

# CASSIRER: LOS NUEVOS HORIZONTES DE COMPRENSIÓN

## CASSIRER: NEW HORIZONS OF UNDERSTANDING

*Jesús David Cifuentes Yarce\**

*“Se recompensa mal a un maestro  
si se permanece siempre discípulo”.*

Nietzsche

### RESUMEN

Erns Cassirer ha sido conocido, generalmente, como historiador de las ideas, relegando su propuesta filosófica a un segundo plano. Sin embargo, toda su fundamentación filosófica, pese a sucumbir ante el lenguaje del idealismo y el tener un trasfondo netamente kantiano, abre nuevos horizontes de comprensión dados en el

### ABSTRACT

Ernst Cassirer has been known, generally, as a historian of ideas, relegating his philosophical proposal to background. However, all their philosophical foundation, despite succumbing to the language of idealism and having a distinctly Kantian background, it opens new horizons of

---

\* Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente del Instituto Misionero de Antropología (IMA) y en Extensión Académica de EAFIT. Integrante del Grupo de Investigación Epimeleia de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Dirección electrónica [j davidcy@une.net.co](mailto:j davidcy@une.net.co)

Artículo recibido el día 20 de septiembre y aprobado por el Comité Editorial el día 02 de noviembre de 2009.

símbolo. Por eso, a través de las formas simbólicas, Cassirer pasa de una crítica de la razón pura, a una crítica de la cultura, en donde todo el quehacer humano se manifiesta.

understanding, given in the symbol. That's why through the symbolic forms Cassirer goes from a critique of pure reason, to a critique of culture, where all human activity is manifested.

**PALABRAS CLAVE**

Kant, idealismo, espíritu, cultura, neokantismo, Cassirer, símbolo.

**KEY WORDS**

Kant, idealism, spirit, culture, neo-kantianism, Cassirer, symbol.

---

## *Introducción*

Desde mediados del siglo XVIII hasta bien entrado el siglo XIX, Alemania vivió uno de los acontecimientos más importantes de la filosofía moderna conocido como el Idealismo Alemán cuyas bases, paradójicamente, se fundamentan en el pensamiento kantiano.

Kant partirá desde la constitución misma de la autoconciencia<sup>1</sup>, en la que el “yo” es visto no sólo como sujeto sino también como objeto, conllevando

---

<sup>1</sup> “¿Cómo el yo que piensa es distinto del yo que se intuye a sí mismo (ya que puedo representarme aún otro modo de intuición al menos como posible), y sin embargo es idéntico a él como el mismo sujeto? ¿Cómo, pues, puedo decir: «yo, en tanto que inteligencia y sujeto pensante, me conozco a mí mismo como objeto pensado, en cuanto además me soy dado en la intuición, como los demás fenómenos, no como soy ante el entendimiento, sino como me aparezco»? Estas preguntas no encierran ni más ni menos dificultad que la de cómo pueda ser yo para mí mismo, en general, un objeto de la intuición y de las percepciones interiores. [...] No tengo conocimiento alguno de mí mismo, tal *como soy*, sino sólo tal *como me aparezco* a mí mismo” (Kant 2003a 109 y 110).

a la dualidad entre fenómeno y cosa en sí, siendo el primero parte de la conciencia pues se puede conocer, mientras que el segundo como exterior a la autoconciencia sólo podrá ser pensado: “el yo existo pensando no es una mera función lógica, sino que determina el sujeto (el cual entonces es al mismo tiempo objeto) con respecto a la existencia y no puede tener lugar sin el sentido interno, cuya intuición proporciona siempre el objeto, no como cosa en sí misma, sino meramente como fenómeno” (Kant 2003a 245).

A partir de la cosa en sí, como exterior a las posibilidades del conocimiento, es desde donde surgen las aporías del pensamiento kantiano dando origen a la máxima manifestación del idealismo moderno, que basará todos sus esfuerzos en eliminar la dualidad presente entre sujeto y objeto, pues es vista como una contradicción (claro influjo del romanticismo alemán<sup>2</sup>, sumado al propósito de intentar corregir las dicotomías presentes en el kantismo. Así, el intento por resolver las aporías kantianas se convertirá en uno de los motivos que propulsaron la reflexión idealista en su gigantesca tarea de reconducción de la razón moderna, buscando comprender el mundo desde la idea, desde el espíritu y desde la misma razón y no a la inversa como pretendía verlo el movimiento ilustrado con los postulados mecanicistas. Así pues, los idealistas traspasarán los límites que Kant le había delimitado a la razón, para plantear una nueva filosofía totalizadora con la conciencia de una razón sin límites, absoluta, que sólo puede ser encontrada en el interior del hombre, “llevados de una enorme confianza en el poder de la razón, estos hombres pretenden apresar en su pensamiento el ser en su totalidad, sin excluir su fundamento absoluto o divino, y con ello resolver el secreto del universo, el enigma de la historia y el significado de la existencia humana” (Colomer 2001b 12). De esta forma es que surge

---

<sup>2</sup> “El romanticismo entenderá la nueva filosofía del espíritu como una filosofía estética, y buscará la unidad de sujeto y objeto por el lado del arte el sistema del sujeto en su idealidad o absoluto es, como totalidad orgánica viviente, la vida bella; es decir, el organismo que ella anima es, esencialmente, la obra de arte-, mientras que el idealismo especulativo creará posible un cumplimiento de la filosofía no sobre el plano estético, sino sobre el plano efectivo del saber, y buscará la unidad de sujeto y objeto por el lado de la política, del Estado” (Sánchez 1992 14).

el Idealismo en clara oposición a la Ilustración, pues se perfiló en sobreponer el yo a la naturaleza y la libertad al mecanicismo, pensando, no en *cómo debe ser el hombre* para sumergirse en un universo, sino *cómo debe estar constituido el mundo* para poder hablar de libertad e igualdad en el hombre, además de plantear una nueva concepción de la estética, de la ética, de la política y de la religión como lo propone Daniel Innerarity<sup>3</sup>.

