborg Cassirer discutirá la pertinencia de que el símbolo, del modo propuesto en *PSF*, I–III, refiera a dos elementos A y B sin establecer si la relación que guarda es de igualdad, de identidad o sustitución; para Marc–Wogau y Hägerstrom este aspecto resulta uno de los puntos débiles de la teoría del alemán toda vez que no es posible caracterizar a qué elemento específico (o sustancial) se está refiriendo el filósofo con su teoría de las formas simbólicas. Cassirer, por su parte, reprochará a los suecos que supongan que un concepto se da como el resultado de una relación de identidad $A = B$, pues con ello suponen que la realidad total es la expresión lingüística del concepto, lo que implica un problema ontológico que no se puede resolver; la realidad no es el concepto, este último sólo la representa. La propuesta del marburgués, entonces, está en establecer una *relación funcional* entre dos elementos que permitan configurarse como miembros de una serie, es decir $f(x)$.

La representación en Cassirer¹⁷² constituye una relación de imagen en la que todos los miembros de una serie mantienen un vínculo con una forma (ley) general que les dota de sentido (*cfr.* Ryckman 1991, pp. 62–71). Los elementos singulares, como muy bien a notado Helmut Kuhn (1949, p. 573–574) no se integran uno a uno para formar una idea general sino que mantienen en una relación con la totalidad. Es decir, aquel problema tratado por el propio alemán sobre la universalidad y singularidad en realidad no tenía intenciones de disolución, sino de revaloración. Cassirer, permiten entender los trabajos de Kuhn y

¹⁷² No se está hablando de la *fase representativa* de la *función*. Hay que recordar que Cassirer propuso tres momentos dialécticos en *PSF*, III. El primero (desarrollado ampliamente en *PSF*, II) corresponde a una fase expresiva (*FE*); el segundo (desarrollado en *PSF*, I), una representativa (*FR*); y el tercero (desarrollado en *PSF*, III, pp.331–553), a una significativa (*FS*). Pero tanto *FE*, *FR* y *FS*, representan por ser *funciones*. *Cfr.* Cap. 2.

Mormann (2005), no se propuso ofrecer una nueva forma de entender al singular y el universal, sino que planteó que existen como una relación necesaria entre los elementos. No es que el filósofo no hubiese hecho explícito este punto, sino que las lecturas críticas acentúan esta relación funcional entre los dos elementos, de hecho, una revisión más atenta nos muestra el siguiente pasaje:

The problem of the subjectivity and objectivity of relational concepts. The analysis of knowledge ends in certain fundamental relations, on which rests the content of all experience. Thought cannot go further than to these universal relations; for only within them are thought and its object possible. And yet with this answer it may seem as if we have moved in a circle. The end of the enquiry leads us back to the same point at which we began. The problem seems shifted, but not solved; for the opposition of the subjective and the objective still persists as sharply as ever. The pure relations also fall under the same question that was previously directed upon sensations and presentations. *Are pure relations an element of being, or are they mere constructions of thought?* (Cassirer 1910, p. 309. Emphasis added.)

Para el de Marburgo, las relaciones constituyen un elemento de la realidad a la que el ser humano tiene acceso. El vínculo entre el ser y el ser pensado, explica Cassirer (1910) y años más tarde recuerda Kuhn (1949), no se desarrollan como elementos que se conjuntan por separado, sino como elementos de la realidad concebida. No se puede tener una concepción del ser sin que exista en esa misma operación un acto de aprehensión teórica o de «preñación simbólica» (Cassirer 1929, pp. 226–240) que establece una relación entre un algo y un alguien. El propio alemán advierte que, a pesar de que no se logre concebir de dónde y cuándo es que el ser y el pensamiento se convierten en objeto y sujeto de conocimiento, existe una relación simbólica dado el vínculo que se mantiene.

Ahora bien, a pesar de que no exista una conciencia simbólica que sea capaz de establecer todo el proceso entero del conocimiento, sí existe una conciencia expresiva que es capaz de advertir una primera diferencia entre los elementos de la relación. Ésta es la principal aportación que el alemán ofrece en su *Fenomenología del conocimiento*: la construcción (y la autoconciencia) del conocer, no inicia con una advertencia plena, sino con el conocimiento que avanza hacia su propia revelación, por ello era necesario revalorar los alcances logrados y ofrecidos en los análisis sobre el lenguaje y el mito para comprender cómo

mo era que el nuevo concepto de objeto operaba en la construcción de la imagen teórica del mundo (*cfr.* Cassirer 1929, 7–57).

Para Cassirer el conocimiento no se diluye o se separa entre elementos (sujeto/objeto) sino que se construye a través de los medios y formas de relación cultural construida de la unión de ambos. No basta con determinar que de la unión de dos elementos surge una relación psicológica que determina una nueva actitud cognoscitiva frente a los fenómenos del mundo, sino que se ha de explicar que esta actitud teórica posibilita la construcción de formas de vincularse al mundo. Este punto ha sido ampliamente estudiado por J. M. Krois (2007b) explicando que el conocimiento no sólo constituye una comprensión y explicación de los fenómenos del mundo sino que se traduce en una encarnación (*embodiment*) práctica, es decir, al conocer traducimos las relaciones en vínculos específicos que pueden analizarse¹⁷³.

Por ello, para el alemán, el estudio de las relaciones entre el sujeto y el objeto no carece de fundamento, en todo caso, se mantiene dentro de un marco idealista que se interesa por la forma en que las relaciones se dan, existen y se mantienen (*cfr.* Mormann 2014, pp. 1–4). Por ello, la filosofía del conocimiento de Cassirer no puede entenderse dentro del terreno de la especulación filosófica, sino que se desarrolla dentro del espacio de la filosofía de la cultura. Helmut Kuhn (1949) apunta sobre esto que, aunque puede concebirse un mundo sin la existencia del ser humano, no puede concebirse a la cultura sin la existencia del hombre, aquella es un producto de la humanidad y por tanto no es posible sustraer a ninguna de las partes.

6.3.2 El mundo de la cultura como producto humano

Para el de Marburgo, **esta demostración** había quedado plenamente demostrada en sus estudios biológicos, el *mundo circundante* de cada especie produce formas particulares de rela-

¹⁷³ Krois (2007b) no plantea que el conocimiento deba reducirse a un pragmatismo, sino que ciertos conocimientos se traducen en actividades prácticas y otros, aunque ideales, no dejan de ser evaluables. La principal tesis de este autor está en estudiar cómo los estudios sociales y naturales pueden interactuar y ofrecer objetos físicos e ideales como el resultado de la interacción. Para mostrarlo se apoya de la teoría de Cassirer.

ción que no pueden entenderse sin la existencia de los individuos que lo conforman: a un mundo de moscas le corresponden acciones y consecuencias que sólo estas pueden ofrecer; a un mundo de erizos de mar, consecuencias de erizos de mar; a un mundo de seres humanos, la cultura (*cfr.* Cassirer 1944, pp. 45–49 y 101–112).