Acto seguido y de tal suerte, tras el planteamiento dual de Kant, aparecen Fichte, Schelling, Hegel, quienes en sus sistemas filosóficos intentaron corregir los vacíos en la crítica de la historia, del lenguaje y del arte que dejó el sistema filosófico kantiano, pues empezaron a notar que el sujeto no sólo se circunscribe a la forma fundamental del juicio, “el idealismo realizó anticipadamente la famosa definición Hegeliana de filosofía: fue una época elevada al concepto” (Colomer 2001b 11).

Por otra parte, en tanto que si bien es cierto que las tentativas idealistas por superar el kantismo dinamizaron la reflexión filosófica hasta bien entrado el siglo XIX, no se pueden soslayar otros intentos como los llevados a cabo por Schopenhauer y Cassirer. A este último particularmente le tocó vivir el momento oportuno para poder heredar la riqueza del pensamiento anterior, pues beberá de toda la concepción de la ciencia moderna y del pensamiento ilustrado, del que será un lúcido intérprete, pasando por los dos movimientos más relevantes del siglo XIX, el Romanticismo y el Idealismo. Todo el desarrollo de la razón urdido hasta entonces, desde los primeros críticos de Kant como Herder y Jacobi, pasando por el movimiento romántico *Sturm und Drang* hasta llegar a la escuela de Marburgo, llegó a sus manos para

---

<sup>3</sup> Daniel Innerarity presenta una exposición en torno al documento denominado por Franz Rosenzweig como “*el más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*”, cuyo autor (desconocido), intenta resolver programáticamente los problemas del post-kantismo y en cuyo trasfondo se ve la idea moderna de libertad: el renacimiento del mito en la cultura prerromántica, la primacía de la razón práctica como primado existencial de la libertad, la compensación que la estética ofrece ante el desencantamiento moderno del mundo, la mecanización del Estado que resulta de la liberación política, las posibilidades de una religión popular en una cultura secularizada.

seguir construyendo el tejido del complejo pensamiento kantiano, a tal punto de no sólo convertirse en un receptor *pasivo* de este pensamiento, sino en un activo intérprete que logra proponer una transformación simbólica a partir del pensamiento kantiano.

Por lo anterior, la aportación de Cassirer en este punto conlleva dos rasgos particulares: pues, por una parte, su obra está permeada por todo el pensamiento moderno: kantismo, romanticismo e idealismo, y logra darle nuevos contenidos; al tiempo que, por otra, su postura reflexiva en torno a la razón le abre nuevos horizontes presentes en su propuesta de *La filosofía de las formas simbólicas*.

### *Cassirer: la transformación simbólica del pensamiento kantiano*

*“Con la muerte de Hegel y posteriormente de Schelling  
los soberbios edificios del idealismo alemán  
se hundieron como un castillo de naipes”  
(Colomer 2001b 34).*

Con la muerte de Hegel, el naciente positivismo ve, en la declinación del idealismo alemán, la muerte de la filosofía, desplazándola, con las nuevas ciencias particulares que especificaban cada vez más el saber repartiéndose *todas las esferas de la realidad*, a la mínima tarea de clasificar las ciencias. Por ello, a finales del siglo XIX el neocriticismo, también llamado neokantismo, representado por dos escuelas, la escuela de Baden y Marburgo, aboga por una “vuelta a Kant” y por intentar sacar a la filosofía del lugar oscuro al que le han relegado. Este neokantismo prescindió de toda teoría metafísica, de la cosa en sí, para ver en Kant una filosofía cuyo objeto es la fundamentación de las ciencias, en otras palabras, buscaban una filosofía

que no cayera en las plétores metafísicas como había sucedido con su directo predecesor, una filosofía con tinte científico (clara influencia del positivismo de la época), pero sin su atuendo de esclava de las ciencias positivas.

El punto de partida de Cassirer es el neokantismo de la escuela de Marburgo<sup>4</sup>, al lado de Cohen, el fundador de la escuela, y Natorp, quienes centraron sus estudios en la posibilidad de un conocimiento general, renunciando a la cosa en sí; mientras que la escuela de Baden contando con figuras como Windelband, Weber, busca una fundamentación de las ciencias del espíritu. De ahí que, Cassirer plateará su filosofía iniciando una nueva etapa en torno a la posibilidad del conocimiento desde una perspectiva kantiana. Y en Cassirer esa perspectiva la da el símbolo.

Una de las propuestas más revolucionarias del pensamiento kantiano es la conocida como “giro copernicano”, en el cual propone que si todo nuestro conocimiento se sigue rigiendo por los objetos, como lo era en la tradición, como algo conocido y dado, no se podrá hablar de un conocimiento *a priori*, pues habría que ir hasta el objeto, y toda posibilidad conceptual *a priori* era aniquilada. Para exponer su propuesta, Kant toma como punto de comparación la revolución copernicana, cuya base central parte del hecho de poner a girar al espectador (la tierra) y ya no lo observado (el sol), así mismo, Kant pone toda posibilidad de conocimiento en el sujeto y no en el objeto, “ensáyese pues una vez si no adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados” (Kant 2003a 14). Este giro permite tener un conocimiento universal y necesario.

---

<sup>4</sup> También se habla de la influencia que tuvieron José María Morente y José Ortega y Gasset en sus estudios en Alemania de los filósofos de Marburgo.

De esta manera, Kant cambiará la concepción clásica del conocimiento que consideraba que la percepción era una copia fiel que el exterior imprimía en el interior y planteará un conocimiento trascendental (analítica trascendental) que ya no se centrará en los objetos sino en la forma que tenemos de conocerlos, es decir, que frente a la pasividad de la sensibilidad, el entendimiento con su espontaneidad podrá pensarlos; pero esta analítica está referida a las ciencias exactas, tanto la física como la matemática, siendo ampliado este círculo con las posteriores críticas pasando al plano de la vida, dice Kant: “yo definiría el conocimiento teórico, [sic.] como un conocimiento por el cual conozco lo que es, el conocimiento práctico aquel por el cual me represento lo que debe ser “ (2003a 361).

Pues bien, para Cassirer, el sujeto no sólo se circunscribe a la forma fundamental del juicio como condición con la cual la objetividad puede ser siquiera concebible, no es un sujeto en el que sólo se da la posibilidad del pensar, del conocer y del actuar, es un sujeto que se manifiesta en todas las formas del espíritu, en todos los procesos culturales, en otras palabras, con la misma razón y derecho del juicio se amplía a la diversidad de manifestaciones de la imaginación creativa, “se extiende a cada dirección y a cada principio de configuración espiritual”, (Cassirer 2003 19) y estos procesos culturales son el arte, el mito, la religión, la ciencia, el lenguaje y la historia<sup>5</sup>. Así pues, si Kant limita las posibilidades del conocimiento a las ciencias exactas, Cassirer lo amplía, transformando así al kantismo, a

---

<sup>5</sup> La historia como forma simbólica no es presentada en su obra *La filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929), sino, posteriormente, con su conocida obra *Antropología filosófica* (publicada en 1944 un año antes de su muerte) y en la que planteará que “el historiador, lo mismo que el físico, vive en un mundo material, pero, en los inicios mismos de su investigación, no encuentra un mundo de objetos físicos sino un universo simbólico, un mundo de símbolos. Debe aprender, antes que nada, a leerlos, pues todo hecho histórico, por muy simple que parezca, no se determina y comprende más que mediante un análisis previo de símbolos. No son cosas ni acontecimientos sino documentos y monumentos los que constituyen los objetos primeros e inmediatos de nuestro conocimiento objetivo. Sólo por la mediación e intervención de estos datos sensibles podemos captar los datos históricos reales, los acontecimientos y los hombres del pasado” (Cassirer 1945 257-258).

las formas simbólicas que se objetivan desde la intuición contemplativa en el arte, la imaginación en el mito e historia y lo conceptual en el lenguaje y la ciencia, las cuales deben ser tomadas como una parte y no como un todo, pues cuando son tomadas como totalidad marca la existencia del ser y es donde nacen las antinomias del concepto de cultura. Y en esta parte hay un claro influjo kantiano, pues al igual que Kant, Cassirer no pretende partir de una base dogmática sobre la naturaleza del ser absoluto, sino que configurará su propuesta simbólica a lo que signifique en general el enunciado sobre un ser, en este caso cada una de las manifestaciones del espíritu, configurando cada una de ellas una forma determinada de comprensión, constituyendo así un aspecto particular de lo real pero que se entrelazan y complementan, sumado a la característica fundamental de ser dinámicas, pues la totalidad del ser nunca podrá ser conclusa.

Todas estas manifestaciones y cada una de ellas, pese a estar unidas por el concepto de lo simbólico, manifiestan sus propios signos y símbolos en la particularidad de su representación, por lo que, aunque sea propio del arte, todas se pueden leer con base en la imaginación creativa, así por ejemplo, la física sin los signos del álgebra y la aritmética no podría plantear nunca sus leyes universales, o el lenguaje no podría ser tal sin los fonemas, las palabras y los signos.

Pues bien, es claro que pese a las manifestaciones particulares de cada forma espiritual, no puede el todo verse abarcado por la parte, pero la presencia de una parte implica la presencia del todo, no en cuanto que la parte abarque y agote exhaustivamente el todo, sino en cuanto su estructura y formas generales.

---

Cabe hacer la salvedad que *Antropología filosófica* es un libro que Cassirer escribió tras la petición de sus colegas de la Universidad de Yale que querían tener una versión inglesa de *Filosofía de las formas simbólicas*, y reconociendo que había madurado mucho de sus presupuestos decide escribirlo, por lo que este libro más que ser argumentativo es expositivo.



No es gratuito que Cassirer esté hablando de lenguaje, historia, arte, mito, ciencia como creaciones del espíritu, pues este lenguaje es un claro influjo del idealismo alemán que se preguntó por el mundo cultural e intentó *atraparlo en conceptos*. Sumado a que el mismo interés de la propuesta cassireriana, por plantear una filosofía de la cultura como universo simbólico espiritual, está marcada por el lenguaje hegeliano presente ya en la introducción de su obra *La fenomenología del espíritu* (1807) en el que los conceptos fundamentales de cultura (*Bildung*) y espíritu (*Geist*) se desarrollan en pro de la dialéctica. Ante todo el concepto de cultura-formación fue una característica fundamental para el idealismo en búsqueda de la totalidad del ser, pues el concepto de mundo, como realidad divisible es propio del positivismo.

Ahora bien, Hegel emplea el concepto de formación en dos aspectos. Primero, el proceso de educación del individuo no cultivado, mediante el cual alcanza el estadio actual del saber, y segundo, el largo proceso histórico a través del que la humanidad ha tomado conciencia de sí misma como individuo universal. De manera más precisa, *Bildung*, designa una etapa precisa de la historia, la que corresponde al mundo moderno. Los dos conceptos de formación son posibles concretarlos en la siguiente afirmación de la introducción de *La fenomenología del espíritu*:

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en un sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere su forma concreta y propia configuración. El individuo singular, en cambio, es el espíritu inacabado, una figura concreta, en cuyo total ser allí domina una determinabilidad [*sic.*], mostrándose las otras solamente en rasgos borrosos (21).