Si por tanto a la cultura se le deja de entender como un producto del mundo natural o del mundo de la vida y se le concibe como una relación entre éste y el mundo de la percepción y el mundo de la teoría, entonces se puede comprender por qué es necesaria la construcción de una imagen del mundo para la comprensión de aquello que es totalidad y experiencia pura, ahora, a partir de la aceptación de que no puede existir sujeto sin objeto, singular sin universal, alma sin cuerpo y se puede comprender también que de la relación entre ambos elementos se produce una imagen o relación simbólica se tiene que postular la existencia de una imagen natural del mundo, una imagen de la percepción del mundo y una imagen teórica del mundo. El conocimiento no sólo opera como una representación sino como una construcción de un mundo cultural que posibilita esta *imagen*.

La imagen, por tanto, no sólo existe como una sustitución o la presencia de un objeto físico, psicológico o histórico, sino que es el producto de una relación funcional entre un sujeto y un objeto, por lo que en todo momento opera como un producto cultural; por ello, no es posible la supresión de cualquiera de los elementos que constituyen a la cultura. Esto, también, a la vez, explica por qué el estudio de los fenómenos culturales puede revelar a cada uno de sus componentes. Estudiar a la cultura es estudiar al ser humano mismo. Esta es justamente la tesis que sostiene Roberto González (2013):

Hay que reconocer que [la filosofía de] nuestro autor realiza una confección metodológica sumamente arriesgada, mediante la cual pretende abarcar el grueso de las expresiones humanas, esta confección consiste en, por así decirlo, empatar la idea misma del hombre con la noción de espíritu.

[...]

Digamos que el espíritu en Cassirer se ha vuelto enteramente dinámico, y en virtud de esta función éste se encuentra tendido hacia su emancipación. De esta manera tenemos que la posibilidad de un nuevo humanismo se finca en función directa a la reunión sistemática de las expresiones espirituales» (pp. 73–74).

Si, entonces, la actividad se entiende como el espíritu o la cultura y la vida como el mundo natural, entonces, y siguiendo a Cassirer (1930), la vida y el espíritu (la cultura y la naturaleza) son dos formas de un mismo proceso que se encuentran en tensión que revelan la actividad e imagen del ser actuante, del hombre mismo. El propio filósofo insistió en la necesidad de penetrar en el estudio de esta tensión (o función) como un necesario camino hacia la realidad. Parte de estas reflexiones las sintetiza en el final de *Ensayo antropológico* donde anota:

La cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal. La filosofía no puede renunciar a la búsqueda de una unidad fundamental en este mundo ideal. Pero no tiene que confundir esta unidad con la simplicidad. No debe ignorar las tensiones y las fricciones, los fuertes contrastes y los profundos conflictos entre los diversos poderes del hombre, no pueden ser reducidos a un común denominador. Tienden en direcciones diferentes y obedecen a diferentes principios, pero esta multiplicidad y disparidad no significa discordia o falta de armonía (por el contrario) lo disonante se halla en armonía consigo mismo; los contrarios no se excluyen mutuamente sino que son interdependientes: “armonía en la contrariedad como en el caso del arco y de la lira” (Cassirer 1944, pp. 333–334).

La tensión, por tanto, no implica una contradicción ni oposición, sino una relación entre los elementos que constituyen a la cultura. En ese sentido, el ser humano es un ser que vive en la tensión de la experiencia de la vida y el horizonte del sentido espiritual, pero que, también, se construye y representa a sí mismo en medio de esa relación funcional que se da entre los extremos vida y espíritu. El reconocimiento de su individualidad, de su *ipseidad* se da dentro de un contexto de coordinación funcional entre el yo como ser natural del mundo, la percepción de ser un sujeto vinculado a un objeto y su construcción simbólica dentro de un contexto teórico de contraste.

6.3.3 Lo individual y la totalidad: dos aproximaciones críticas a los límites de la función cultural

Antes de finalizar es importante reflexionar en el llamado de atención de Helmut Kuhn (1949) que parafraseo de la siguiente forma: si toda la actividad creativa (cognoscitiva y cultural) del ser humano se desarrolla dentro del horizonte funcional de la cultura, entonces ¿cómo es que prevalece la idea de un yo como ser individual?, ¿por qué es posible y necesario seguir postulado la *unidad* dentro de la diversidad funcional? Aunque parecería un tema resuelto luego de haber insistido que la *función* no elimina lo particular sino que lo integra dentro de la totalidad de una ley que le otorga sentido.

Kuhn advierte que el deseo de la universalidad, a pesar de la relación entre lo uno y lo múltiple, no se diluye por completo; lo individual no se desvanece por completo y, por tanto, la presencia fantasmal de la unidad recubre la filosofía de las formas simbólicas de manera inquisitoria. El crítico lo escribe en los siguientes términos: «The individual is not wholly banished. His ghostlike presence suffices the great unconcern of the philosophy of Symbolic Forms with an elegiac mood» (Kuhn 1949, p. 574).

El cuestionamiento no se puede pasar por alto ya que Gabriel Motzkin (2008) acentúa el mismo principio, sólo que en lugar de lo individual se pregunta por el fundamento de lo total. Para este autor, la idea de una filosofía fundacional (en el lenguaje) no es posible ya que bajo los propios términos de Cassirer no es posible encontrar tal principio, lo que al parecer convierte a la *filosofía de las formas simbólicas* en un sistema de pensamiento que aboga por un acto místico en el que un Ser Superior se ofrece como el constructor del lenguaje dejando fuera de la construcción lingüística del mundo, la actividad humana. Este autor lo expone en los siguientes términos:

The mystic seeks to transcend the symbol to a theological level, but in reality he is regressing to a peculiar level of experience. This prelinguistic level of experience is the mystic's substitute for God. The philosopher, in contrast, traces forward the development of secondary, symbolic consciousness from primary consciousness [...]. Beginning with nature, the philosopher's task is to explain the evolution of culture from nature, whereas the mystic's quest is to transcend the culture. It is that quest that makes the latter substitute the God for nature [...]. Cassirer perceived this troubling similarity between those different strategies for transcending the human condi-

tion. His solution was to substitute for God as creator, a creative principle of the human generation of culture. Thus, while the mystic substitutes God for nature, the philosopher substitutes culture for God» (Mystick 2008, p. 89).

De fondo, la principal crítica se encuentra en la búsqueda de un principio que determine que tanto lo individual (el yo de cada sujeto) no se disuelve o prevalece frente a la otredad (del tú o del objeto) o viceversa.