En otro sentido, el concepto de espíritu en el marco de la reflexión idealista se contrapuso a la noción de naturaleza y en Hegel, particularmente, da cuenta de la subjetividad (espíritu subjetivo), de la cultura y de las instituciones (espíritu objetivo) y del saber (saber absoluto). El espíritu en

Hegel es fundamentalmente actividad y libertad, frente a la naturaleza que es necesidad. El espíritu es la mismidad; al punto de entenderlo como el despliegue de la humanidad, es lo que le permite al hombre reconocerse en su propia historia; de ahí que la religión, el arte y sobre todo la filosofía serán las más grandes creaciones y, por tanto, manifestaciones del espíritu, de la razón que deviene dialécticamente (y no se queda fija como la naturaleza). Por eso, cuando el hombre logra comprender esta dialéctica del espíritu, el conocimiento total de la realidad, alcanza la autoconsciencia, comprendiéndose como razón que razonó el devenir de esta razón en la historia y por tanto logra alcanzar el espíritu absoluto, y esta comprensión racional de la dialéctica del espíritu sólo se logra en la filosofía.

Asimismo, siguiendo los pasos del idealismo, se hace necesario para Cassirer encontrar un principio de unidad que manifieste la totalidad del ser en la multiplicidad de las formas del espíritu, tarea que sólo es posible para la filosofía y que según él sólo lo puede dar un idealismo filosófico, pues, “allí donde la concepción realista del mundo se conforma con cualquier naturaleza última de las cosas como base de todo conocimiento, el idealismo convierte esta misma naturaleza en un problema del pensamiento” (Cassirer 2003 13), y sólo se puede dar este idealismo al analizar el concepto de cultura y no el del mundo como lo estaban realizando sus contemporáneos positivistas que pretendían vincular las estructuras de las ciencias exactas a las ciencias del espíritu, ya que para ellos son las únicas que proporcionan un conocimiento auténtico.

El concepto de cultura está íntimamente relacionado con las creaciones del espíritu, de ahí que Cassirer pase de una crítica de la razón pura a una crítica de la cultura, pues es ésta la que ha significado el mundo a los ojos del hombre, ya que a través de ella se puede llegar a conocerlo, no en su sustancialidad, sino en su funcionalidad, constituyendo así a la *obra* en lo característico del hombre; se plantea la supremacía de la función sobre el objeto, lo que conlleva a que en el hombre mismo se manifiesten los límites de la cultura, en la finitud de su conocimiento. En otras palabras, en la

propuesta cassireriana no se podrá desligar el concepto de cultura de las creaciones del espíritu, pues sólo y a partir de la cultura el hombre puede ser aprehendido, en otras palabras, su acción es la manifestación de sí mismo.

El mundo cultural del hombre es el único mundo al que puede acceder, pues si al hombre hemos de acercarnos con los parámetros de su funcionalidad, quiere decir que las actividades humanas son las que determinan su humanidad, en otras palabras, el hombre es cultura, “Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico religioso y la función de la intuición artística de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas no tanto una configuración perfectamente determinada del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva” (Cassirer 2003 20). Por eso, se puede decir que la cultura es lo que el hombre ha hecho con su creatividad, es lo que ha exteriorizado al haber interiorizado las impresiones sensibles, siendo esto distinto a lo natural, lo el hombre no ha hecho, le ha sido dado, sólo pudiéndolo conocer con las imágenes dadas en el símbolo. Y nuevamente vemos el claro influjo idealista en la propuesta cassireriana, frente a la oposición entre espíritu y naturaleza.

A propósito del mundo cultural humano, la pregunta que se suscita es que si el hombre es cultura, y posee una cultura determinada que lo define como individuo: ¿Qué entiende Cassirer por libertad? ¿Cómo ser libres al estar inmersos en un mundo que ha sido y que es creado por el hombre? Si para Kant el problema de la libertad forma la tercera antinomia de la razón, planteando una causalidad natural y una causalidad de la libertad, para Cassirer la libertad se manifiesta en el mundo creado, en las manifestaciones del espíritu *nacidas* de la imaginación creativa humana, pues no se limita a la pasividad exterior sensualista, sino que nace del interior creador resignificador, y limita la idea de la causalidad a un mero ejercicio intelectual que busca ese hilo invisible y secreto que circunda las cosas y los hechos,

sólo percibido por el ejercicio reflexivo: “La idea de la causalidad, en cualquier forma que se nos presente y tanto que si la tomamos en sus realizaciones más primitivas como en las más elevadas, comporta siempre una síntesis intelectual” (Cassirer 1975 50).

Ahora bien, en este contexto de la libertad y de la imaginación creadora es donde entra a ser parte esencial el símbolo<sup>6</sup>, pues la conciencia no se limita sólo a recibir las impresiones sensibles y a quedarse en el letargo de la mera impresión, deja de ser un “simple juguete” de la sensualidad, para intervenir con voluntad propia y convertir en actividad la pasividad del mundo exterior, convirtiéndose en garantía de autonomía, de inteligibilidad, de libertad, “El hombre sólo vive con las cosas porque, y en la medida en que vive en dichas figuras: solamente revela la realidad y así se revela a ella dejándose ingresar, él y el mundo, en dicho medio figurativo y haciendo que allí no se rocen apenas sino que se compenetren ambos” (Cassirer 1975 85). Las formas simbólicas no se vuelven contra el material sensible, sino que viven y se crean en él, constituyendo la filosofía de las formas simbólicas no en una metafísica del conocimiento, sino en una fenomenología del conocimiento, pues “la fenomenología nace tan pronto como, poniendo entre paréntesis provisional o definitivamente- la cuestión del ser, se procede a tratar como un problema autónomo la manera de aparecer las cosas” (Dartigues 1985 12). Por lo que, más que tener las formas simbólicas como copia, hay que ver en ellas manifestación de originalidad, ya que cada reproducir implica una reflexión, y gracias a ellas es que lo real llega a ser objeto de la visión, es decir, que el mundo tiene para el hombre la forma que el espíritu le brinda.