6.4 La representación simbólica de sí mismo como autoconocimiento

Cassirer, hacia el final de su vida, se dio cuenta de este problema y lo expuso con toda claridad aceptando que su propuesta no podía resolver esta dualidad, pero que no por ello se desarrollaba una deficiencia sino que se ofrecía una postura ante esta problemática. El alemán escribe:

Si al término de nuestra larga jornada volvemos la mirada a nuestro punto de partida, podremos dudar de si hemos alcanzado nuestro fin. Una filosofía de la cultura comienza con el supuesto de que el mundo de la cultura no es un mero agregado de hechos disgregados y dispersos; trata de comprenderlos como un sistema. Como un todo orgánico (Cassirer 1944, p. 325).

Para el de Marburgo, la afirmación de la individualidad o de la totalidad como superiores se encuentra fuera del marco de una filosofía crítica y se coloca en el centro de una metafísica o una ontología que, según el autor, no consideró emprender, pero que dadas las posibilidades formales del hombre (dada su estructura orgánica y cultural) considera no existen medios para resolver el problema de la individualidad o totalidad en términos sustanciales. El reconocimiento de los propios límites, no en términos de su finitud, sino en relación al camino que se debe seguir para determinar cuáles específicamente son estos y cómo están constituidos los fines del ser humano, no le representan un callejón sin salida. La sustancialidad de lo individual o de lo total, para el autor, no se ofrece como un estudio epistemológico y por tanto ofrece muy poco a la comprensión de la naturaleza humana, la cual se desarrolla y despliega en términos de relación. Por eso Cassirer (1944) considera que no está obligado

a probar la unidad sustancial del hombre (el cual) no es una sustancia simple que exista en sí misma y ha de ser conocida por sí misma. Su unidad se concibe como una unidad funcional. Tal unidad no presupone una homogeneidad de los diversos elementos en que consiste. No sólo admite sino que requiere una multiplicidad y multiformidad de sus partes constitutivas, pues se trata de una unidad dialéctica, de una coexistencia de contrarios (pp. 325–326).

Esta toma de postura, más que evitar la demostración de la sustancialidad, se funda en la comprobación de que lo que en realidad existe es la función. Por ello, su propuesta no puede resolver (o al menos considera que sería infructuoso) demostrar que una *concepción* de la realidad como lo total o lo individual existen por sí mismos. Es cierto que la filosofía de Cassirer no es una filosofía del ser o una metafísica, pero no por ello deja de preguntarse por la materia y la forma de todo, por ello, en lugar de postular la «unidad del objeto» ahora «se postula la unidad de la función» (Cassirer 1942, p. 31), con lo que se deja abierto e incluso se subraya la necesaria existencia y relación de los contrarios como elementos necesarios y constituyentes de la unidad. Lo singular y lo universal existen en una coordinación funcional sin suprimirse ni disolverse, sino manteniendo una *función de conocimiento* (cfr. Mormann 2005, p. 229–230).

Si, entonces, se ha sustituido la idea del objeto como unidad y se ha propuesto la unidad de la función, queda por resolver cuáles son estos elementos que la constituyen. Aunque se ha reiterado que tanto el mundo natural, el de la percepción y el teórico constituyen los elementos necesarios de la *función*, se puede traducir cada uno de los mundos en términos del sujeto individual obteniendo al cuerpo, la advertencia y la advertencia simbólica de sí mismo como los elementos constituyentes de la función autorepresentativa.

El alemán no propone la conciencia de un yo en términos puramente psicológicos tratando con ello de apuntar que la idea de sí mismo es una concepción teórica, sino que, por el contrario, la advertencia de la estructura corporal así como su construcción simbólica a través de las variadas formas (mito, lenguaje, arte, historia, ciencia) permite la postulación de un yo que se encuentra vinculado a su entorno geográfico e histórico y que sólo a través de esta relación es que se desarrolla una plena idea de sí mismo. El individuo, en todo caso, se advierte como un ser humano en la medida en que se apropia de las formas culturales que le capacitan para autorreferenciarse. Como ser orgánico, como advertía en su

momento Strawson (1964), se encuentra individualizado, pero no necesariamente se advierte como un ser uno perteneciente a una cultura, sino que al paso del tiempo, en su evolución cognoscitiva, se apropia de las herramientas intelectuales y culturales necesarias para percibirse como yo distinto al mundo (tú o ello). Pero sólo el lento andar espiritual del conocimiento le otorgará el conjunto de elementos que le capacitarán para autodeterminarse como un yo concreto que es capaz de ofrecer una imagen de sí mismo.

Así, sólo dentro de la tensión existencial de la vida y en el camino hacia el horizonte espiritual que se traduce en una construcción simbólica, el individuo se logra reafirmar como un ser consciente que forma parte del, pero que también se advierte como opuesto al mundo natural. Pero la verdadera construcción de un concepto personal se desarrollará cuando el individuo es capaz de aceptar que la tensión entre la *vida* y el *espíritu* no constituye una lucha sino una afirmación, armonía y simbolización de las diversas fases que se han de conquistar antes de que el ser individual pueda encontrar reposo en advertirse y presentarse como *yo*, en donde ni la totalidad ni la individualidad son partes de una lucha o tensión psicológica por no encontrar una definición particular, sino que constituyen una tensión que ofrece una verdadera imagen del ser personal, una verdadera armonía de los contrarios.

CONCLUSIONES

El objetivo general fue analizar el proceso del autoconocimiento propuesto por la filosofía de Ernst Cassirer, para responder en qué medida los fenómenos como la advertencia, la introspección y la advertencia corporal, entre otros, pueden considerarse como constructos epistemológicos y si es posible elaborar un concepto científico en el proceso de representación personal.

Como se planteó en un principio, existen diversos estados de conocimiento que pueden considerarse como representantes del sujeto, pero no todos ellos ofrecen la misma posibilidad de auto-conocimiento. Existen fenómenos de simple advertencia del propio cuerpo, los cuales no permiten una estructuración de aspectos profundos como podría, por ejemplo, ofrecer una revisión médica del cuerpo. La diferencia principal entre ambos modos de representación apunta hacia que un “concepto” es científico y, por tanto, debe ser considerado como “objetivo” siendo necesaria la supresión del “sujeto”.

Al analizar, en el Capítulo I, la obra antropológica del marburgués, se evaluó si existía una solución a la dicotomía. La revisión inicial mostró que todo conocimiento se caracteriza por cuatro cosas: i) Se construye como el producto de una actividad funcional; ii) se caracteriza por su naturaleza simbólica; iii) se desarrolla como un proceso dialéctico; iv) requiere de elementos culturales para construirse. El filósofo de Marburgo también argumenta que, todo acto cognoscitivo se desarrolla en una triple tarea que la filosofía debe analizar: la relación funcional entre sujeto (yo) con el objeto (tú o cosa), la construcción simbólica como instrumento de expresión del yo y la contextualización cultural como medio de expresión autoconocimiento.

Con lo anterior se pudo constatar que era necesario estudiar aquellos aspectos que no correspondían directamente al problema planteado, pero que ayudarían a dilucidar la tensión. De ese modo, las tareas se extendieron hacia temas como la función, el símbolo y la cultura logrando determinarlos como temáticas indispensables, que abarcaron los Capítulos II-VI. Los resultados generales a los que se llegaron fueron:

- 1) El autoconocimiento debe entenderse como un proceso dialéctico toda vez que el individuo —por su propio desarrollo evolutivo, por las experiencias dentro del entorno, entre otros aspectos— desarrolla un concepto de sí mismo de forma gradual. El concepto de «yo», como autoconocimiento, no se logra presentar de manera intuitivo, en todo caso, aquello que se presenta como advertencia de la propia estructura es un *fenómeno base*.
- 2) La diferencia entre el *yo* como *fenómeno base* y el *autoconocimiento* como *concepto* estriba en el contexto teórico de contraste en el que se da una representación personal; el primero se produce de una advertencia de la estructura corporal, como una *preñación simbólica* de las experiencias cotidianas; el segundo, como una imagen (*Bild*) teórica de un elemento del mundo en el sentido de Hertz. Para lograr la vinculación entre ambos estadios es necesario el desarrollo de un proyecto fenomenológico constituido por tres momentos: expresivo, representativo y significativo.
- 3) Para el desarrollo de este proyecto, se propone, es necesario el desarrollo de tres tareas concretas: primero una coordinación funcional de los fenómenos con un sistema teórico de contraste; segundo, la simbolización del conocimiento como medio de enlace entre los fenómenos y los conceptos; y, por último, una contextualización cultural que permita una comprensión de los símbolos como pertenecientes a un sistema de significado.
- 4) El resultado de estas tareas permite la construcción de mediaciones simbólicas que conciben a la advertencia expresiva del yo como un proyecto representable dentro de un sistema cultural; es decir, a través del estudio de las diversas fases de la autoconciencia del espíritu (expresiva, representativa y significativa) es posible construir la forma con la que el individuo se representa simbólicamente.
- 5) Por tanto, el autoconocimiento, según lo concibe Ernst Cassirer, es el proceso de construcción de una imagen funcional producida por la tensión entre el mundo natural concreto y el mundo espiritual de sentido.
- 6) Se hizo ver que para el alemán esta unidad no se desarrolla de manera espontánea sino que existe un desarrollo gradual en tres momentos. Cada fase del proceso cumple una actividad particular dentro del proceso de conocimiento: conforme avanza el espíritu conoce y se reconoce simbólicamente en un sistema de tres fases que cumplen tareas distintas para el cumplimiento del autoconocimiento.

En el Capítulo II, al tratar sobre la función, se pudo constatar que, para lograr el autoconocimiento, se debe partir de una visión funcional que tenga por interés el estudio de las obras realizadas por el agente en su contexto cultural. Es decir, el camino por el que se debe andar comienza dentro de una advertencia expresiva que permite la comprensión natural de los fenómenos, continua en la construcción de una representación funcional y se cristaliza en una construcción simbólica del mundo: el individuo construye diversas formas de coordinación funcional que le permiten la configuración de un marco cultural de sentido.

Para llegar a esta conclusión, mi trabajo consistió en reorganizar el concepto de función tanto en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (SuF) y en *Philosophie der symbolischen Formen* I-IV (PSF), mostrando que la construcción del conocimiento mantiene una necesaria relación con la construcción de una *imagen* del mundo; todo conocimiento del mundo requiere una distancia de él, por ello, no puede existir relación entre el sujeto y el objeto sin que exista una configuración epistemológica previa. El alemán distingue así entre el mundo natural como «signo de cosa» (Cassirer 1929, pp. 384-416), la captación del signo como «mundo de la percepción» y a la construcción conceptual como «mundo teórico» (Cassirer 1929, pp. 7-13). La triada de mundos se gesta como producto de la función entre el sujeto y objeto. Por ello, cualquier ruptura de esta capacidad de simbolizar implica la disolución del mundo de la percepción y del teórico manteniéndose sólo el mundo natural. Prueba de ello está en el análisis patológico de la conducta simbólica en donde el marburgués concluye que el enfermo ha perdido la capacidad de simbolización y toda posibilidad de comprensión teórica y perceptiva (Cassirer 1929, pp. 241-329).

Este trabajo de reorganización se había desarrollado con otros fines por S.G. Loft (2000) – aunque se podría pensar en el trabajo de T.A Ryckman (1991), él sólo abordó esta temática en el contexto de *SuF* o en el de Hartman (1949) sólo consideró, lo que denomina, el periodo filosofía de las formas simbólicas– en el contexto del problema aquí propuesto se revela la importancia de la función en la construcción del mundo de la cultura.

Se fundamentaron dos ideas importantes sobre la *Función*: la primera que la coordinación funcional entre el fenómeno-singular y un sistema-universal es el medio por el cual se constituyen los significados; lo particular tiene sentido a la luz de la ley universal. El

segundo punto mostró que los elementos particulares no obtienen un significado por su apariencia sino por el conjunto de leyes con los que se validan. Se concluyó con todo esto que un concepto es la imagen simbólica de un fenómeno en la medida en que entre ambos media una función. Es importante anotar que la relación entre lo concreto y el concepto existe una relación conmutativa toda vez que la imagen simbólica es un criterio de evaluación del objeto y no una sustitución; las representaciones transfieren inferencias y resultados que se hayan obtenido previamente en un experimento o análisis (*cf.* § 2.2-2.3)

Como consecuencia primordial de esto anterior se vio la necesidad de describir cuáles eran los mundos desarrollados por Cassirer para reconocer sus características y referentes de sentido y entender las tareas que debe cumplir el agente en la construcción del autoconocimiento. Fue necesario reconstruir esta idea apoyándose de la bibliografía para mostrar cómo el autor pasó de considerar sólo la imagen teórica del mundo analizada en *SuF* a la tríada mundo natural, mundo de la percepción y mundo teórico desarrollada en *PFS*. El principal resultado fue demostrar que, como mundos, se puede construir una imagen de ellos y, por lo tanto, es necesario el desarrollo de una función simbólica para su vinculación (*cf.* Cap. IV).