La forma espiritual se podría decir que basa su fundamento metodológico en una especie de juego cíclico, porque conduce más allá de lo sensible,

---

<sup>6</sup> La exposición presentada sobre el símbolo en este trabajo se limitará a un esbozo general de lo que Cassirer entiende por éste, ya que la manifestación simbólica particular es algo que está expuesto en los tres tomos de *Filosofía de las Formas simbólicas*, y de manera expositiva en *Antropología Filosófica*.

pero inevitablemente toma la *forma* de lo sensible, de lo perceptible para brindarle la imagen al hombre. Las formas espirituales proporcionan los materiales con los cuales se constituye para nosotros el mundo de lo real, tampoco se pueden ubicar como unas estructuras en un mundo dado, sino que hay que mirarlas, contemplarlas y acogerlas como funciones dinámicas en las que el mundo se construye permanentemente sin olvidar su pasado. En este sentido, Cassirer insistirá, constantemente, en que las formas del espíritu no deben ser tomadas como simples espejos que reflejan las imágenes dadas y estáticas de un mundo ya configurado, sino que son auténticas fuentes luminosas que reflejan el verdadero mundo del hombre (2003). El hecho de contemplar y crear los símbolos es lo que le permite al hombre transvasar, de la envoltura sensible, nuevos contenidos y significados, en los que no se limitará a una descripción de la naturaleza física, la cual coloca al tacto, la visión, el oído, como elementos últimos constituyentes del mundo y renunciando así a su posibilidad de configuración cultural.

Esta visión es una rejilla que posibilita el conocimiento del mundo a tal punto que integra la multiplicidad de sensaciones en un orden espiritual dado en lo simbólico:

El verdadero *fundamentum divisionis* no está en último término en las cosas, sino en aquel, o sea, que el mundo tiene para nosotros la forma que el espíritu le confiere. Y toda vez que, pese a su unidad, éste no es un modo alguna una mera simplicidad, sino que lleva en sí una multiplicidad concreta de direcciones y actividades diversas, de ahí que también el ser y sus clases, sus conexiones y diferencias deban aparecérsenos como algo otro, según que se les mire a través de medios espirituales distintos (Cassirer 1975 63).

Todas estas manifestaciones sensibles en lo que se forma lo simbólico no están dispersas, sino que son unidas por la conciencia que les brinda un sentido cualitativo, y desde el mismo interior son expresados en la multiplicidad, ya tantas veces mencionada, del espíritu. En otras palabras, la conciencia funciona como una orquesta en la que los instrumentos, como las unidades sensibles, la conforman, pero dependiendo del sentimiento

que cada músico le imprima a su instrumento, guiado por el director, es de donde nace una bella melodía, no discordante, sino, por el contrario, manifiesta la máxima expresión de las más sutiles diferencias entre lo racional y lo sentimental. Y eso es lo mismo que pasa con lo simbólico, pues en la conciencia se une una serie de tonos en la unidad de una melodía. Y ya que las manifestaciones del espíritu son múltiples, es a la filosofía a la que le corresponde buscar una unidad en ellas, pero al hacerlo se enfrenta con un doble dilema:

1. Si se atiende a las particularidades de cada una de las formas, se amenaza con no poder encontrar un camino para llegar a la universalidad lógica.
2. Si, por el contrario, se permanece sólo en lo universal la particularidad de cada campo desaparece.

En consecuencia, el objetivo de “la filosofía de las formas simbólicas” es encontrar un factor que esté siempre presente en cada una de estas formas, un sistema, pero que no se repita de la misma manera en ellas; ese término medio es el símbolo que se convierte en el factor común, de carácter funcional y no sustancial -como ocurre en la escolástica-, que englobe las múltiples manifestaciones que no han nacido aisladas o fortuitamente. En otras palabras, Cassirer planteará con el símbolo, guardando los matices y las diferencias, lo que Kant realizó con el conocimiento puro.

Tras este primer planteamiento, Cassirer propone lo que se podría llamar una gramática gnoseológica, pues “todo pensamiento verdaderamente riguroso y exacto encuentra su apoyo en la simbólica y en la semiótica” (Cassirer 2003 27) y es acá donde encontramos los pasos para lograr la representación objetiva que comprende el signo, lo simbólico y la señal (esta última será trabajada en el paralelo del hombre con el animal).

El signo debe ser tomado como una especie de copia de lo sensible, mas no es lo sensible, pues el signo es el sentido que se le da a cada una de las

manifestaciones sensibles a las que se está sometido. El signo es “el intermediario para el tránsito de la mera sustancia de la conciencia a su forma espiritual” (Cassirer 2003 54). Con el signo la conciencia se desvincula del sustrato directo de la sensación jugando un papel triple, pues en primer paso se adapta a la cosa, luego la acoge y por último la reproduce.

El segundo paso del proceso de representación tiene lugar cuando se logra llegar a la significación, a lo simbólico, y para esto es necesario superar lo material, lo sensible, para llegar a una significación pura en la que pueda poseer un sentido pleno, universal; entendiendo universal no en cuanto que sea igual a todos, sino, en cuanto que ya no depende de lo material, por ende, de la particularidad de lo sensible: “por forma simbólica ha de entenderse toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente” (Cassirer 1975 163).

Un posible ejemplo está en la famosa anécdota de Van Gogh, que al pintar la noche estrellada simple dijo: “A veces siento una terrible necesidad, ¿diré la palabra?, de religión, entonces salgo por la noche y pinto las estrellas”, estas palabras son el signo, dado que se alejaron del simple sentido que lleva a pensar en parámetros subjetivos de gusto, para trascender todo lo material y poder acceder al símbolo, la significación: **una obra de arte**.

Desde otra perspectiva, en la búsqueda de una característica universal, Cassirer da un paso adelante de Kant superando el dualismo del sistema idealista, del *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis*. Kant en su proceso de conocimiento parte de la diferencia entre fenómeno y noúmeno<sup>7</sup>. El primero equivale al objeto tal y como lo conocemos por medio de los sentidos; está en un espacio y tiempo determinado, cuya existencia no se necesita deducir,

---

<sup>7</sup> Es bueno aclarar que Kant nunca utiliza la expresión noúmeno, sino la de cosa en sí. Dicha expresión de noúmeno fue atribuida por Husserl.

se da por medio de la experiencia como impresión directa subjetiva que las cosas causan en la sensibilidad. Mientras que el segundo, equivale a la cosa en sí, el noúmeno, la esencia objetiva de las cosas, que no se puede representar en un espacio y tiempo determinado, condiciones sin las cuales es imposible que haya intuición, por lo que no se podrá conocer la cosa en sí, sólo podrá ser pensada, generando un límite de nuestro conocimiento empírico. Sólo se conoce el fenómeno, como impresión directa subjetiva que las cosas causan en su sensibilidad: “[...] No podemos tener conocimiento de un objeto como cosa en sí misma, sino sólo en cuanto la cosa es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno” (Kant 2003a 18).

Para Cassirer el mundo inteligible queda determinado por la actividad, mientras que el mundo de lo sensible por la receptividad, ambas poseen una relación interdependiente que se ve en la gramática gnoseológica, y es en este punto donde se percibe claramente la influencia de la escuela de Marburgo, prescindiendo totalmente de la cosa en sí, dado que en las formas de la conciencia se representa el verdadero ser, en ese acoger del signo para la representación, “a la pregunta de lo que pueda ser lo absolutamente real fuera de este conjunto de funciones espirituales, lo que pueda ser la cosa en sí en este sentido, el espíritu ya no tiene respuesta alguna, aprendiendo a reconocerla cada vez más como un problema falsamente planteado, como una quimera del pensamiento” (Cassirer 2003 57), y nuevamente es necesario volver a la gramática gnoseológica, a la relación entre semántica y semiótica, para acceder a la verdad.

En la percepción de las cosas, según Cassirer, para poder acceder al verdadero ser, no puede limitarse, como en el sensualismo dogmático, a las simples sensaciones, si no que, las percepciones se deben dar, y tomando una expresión goethiana, en una “exacta fantasía sensible” cuya actividad no se manifiesta más allá de lo sensible, sino, justamente, por encima y junto al mundo de las percepciones, “un mundo que de acuerdo con su naturaleza inmediata, ostenta aún el color de lo sensible, pero que representa



una sensibilidad ya conformada y por lo tanto espiritualmente dominada” (Cassirer 2003 29); el caos de las representaciones se ordena sólo cuando se nombra, y es ahí donde se manifiesta la “*fantasía sensible*”, pues se pasa de lo meramente sensible a la representación, siendo esto lo que desconoce el dogmatismo sensualista.

Ahora bien, esta *fantasía* se da en todas las formas espirituales y es ahí donde se manifiesta la libertad interna de cada uno de estos conjuntos significativos presentes en sus distintas modalidades, y esto da pié para entrar a hablar de lo objetivo y de lo verdadero.

Cassirer reconoce que hay ciertas formas del espíritu que intentan sobreponerse a las otras, como es el caso de la ciencia y la religión, del lenguaje y el arte, o incluso como era el caso de su propia época con los positivista (y como lo sigue siendo en muchos de los campos actuales del saber) que sólo validaban una única posibilidad de conocimiento. De ahí la necesidad de plantear el hecho de considerar lo objetivo como la forma en que se puede llevar lo particular a lo universal, sin importar desde qué forma del espíritu se acerque, dado que no es propio de la ciencia, sino también del arte, de la religión, del mito, del lenguaje, el brindar una síntesis del mundo, “el proporcionar los materiales a partir de los cuales se construye para nosotros el mundo de lo real, lo mismo que el del espíritu [...] el mundo del yo” (Cassirer 2003 33). Cabe hacer la salvedad, ya mencionada, que no se puede tomar estas formas como simples estructuras fijas en un mundo estático y dado, sino como funciones en las que se manifiesta el ser.

En efecto, si la objetividad depende de cómo se puede acceder de una conciencia singular a la totalidad de lo universal, quiere esto decir que la verdad es distinta en cada una de estas formas; no hay verdades más verdaderas, ya que la verdad de la ciencia no es superior a la de la religión pues cada una posee su propio principio constitutivo, una única relación, su origen espiritual, la relación entre el ser del yo y del mundo. En otras

palabras, la verdad no puede ser tomada como adecuación con la realidad, sino como la realidad interpretada de cada forma del espíritu.

¿Qué es más verdad sobre la cosmogonía, el génesis religioso o el *Big Bang* de la ciencia? Ambos poseen un mismo origen: la imaginación creativa; lo que nos lleva nuevamente a decir que lo subjetivo y lo objetivo, en las formas espirituales, sólo puede ser determinado por cada una de ellas mismas al poseer su propio principio constitutivo.