En el capítulo V se analizaron las formas simbólicas como *índices de refracción* del yo, puntualizando más su carácter reflejante que su estructura semiótica. Esto se logró revisando la relación que cada una de las formas tenía con la representación del agente, para lo que se recuperó el concepto de función descrito en el Capítulo II. Así, se evidenció que el agente tiene diversos momentos en el proceso de autoconocimiento.

Lo que hace este apartado es reintegrar los anteriores para entrar de lleno al análisis del proceso de autoconocimiento. Así, se mostró que la advertencia y el autoconocimiento son procesos que se debe mantener, pero en los que se deben diferenciar que son distintos grados y cada uno cumple diversas tareas, dependiendo del contexto.

Es importante aclarar, antes de finalizar, que si hacia el final de su vida, Cassirer desarrolló una investigación antropológica del símbolo, no fue para proponer un nuevo proyecto de trabajo, sino para plantear las consecuencias lógicas de una construcción de una imagen del mundo. En todo acto de conocimiento, se gesta un acto de referencia perso-

nal que impulsa a que el individuo se advierta como un sujeto que conoce a un objeto. Por ello, era necesario que el propio alemán determinara las consecuencias sistemáticas a las que llevaba a que el conocimiento existiera sólo como consecuencia de una estructura humana; es decir, si el ser humano, dada su estructura corporal y psicológica, se encuentra diseñado para construir el conocimiento, entonces, había que mostrar cómo las formas simbólicas no son formas independientes sino formas del conocimiento humano (*cfr.* § 6.3).

En el marco de estas reflexiones, pude llegar a tres conclusiones:

1) Si todo conocimiento es necesariamente humano, entonces, también todo acto cognoscitivo está vinculado a un autoconocimiento. El lento andar del conocimiento de la vida hacia su autorrevelación, como plantea Cassirer, se encuentra mediado por formas que el propio espíritu humano crea para satisfacer la expresión del mundo y su reflejo. El hombre, por ello, en todo acto de construcción conceptual representa al mundo y a sí mismo.

2) El conocimiento de sí mismo es el producto de la experiencia de la propia estructura orgánica, de su representación y de la construcción de un mundo simbólico-cultural en el cual enmarcar la individualidad como yo distinto al mundo. La capacidad de conformación conceptual de *aquello que soy* adquiere una dimensión significativa en la medida en que nos apropiamos de herramientas culturales para delimitarla. El individuo ya no se reconoce como un ser aislado dentro de un entorno físico o como un ser orgánico que vive y existe, sino que es capaz de nombrar su propia existencia de acuerdo a un sistema cultural.

3) La cultura, en ese sentido, funge como ley que posibilita al miembro singular de la sociedad para configurarse con una identidad particular toda vez que el sistema de construcción se desarrolla en el marco de una relación epistemológica. Helmuth von Khun (1949), en este sentido, plantea que para Cassirer el conocimiento se constituye como un vínculo de sentido entre un fenómeno concreto y el concepto; el ser individual asume una configuración en la medida en que se reconoce como miembro de una comunidad y sólo en esta conformación es que se adquiere un nombre, status, rango, poder, etcétera.

Una de las últimas obras del filósofo alemán, traducida como *Las ciencias de la cultura*, advertirá todo esto anterior explicando que el yo concreto se advierte como tal en la

medida en que se reconoce como un ser distinto a un tú/ello; en este reconocimiento del otro es que el auto reconocimiento aparece como el producto de un contrario. Esta advertencia se acompaña de una acción simbólica que afirma la individualidad y subraya la diferencia: el yo se simboliza a sí mismo construyendo con el otro el mundo de la cultura.

Los resultados obtenidos permiten ver cómo los conceptos de función, símbolo y cultura apoyan al autoconocimiento. Sin embargo, queda pendiente abordar de manera más profunda estos tres conceptos, ya que el alcance de esta investigación llegó sólo a organizarlos como parte de un mismo proceso, pero estableciendo objetivos específicos a cada uno de los conceptos, en un futuro se podrá llegarse a entender cada uno de forma más exhaustiva.

Aunque se ha podido solventar el objetivo en lo general, en realidad es claro que esta serie de consideraciones plantean diversas interrogantes en lo que respecta a una mejor definición de conceptos como formas simbólicas, función y porqué sólo tres momentos y no una pluralidad abierta como algunos autores lo proponen. El interés de la obra estuvo centrado en solventar el problema del conocimiento de sí en lugar de profundizar en la filosofía de Cassirer.

La obra del neokantiano acusa, aún hoy en día, una falta de limitaciones teóricas en gran parte de los conceptos que el propio autor desarrolló. A pesar de que a lo largo de su vida él mismo insistió en esta delimitación luego de sus debates los diversos debates sostenidos con Martín Heidegger, la Escuela de Uppsala, la Escuela de Oxford y la Escuela de Yale, no se logró establecer con precisión los alcances y tareas de la *filosofía de las formas simbólicas*. El progresivo avance de las investigaciones ha permitido solventar parte de estos desconciertos sin necesariamente tener una opinión común al respecto. El presente trabajo, en ese sentido, aporta ideas generales para esta delimitación conceptual.

Una segunda limitación que se advierte en el trabajo corresponde al análisis y fuentes consultadas. La falta de análisis de las obras póstumas generó que los conceptos centrales del autor alemán quedaran sin delimitarse por completo. Aunque se ofrecieron sendos estudios sobre las diversas temáticas del autor, con los trabajos se hubiera logrado un análisis más profundo de los alcances a los que el propio alemán se proponía llevar su obra. Es

cierto que su consulta hubiese requerido una serie de anotaciones que marcaran un análisis comparativo entre lo publicado y los proyectos póstumos, pero se habría alcanzado una mejor comprensión de los objetivos que se trazó el filósofo alemán.

Como proyecto futuro de investigación podrían analizarse, sobre todo, las tareas que la función expresiva cumple en el desarrollo de formaciones conceptuales y por qué estas pueden ser válidas a pesar de no constituirse dentro de una función significativa. Estoy convencido de que esta investigación ofrecerá bases para la evaluación de diversos procesos cognoscitivos que ocurren en contextos como los de la enseñanza y el aprendizaje.