### *El problema en torno al concepto de hombre*

Kant sustituye la problemática de la dualidad de sustancias, que precedieron a su filosofía, tanto en el Medioevo, como en la naciente filosofía moderna presente en Descartes, por la del hombre que pertenece a dos mundos: al mundo fenoménico y al mundo nouménico. Por pertenecer al primero, el hombre es objeto de estudio de la antropología; por pertenecer al segundo, es una cosa en sí incognoscible, sólo comprensible desde la razón práctica, que entiende al hombre como sujeto moral autónomo y libre. Pero todo esto, con el precepto de la racionalidad como la característica más fundamental de la naturaleza humana que constituye su dignidad y autonomía, dado que al actuar guiado por la razón, la pasión no podrá dominarlo, “el entendimiento común humano, que, como meramente sano (no aún cultivado), se considera como lo menos que se puede esperar siempre del que pretende al nombre de hombre” (Kant 2003b 332 §40).

Por su parte Cassirer, en su obra *Antropología filosófica*, comenzará hablando de la autognosis y planteará el hecho de que la búsqueda del origen del mundo a lo largo de toda la historia va ligada directamente con la búsqueda del origen del hombre, de ahí que el autoconocimiento sea algo fundamental para el hombre: “por lo tanto, el conocimiento de sí mismo no es considerado como un interés puramente teórico; no es un simple tema de curiosidad o de especulación; se reconoce como la obligación

fundamental del hombre” (Cassirer 1945 18). Pero, la realidad del hombre aún no se puede abarcar en un solo concepto y pese a toda la gama de conocimientos que hoy existen, como la psicología, la etnología, la antropología, la medicina con todos sus derivados, entre otros, no se ha podido enlazar en una sola definición todos los aspectos que comprenden el inmenso universo que es el hombre: “A menos que consigamos hallar el hilo de Ariadna que nos guíe por este laberinto, no poseeremos una visión real del carácter general de la cultura humana y quedaremos perdidos en una masa de datos inconexos y dispersos que parecen carecer de toda unidad conceptual” (*Id.* 44).

Cassirer, al igual que Kant, ve en primera instancia al hombre como un ser racional, definición que se ha vinculado al plano del lenguaje, planteando el hecho de que una de las manifestaciones de la racionalidad del hombre es el lenguaje, pero se vuelve a caer en la pretensión de abarcarlo todo con esta enunciación. Pero el tema del lenguaje es el que marca el paso adelante de Kant, pues para Cassirer junto al lenguaje conceptual está el emotivo; junto al lenguaje lógico está el de la imaginación poética. De aquí que el hombre para Cassirer no es sólo un ser racional sino, y sobre todo, un ser simbólico; su realidad está constituida por símbolos, lo que conlleva a un ocultamiento de la realidad como tal, ya no la puede ver directamente, pues se oculta en la medida que construye su entorno simbólicamente: “por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización” (Cassirer 1945 49); y este camino transforma constantemente no sólo el mundo sino también al mismo hombre, dado que cada vez más su pasividad sensual desaparece frente a la receptividad y la actividad. No quiere esto decir que el mundo del hombre está superpuesto al mundo natural, de lo simbólico sobre lo físico, simplemente, el mundo del hombre es el de la cultura.

Ahora bien, el hombre, para Cassirer, se encuentra en el medio de seres inferiores y de intelectos superiores; los inferiores están condenados a un mundo fundamentado en la percepción de lo sensible, lugar compartido también por el hombre. Los del intelecto superior, la mente divina, pueden acceder directamente a la realidad. Pero, ya que el conocimiento humano es “ciego” -pues no puede prescindir de imágenes-, es, contrario al absoluto de lo divino, limitado y finito; es decir que el hombre sin el simbolismo se encuentra encarcelado bajo los límites de sus necesidades biológicas, que es lo propio del animal, y de sus intereses prácticos, sin acceso a ese mundo que se le abre desde diferentes puntos de vista: la religión, la filosofía, el arte, la ciencia y la historia, “sin el simbolismo la vida del hombre sería la de los prisioneros en la caverna de Platón” (Cassirer 1945 70). El hombre nunca podrá abarcar la imaginación creativa de Dios cuyos frutos no son más que la realidad tal y cual es, de ahí que el símbolo proporciona una realidad interpretada que permite que el hombre no se quede sólo con la realidad que le proporciona el sensualismo dogmático.

La realidad, siendo un concepto fundamental de la modernidad, será vista por Kant como todo contenido de la intuición empírica determinado por leyes generales que lo sumergen en la experiencia, en el aparecer del fenómeno, en todo aquello que puedo conocer según las condiciones de posibilidad del sujeto: “Nuestras exposiciones enseñan, por consiguiente, la realidad (es decir, validez objetiva) del espacio en lo que se refiere a todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto” (Kant 2003a 51). Para Cassirer la realidad se limita a la multiplicidad de las formas de la vida del espíritu, es un lugar donde se une el mundo y el espíritu, la revelación del interior que brota al exterior.

Lo anterior, obliga a plantear el hecho de mirar la diferencia entre lo simbólico en el hombre y los modos de simbolismo en los animales, hecho que revela la característica más importante del lenguaje humano: la diferencia entre el lenguaje proposicional y el lenguaje emotivo (cf. Cassirer, 1945 54), que en sí constituye la frontera entre el lenguaje animal y humano. Pese a que en lo

humano aún hay lenguaje emotivo (lenguaje propio del animal), lo característico del hombre es el propósito de dar a entender una idea que reside en su pensamiento (lenguaje proposicional), “la palabra ya no es una mera interjección, no es una expresión involuntaria del sentimiento, sino parte de una oración que posee una estructura sintáctica y lógicas definidas” (*Id.* 53). De ahí que en los animales lo propio es la señal (contenido), mientras que el símbolo es lo esencial en el hombre, en otras palabras, el simbolismo con su universalidad es lo que da acceso al mundo de la cultura humana.