Quiero mencionar que si bien la investigación presente se ha centrado en un problema antropológico, la motivación original atiende a un problema estrictamente educativo. El comprender bajo qué mecanismos los alumnos, en tanto que individuos, elaboran una concepción de sí mismo me llevó a buscar respuestas en la filosofía. Ahora que comprendo que la construcción de un concepto se desarrolla como parte de un “proceso fenomenológico” me he planteado la hipótesis de que una *filosofía de las formas simbólicas* puede contribuir a una nueva reflexión sobre la Pedagogía científica y sus tareas; habría que responder si el proceso educativo se desarrolla también bajo un esquema fenomenológico, qué tareas cumple, si la educación es una forma simbólica o si, por el contrario, la Pedagogía cumple este papel.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1994), *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Alemañ, R., (2008) «Geometría y Física: de Hertz a Einstein». *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, Vol. 31, No. 68., pp. 189–208.
- Anrubia, E., (2002), «La estructura narrativa del ser humano (1ª parte)». *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, No. 21. en http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero21/est_narr1.html, Consultado el 9 noviembre de 2012
- Bachelard, G., (1999), *La intuición del instante*. México: FCE.
- Barash, J. (2008), *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bartra, R., (2012), *Antropología del cerebro: la conciencia y los sistemas simbólicos*. México: FCE.
- Bayer, T., (1993), «Cassirer's normative philosophy». *The Journal of Value Inquiry*, Vol. 27, pp. 431–441.
- _____., (2001a), *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A philosophical commentary*. New Haven: Yale University.
- _____., (sf) «Socratic Self-Knowledge and the Philosophy of Symbolic Forms». en <http://www.pdcnet.org/pages/Products/electronic/pdf/bayer.pdf>. Revisado el 18 de Mayo de 2014.
- _____., (2001b), «The logic of the Cultural Sciences (review)». *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 39, No. 3, pp. 451–453.
- Bello, S., (1979), «La tesis de la identidad entre estados mentales y estados fisicoquímicos». *Diánoia*, Vol. 25, No. 25, pp. 67–86.
- Berger, P. & Luckman, T., (1998), *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bidney, D., (1949), «On the philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and its relation to the History of anthropological thought», en Schilpp (1949), pp. 465–544.
- Bréhier, E., (1998), *Historia de la filosofía: siglos XVIII–XX*, Vol. 2. Madrid: Tecnos.
- Brun, J., (1975), *La mano y el espíritu*. México: FCE.
- Buber, M., (1993), *Yo y Tú*. México: FCE.
- Bundgaard, P., (2011), «The grammar of aesthetic intuition: on Ernst Cassirer's concept of symbolic form in the visual arts». *Synthese*, Vol. 179, No. 1, pp. 43–57.
- Carman, T., (2010), «Heidegger's anti-neo-kantianism». *Philosophical Forum*, Vol. 41, No. 1–2, pp. 131–142.
- Cassirer, E., (1910 [1956]), *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. New York: Dover Publications.
- _____., (1923 [1998]), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 1: El lenguaje*. México: FCE.
- _____., (1925 [1998]), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 2: El pensamiento mítico*. México: FCE.
- _____., (1927a [1969]), «Mythic, aesthetic and theoretical space». *Man and World*, Vol. 2, No. 1, pp. 3–17.

- _____., (1927b [1978]), «The problem of the symbol and its place in the system of philosophy». *Man and World*, Vol. 11, No. 4.
- _____., (1929 [1998]), *Filosofía de las formas simbólicas, Vol. 3: La fenomenología del conocimiento*. México: FCE.
- _____., (1930 [1949]), «'Spirit' and 'Life' in contemporary philosophy» en Schilpp (1949), pp. 857–880.
- _____., (1939 [2010]), *Filosofía Moral, Derecho y Metafísica: un diálogo con Axel Hägerstrom*. Barcelona: Herder.
- _____., (1942 [2005]), *Las ciencias de la cultura*. México: FCE.
- _____., (1944 [2012]), *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura*. México: FCE.
- _____., (1946 [1996]), *El mito del Estado*. México: FCE.
- _____., (1948 [1998]), *El problema del conocimiento en la filosofía de las ciencias modernas: de la Muerte de Hegel a nuestros días*, vol. IV. México: FCE.
- _____., (1975), *Esencia y Efecto del concepto de Símbolo*. México: FCE.
- _____., (1979), *Symbol, Myth and culture: essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935–1945)*. New Haven: Yale University.
- _____., (1996), *The Philosophy of Symbolic Forms: The Metaphysics of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University.
- _____., (2007), *Rousseau, Kant, Goethe*. Madrid: FCE.
- Coskun, D., (2006), *Law as a symbolic form. Ernst Cassirer and the anthropocentric view of law*. Nijmegen: Springer.
- Curtis, W. & Collins, M., (1953), «Translator's preface» en Cassirer (1910), pp. v–vi.
- Curtis, W., (1949), «Cassirer and Metaphysics» en Schilpp (1949), pp. 121–148.
- Dauler, M., (1990), *Descartes*. México: UNAM.
- Daros, W., (2005), «El problema de la Identidad: sugerencias desde la filosofía clásica». *Invenio*, Vol. 14, pp. 31–44.
- Descartes, R., (1967) *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____., (1959), *Dos Opúsculos*. México: UNAM.
- Durkheim, E., (2006), *Educación y Sociología*. México: Colofón.
- Eco, U., (1986), «La estructura ausente: introducción a la semiótica». Barcelona: Lumen.
- Elster, J., (1997), *El cemento de la sociedad: las paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.
- Esparza, G., (2007), *Sobre la afirmación de la persona por sí misma: notas para una teoría pedagógica desde la filosofía de Karol Wojtyła*. Tesis inédita, UP-Aguascalientes.
- Friedman, M., (2000), *A parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chicago and La Salle: Open Court.
- García, M., (1998), «La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer». *Pensamiento*, No. 209, pp. 221–244.
- _____., (2010), *Ernst Cassirer*, en Fernández & Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Consultado el 12 de enero de 2012. En: <http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/cassirer/Cassirer.html>.
- Gawronsky, D., (1949a), «Epistemology of physics» en Schilpp (1949), pp. 215–238.