Seguidamente, todo este entramado de creaciones espirituales constituyentes de la cultura, y cada una de ellas con igual validez para mostrarnos el mundo, no es más que una forma de acercarnos a una posible respuesta de la cuarta pregunta kantiana ¿qué es el hombre?, pues la *antropología trascendental*<sup>8</sup> de Cassirer es una manifestación de las posibilidades del conocimiento del hombre, a partir, como ya se ha planteado, de su funcionalidad y no de su sustancialidad. Dicha funcionalidad en la que figura la *obra* como el centro del estudio del hombre es lo que permite, junto con su memoria la posibilidad de infinitud.

Para Cassirer el sello de la infinitud en el hombre se da por el mero hecho de haber creado el mundo, “como se expresa Goethe: si quieres penetrar en lo infinito, camina en lo finito en todas las direcciones. En cuanto la finitud se planifica, es decir, se extiende hacia todas partes, penetra hacia la infinitud. Esto es todo lo contrario de la privación, es la perfecta realización de la finitud misma” (Cassirer y Heidegger 1997 96), en otras palabras, las manifestaciones del espíritu son inagotables, y es por este motivo que Cassirer reconocerá al final de su obra *Esencia y efecto del concepto de*

---


<sup>8</sup> Esta expresión la he tomado del artículo de Jessica Jaques en el que definirá la memoria simbólica “como el potencial sintético de la historia de la cultura como la posibilidad de un verdadero renacimiento y no como simple reproducción”. (Jaques 2004 62).

*símbolo* que su propuesta son sólo las bases para una filosofía de la cultura y pese a que posterior a esta obra aparece *Filosofía de las formas simbólicas*, aún sigue palpitando esa invitación de encontrar nuevos problemas y nuevas soluciones con la ayuda de la filosofía y de las ciencias del espíritu (cf. Cassirer 1975).

### *Conclusión*

Cassirer va más allá de Kant, abriendo nuevos horizontes de comprensión con el símbolo, en cuanto que comprende el pensamiento kantiano, dialoga, discute y plantea otras posibilidades como la de una realidad entendida como multiplicidad de las formas de la vida del espíritu creadas más que por la racionalidad reflexiva, por una fuerza creadora de la imaginación, que brota del interior al exterior, que crea mundo, cultura, y en ellas se manifiesta el hombre, dado que la realidad en sí misma no se podrá conocer jamás, sólo se conocerá la realidad interpretada, convirtiendo todo proceso de conocimiento en un diálogo del hombre consigo mismo, con el fruto de su creatividad. El hombre no es un mero receptor pasivo que reproduce una realidad dada, sino que conforma, sistematiza e interpreta las representaciones que recibe del exterior. De ahí que el hombre se conoce en su acción.

El mundo de lo humano no es el físico, sino el universo cultural, que es un mundo físico, pero con sentido, porque que al ver una catedral, pasar por un museo, entrar a una biblioteca, contemplar un Rembrandt, o simplemente leer un maravilloso poema de Baudelaire, hace, como este último lo dice, que llegue a un estado de “embriaguez ... de poesía o de virtud”. Así, necesariamente, al ver cualquiera de las creaciones del espíritu, sólo se puede pensar en el hombre, en su libertad, que radica en el hecho de construir su propio mundo. Y es en este momento donde entra en juego el papel de la filosofía, dado que no debe actuar como un *a posteriori* intentando predecir el rumbo del hombre, sino que debe comprender lo que el hombre hace, y

eso, es ser filósofo, el estar en diálogo con esos grados de reflexión múltiples del espíritu, donde cada reproducción entraña un grado de reflexión, y es ahí en el que se da un paso adelante, ampliando la forma de comprender y ver el mundo, se crean nuevos horizontes que marcarán la línea entre el cielo y la tierra y revelarán lo que es propiamente humano. 

### *Bibliografía*

Cassirer, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas*. El lenguaje. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

———. *Antropología Filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

———. *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

Cassirer, Ernst. y Heidegger, Martin. *Debate en Davos*. Trad. Guillermo Hoyos. *Ideas y valores*. 48-49 (Abril 1977): 87-103

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. La filosofía trascendental: Kant*. Tomo I. Barcelona: Herder, 2001.

———. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel. Tomo II. Barcelona: Herder, 2001.

Dartigues, André. *La fenomenología*. Barcelona: Herder, 1985.

Hegel, Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.

- Innerarty, Daniel. "El idealismo alemán como mitología de la razón. Sobre la significación filosófica del fragmento: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus [ÄSP]*". *Pensamiento*. 47/185 (enero-marzo, 1991): 37-78
- Jaques, Jessica. "Erns Cassirer y la urdimbre de la memoria simbólica". *Revista de filosofía*. 33, (2004): 59-73.
- Kant, Immanuel. (2003a) *Crítica de la Razón Pura*. México: Porrúa, 2003.
- . (2003b) *Crítica del juicio*. México: Porrúa, 2003.
- Sánchez Meca, Diego. "Filosofía y literatura o la herencia del romanticismo". *Antrophos revista de documentación científica de la cultura*. 129 (Febrero, 1992): 11-27.

### *Bibliografía complementaria*

- Cassirer, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas. El pensamiento mítico*. Tomo II. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *Filosofía de las formas simbólicas. Fenomenología del reconocimiento*. Tomo III. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *El problema del conocimiento en la filosofía y las ciencias modernas*. 4 Vol. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- . *Kant Vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces: Rousseau, Kant, Goethe*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.



Garagalza, Luis. *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*. Barcelona: Anthropos, 1990.

Rühle, Volker. *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la ilustración*. Madrid: Akal, 1997.