- _____., (1949b), «Ernst Cassirer: His Life and His Work» en Schilpp (1949), pp. 1–38.
- Giddens, A., (2006), *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Madrid: Amorrortu.
- Giovannini, E., (2012), «“Una imagen de la realidad geométrica”: la concepción axiomática de la geometría de Hilbert a la luz de Bildtheorie de Heinrich Hertz». *Crítica*, Vol. 44, No. 131, pp. 27–53.
- González, R., (2013), *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. Fontamara: México.
- Gordon, P., (2004), «Continental divide: Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929. An allegory of intellectual history». *Modern Intellectual History*, Vol. 1, No. 2, pp. 219–248.
- Grosholz, E., (2011), «El humanismo en Cassirer» en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* (2011), *Estimulante Alemania*, No. 492, pp. 6–8.
- _____., (2014), *Comunicación personal del 14 de Enero*.
- Gutiérrez, A., (2008), «La traducción simbólica de la crítica trascendental en la filosofía de Cassirer». *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, Vol. 46, pp. 45–55.
- Gutiérrez, R., (1998), *Introducción a la antropología filosófica*. Esfinge: México.
- Gutmann, J., (1949). «Cassirer’s Humanism» en Schilpp (1949), pp. 443–464.
- Hamburg, C., (1949), «Cassirer’s conception of Philosophy» en Schilpp (1949), pp. 73–120.
- Hartman, R., (1949), «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms» en Schilpp (1949), pp. 289–334.
- Heidegger, M., (1997), «Ernst Cassirer: Philosophy of symbolic forms. Part Two: Mythical Thought, Berlin 1925» en Heidegger (1997), *Kant and the problem of Metaphysics*. Indiana: Indiana University Press, pp. 180–191.
- _____., (1996), «Debate en Davos con Ernst Cassirer» en Heidegger (1996), *Kant y el problema de la Metafísica*. México: FCE.
- Helmholtz, H., (1899), «Preface» en Hertz (1899).
- Hertz, H., (1896), *Miscellaneous papers*. MacMillan and Co.: New York.
- _____., (1899), *Principles of Mecanic: presented in a new form*. MacMillan and Co.: New York.
- Ibarra, A. & Mormann, T., (2000), «Una teoría combinatoria de la representación científica». *Crítica*, vol. XXXII, No. 95, pp. 3–46.
- _____., (2006), «Scientific Theories as Intervening Representations». *Theoria*, vol. 55, pp. 21–38.
- Ikonen, S., (2011), «Cassirer’s critique of culture Between the Scylla of *Lebensphilosophie* and the Charybdis of the Vienna Circle». *Synthese*, vol. 179, No. 1, pp. 187–202.
- Johnson, Ch., (2012), «Translating the symbol: Warburg and Cassirer» en Johnson, *Memory, Metaphor, and Aby Warburg’s Atlas of Images*. New York: Cornell University, pp. 110–140.
- Katsur, I., (2009), *The Davos Dispute: New Aspects: The Philosophy of Cassirer in Light of His Dispute with Heidegger*. Jerusalem: Hebrew University. Consultado el 15 de Enero de 2012. En: <http://www.ef.huji.ac.il/publications/working.shtml>.

- Kaufmann, F., (1949a), «Cassirer's theory of Scientific Knowledge» en Schilpp (1949), pp. 183–214.
- Kaufmann, F., (1949b), «Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology» en Schilpp (1949), pp. 799–854.
- Khönke, K. (2011), *Surgimiento y auge del neokantismo*. FCE: México.
- Kögler, H., (2009), «Consciousness as Symbolic Construction: A Semiotics of Thought after Cassirer». *Constructivist Foundations*, Vol. 4, No. 3, pp. 159-169.
- Krois, J. & Verene D., (1996), «Introduction» en Cassirer, (1996), pp. ix–xxvi.
- Krois *et al* (eds.), (2007a), *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Krois, J., (2004), «Ernst Cassirer philosophy of Biology». *Sign Systems Studies*, Vol. 32, No. 1, pp. 277–295.
- _____, (2005), «'A passion can only be overcome by a stronger passion': Philosophical Anthropology before and after Ernst Cassirer». *European Review*, pp. 557–575.
- _____, (2007), «Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm: on the convergence of two research programs» en Krois *et al*, eds., (2007), pp. 273–289.
- _____, (2011), «The priority of "symbolism" over language in Cassirer's philosophy». *Synthese*, Vol. 179, No. 1, pp. 9–20.
- Kuhn, H., (1949), «Ernst Cassirer philosophy of Culture» en Schilpp (1949), pp. 545–574.
- Kumate, J., (2005), «La vida se defiende de su entorno» en Soberón (2005), pp. 47-78.
- Langer, S., (1949), «On Cassirer's theory of Language and Myth» en Schilpp (1949), pp. 379–400.
- Larroyo, F., (1986), *La ciencia de la educación*. México: Porrúa.
- Lazos, E., (2008), «Autoconocimiento: una idea tensa». *Diánoia*, Vol. 58, No. 61, pp. 169–188.
- Leander, F., (1949), «Further problems suggested by the philosophy of symbolic forms» en Schilpp (1949), pp. 335-358.
- Levine, R., (2006), *Una geografía del tiempo: o cómo cada cultura percibe el tiempo de manera un poquito diferente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Llano, C., (1996), *El conocimiento del singular*. Cruz O.: México.
- Lofts, S., (2000), *A repetition of Modernity*. Suny Press: New York.
- _____, (2012), *Notre Dame: Philosophical Reviews, Electronic Journal*. Consultado el 02 de abril de 2013. En: <http://ndpr.nd.edu/news/33681-the-origins-of-the-philosophy-of-symbolic-forms-kant-hegel-and-cassirer/>.
- Luft, S., (2004a), «A Hermeneutic Phenomenology of Subjective and Objective Spirit: Husserl, Natorp, and Cassirer», en B. Hopkins, S. Crowell, et al., (ed), (2004), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. IV., pp. 209–248.
- _____, (2004b), «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms Between Reason and Relativism; a Critical Appraisal», *Idealistic Studies*, Vol. 34, No. 1, pp. 25–47.
- Millan-Puelles, A., (1967), *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp.
- _____, (2009), *Fundamentos de filosofía*, Madrid: Rialp.

- Monier–Williams, J., (2007), *Hermann Cohen's Das Prinzip der Infinitesimal – Methode und seine Geschichte*, *Open Access Dissertations and Theses*. Paper 5708. Consultado el 2 de febrero de 2013. En: <http://digitalcommons.mcmaster.ca/opendissertations>
- Mormann, T., (2005), «Mathematical metaphors in natorp's neo–kantian epistemology and philosophy of science», en J. Hoffmann, (2005), *Activity and Sign: Grounding Mathematics Education*, pp. 229–240. New York: Springer.
- _____., (2012), «A Virtual Debate in Exile: Cassirer and the Vienna Circle after 1933», pp. 149–167, Arizona: Vienna Circle Institute Yearbook 18.
- _____., (2014), «On the Vicissitudes of Idealism in 20th Century Philosophy of Science: The Case of Cassirer's *Critical Idealism*». *Manuscrito en prensa*.
- Motzkin, G. (2008). «Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms: A Foundational Reading», en Barash (2008), pp. 73–90.
- Moynahan, G., (2003), «Hermann Cohen's Das Prinzip der infinitesimalmethode, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany», *Perspective on Science*, Vol. 11, No. 1, pp. 35–75.
- Mróz, P. y Kaluza, M. (2007), «Symbolical forms and their role in an anthropological analysis. Ernst Cassirer's conception of the human world», in: A. T. Tymieniecka (ed.) (2007), *Phenomenology of Life: From animal soul to the Human Mind. Book–II: The Human Soul in the Creative Transformation of the Mind*, *Analecta Husserliana*, vol. XCIV, Dordrecht: Springer, pp. 523–531.
- Natorp, P. (1987). *Propedéutica filosófica/Kant y la Escuela de Marburgo/Pedagogía social*. México: FCE.
- Orth, E., (2011), «Ernst Cassirer as Cultural Scientist», *Synthese*, Vol. 179, No. 1, pp. 115–134.
- Pereda, C. (1992), «La identidad en conflicto», *Isegoría*, Vol. 5, pp. 160–167.
- Peters, R. (comp.), (2004), *Filosofía de la educación*, México: FCE.
- Pizarroso, N. & García, I. (2011), «Ernst Cassirer y la psicología francesa de entreguerras. Una introducción a su correspondencia con Ignace Meyerson», *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 32, No. 1, pp. 95–128.
- Porta, M. (2004), «La separación de los caminos un análisis crítico del libro homónimo de Michael Friedman». *Trans/Form/Ação*, Vol. 27, No. 1, pp. 61–77.
- _____., (2010), «Hermenéutica de una filosofía de las formas simbólicas». *Principios*, Vol. 17, No. 21, pp. 219–241.
- Pringe, H., (2014a), «Cassirer and Bohr on Intuitive and Symbolic Knowledge in Quantum Physics», *Theoria*, Vol. 81, 417–429.
- Pringe, H., (2014b), «Some comments and questions about Cassirer and Bohr...», comunicación personal, 10 de octubre.
- Rodríguez, A., (1986), *Identidad y Pensamiento autoconsciente*, México: UNAM.
- Read, H., (1986), *Imagen e idea*, México: FCE.
- Renz, U., (2011), «From philosophy to criticism of myth: Cassirer's concept of myth», *Synthese*, Vol. 179, pp. 135–152.
- Ricoeur, P., (1995), «Tiempo y Narración: configuración del tiempo en el relato histórico, vol. 1», Madrid: siglo XXI.
- _____., (2002), «Caminos del reconocimiento: tres estudios», México: FCE.

- _____., (2006), «Sí mismo como otro», Madrid: siglo XXI.
- _____., (2010), «Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II», México: FCE.
- Rosengren, M., (2007), «Radical imagination and symbolic pregnance: A Castoriadis–Cassirer connection», in: Krois *et al*, eds., (2007a), pp. 261–271.
- Rudomín, P., (2005), «La vida sensorial y pensante», en Soberón (2005).
- Ryckman, T., (1991), «*Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick», *Synthese*, Vol. 88, pp. 57–95.
- Scheler, M., (2001), *Ética: un nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós.
- _____., (2004), *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*, Salamanca: Sígueme.
- Schilpp, P., (comp.), (1949), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston: The Library of Living Philosophers.
- Schmitz–Rigal, Ch., (2009), «Ernst Cassirer: Open Constitution by Functional A Priori and Symbolical Structuring» en: M. Bitbol, et al. (eds.), *Constituting Objectivity*, USA: Springer–Science, pp. 75–93.
- _____., (2011), «Science and Art: physics as a symbolic formation», *Synthese*, Vol. 179, No. 1, pp. 21–41.
- Skidelsky, E., (2008), *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture*. Princeton University Press, Princeton.
- Soberón, G., coord., (2005), *La vida*. México: El Colegio Nacional.
- Stephens, I., (1949), «Cassirer’s Doctrine of the A Priori», en Schilpp (1949), pp. 149–181.
- Stjernfelt, F. (2011), «Simple animals and complex biology: Von Uexküll’s two–fold influence on Cassirer’s philosophy». *Synthese*, Vol. 179, No. 1, pp. 169–189.
- Schwemmer, O. (2011), «Event and form: two themes in the Davos–debate between Martin Heidegger and Ernst Cassirer». *Synthese*, Vol. 179, p. 59–73.
- Strawson, P. (1959), *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*, London: Routledge.
- Swabey, W. (1949), «Cassirer and Metaphysics», en Schilpp (1949), pp. 121–148.
- Valdés, M., (1980), «La objeción de Kripke a la teoría de la identidad mente–cuerpo». *Diánoia*, Vol. 26, No. 26, pp. 195–213.
- Vega, R. (2001), «*Tiempo y narración en el marco del pensamiento postmetafísico*». No. 18, *Revista Digital Cuatrimestral*. Consultado el 9 noviembre de 2012, en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>
- Verene, D., (2008), «Cassirer’s Metaphysics», en Barash (2008), pp. 93–103.
- _____., (1968), «Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms». *Journal of the History of Ideas*, Vol. 30, No. 1, pp. 33–46.
- _____., (1979), «Introduction», en Cassirer (1979).
- _____., (2001), «The Development of Cassirer’s Philosophy», en Bayer (2001a), pp. 1–38.
- _____., (2011), *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel, and Cassirer*. Illinois: Northwestern University Press.
- Vinci, T., (1998), *Cartesian Truth*, New York: Oxford.
- Vygotsky, L., (2011), *Pensamiento y Lenguaje: teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. México: Quinto Sol.

- Werkmeister, W., (1949), «Cassirer's Advance Beyond Neo-kantianism», en Schilpp (1949), pp. 757–797.
- Wojtyła, K., (1969), *Amor y Responsabilidad*. Madrid: Razón y Fe.
- _____, (1983), *Persona y acción*. Madrid: BAC.
- Zagal, H., (1999), «Sýnesis, euphyía y anchínoia en Aristóteles algunas habilidades para el conocimiento del singular». *Anuario filosófico*, Vol. 32, No. 63, pp. 129–148.
- Zamora, F., (2013), *Filosofía de la imagen: lenguaje, imagen y representación*. México: UNAM-ENAP.

ANEXO A: CARTA DE ACEPTACIÓN DE ARTÍCULO

euphyia

REVISTA DE FILOSOFÍA

A QUIEN CORRESPONDA

PRESENTE

Por medio de la presente se hace constar que el artículo titulado «La teoría funcional y la construcción pictórica de los conceptos en Ernst Cassirer», de Gustavo Adolfo Esparza Urzúa, será publicado en el volumen VII, número 13 (2013) de la revista de filosofía *euphyia*, (ISSN 2007-1647) del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, que actualmente se encuentra en proceso de impresión.

Para los fines que al interesado convengan, se extiende la presente constancia en la ciudad de Aguascalientes, el día 30 de noviembre de 2013.

Atentamente,
"Se lumen proferre"
Ciudad Universitaria


José de Lira Bautista
Editor Invitado



euphyia Revista de Filosofía, ISSN: 2007-1647

Universidad Autónoma de Aguascalientes, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía
Edificio 6 Planta Alta, Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., México 01 (449) 910 8493