

LA CULTURA COMO UNIVERSO SIMBOLICO EN LA ANTROPOLOGIA DE E. CASSIRER*

María G. Amilburu

El objetivo de este trabajo es analizar la noción de cultura como universo simbólico en la antropología de Ernst Cassirer, y su conexión con la tarea educativa. Para ello, se dedica una primera sección a esbozar un breve apunte biográfico del autor, y en la segunda se señalan los temas tratados por Cassirer en su extensa producción literaria, sus presupuestos epistemológicos, y sus fuentes. En el tercer apartado se estudia la elaboración de la antropología de Cassirer a partir de su filosofía de la cultura y en el cuarto la exposición que él hace del mundo de la cultura como el universo simbólico en el que habita el ser humano. En el quinto epígrafe se estudia la relevancia de todo lo expuesto anteriormente en relación con la educación, y se concluye con una breve síntesis y crítica al pensamiento antropológico de Cassirer.

1. Breve apunte biográfico¹.

Ernst Cassirer nació en Breslavia (Silesia) el 28 de julio de 1874. Era hijo de un comerciante judío acomodado y realizó sus estudios en Berlín, Leipzig, Heidelberg y Marburgo. En esta ciudad conoció a Hermann Cohen, quien se convertiría en su maestro. En 1899 Cassirer defendió su tesis doctoral sobre *La crítica de Descartes al conocimiento matemático y científico*.

En 1902 publica su primer libro: *El sistema de Leibniz*, y después de una breve estancia en Múnich se traslada a Berlín en 1903, ciudad en la que permanecerá hasta 1919.

En 1907 obtiene una plaza como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín, según se cuenta, gracias al apoyo de Dilthey. Durante su estancia en Berlín, además de editar los escritos filosóficos de Leibniz y las obras de Kant, escribió los dos primeros volúmenes de *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, en 1910 vieron la luz *Substancia y función*, en la que Cassirer expone su propia teoría del conocimiento, y *Libertad y forma*, un estudio en el que expone los ideales humanísticos de la cultura alemana. En

* Publicado en *Pensamiento*, n. 209, (98), pp. 221-244.

¹ Cfr. CASSIRER, T., *Aus Meinem Leben mit E. Cassirer*, New York, 1950; GRAWRONSKY, D., "E. Cassirer: his life and work", en SCHILPP, P.A. Ed., *The Philosophy of Ernst Cassirer*, The Library of Living Philosophers, Evanstone, 1959, pp. 1-37; VERENE, D.P., "Introduction", en CASSIRER, E., *Myth, Symbol and Culture*, Yale University Press, New Haven, 1979, pp. 1-45.

1918 publica la *Vida y obras de Kant*, y empezó a trabajar en el tercer volumen de *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*.

En octubre del año 1919, se traslada a Hamburgo, para asumir la cátedra de Filosofía que le habían ofrecido en aquella recién creada Universidad, de la que fue nombrado Rector en 1929. Permanece en esa ciudad hasta 1933, fecha en la que decide dejar el país.

Poco después de su llegada a Hamburgo, Cassirer visita el Warburg Institute. Este hecho va a tener una importancia decisiva en su trayectoria intelectual. El mismo reconoció que la peculiar organización por materias de los fondos de esta biblioteca, ejerció una notable influencia en su manera de concebir la *Filosofía de las formas simbólicas*, cuyos tres volúmenes escribió entre 1923 y 1929. Hay autores que sostienen que de no haber entrado en contacto con Warburg el desarrollo intelectual de Cassirer hubiera tomado un curso muy diferente². En este periodo de Hamburgo escribió además otros cuatro libros de filosofía: *Lenguaje y mito* en 1925, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento* en 1927, *El renacimiento platónico en Inglaterra* en 1932, y *La Filosofía de la Ilustración* en 1933; y dos ensayos literarios: *Idea y forma* en 1921, y *Goethe y el mundo histórico* en 1932.

El 30 de enero de 1933, Hitler asume el poder en Alemania, y el 2 de abril de ese mismo año Cassirer deja Hamburgo, aceptando el nombramiento de profesor visitante por un año en el All Souls College de Oxford. El traslado de Cassirer a Inglaterra supuso el comienzo de una nueva etapa en su itinerario vital e intelectual. Estando en Oxford Cassirer cumplió 60 años, y se le rindió un cordial homenaje, en el que le fue presentado un libro de artículos, editado por Klibansky y Paton, que lleva por título *Filosofía e historia*³.

En 1935 se trasladó a Göteborg (Suecia), y permaneció en esta Universidad hasta el año 1941. Durante este periodo escribió *Determinismo e indeterminismo en la física moderna* en 1937, *Las Ciencias de la Cultura* en 1940, y el cuarto volumen de *El problema del Conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*.

En el verano de 1941 Cassirer se incorpora a la Universidad de Yale, en la que permaneció tres años. En este periodo dictó tres Seminarios sobre

² Cfr. PINTO, E., "Cassirer et Warburg: de l'histoire de l'art a la philosophie de la culture", en VVAA., *Ernst Cassirer, de Marbourg a New York*, Cerf, Paris, 1990, pp. 261-275.

³ KLIBANSKY, R. y PATON, H.J., Eds., *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer*, Clarendon Press, Oxford, 1963.

Filosofía de la Historia, Filosofía de la Ciencia y Teoría del Conocimiento, e impartió además algunos cursos sobre Historia de la Filosofía Antigua y Moderna. En 1944 publicó su *Antropología Filosófica* a petición de algunos colegas, en especial de Charles Hendel, que deseaban disponer de una versión en inglés de la *Filosofía de las formas simbólicas*, y empezó a trabajar en *El mito del estado* que se publicaría más adelante, en 1946. También se conserva un considerable número de artículos y textos de conferencias de esta época, muchos de los cuales todavía no han sido publicados, y por ello son conocidos como "los inéditos de Yale".

En agosto de 1944 la Columbia University de Nueva York nombró a Cassirer profesor visitante. Allí impartió lecciones sobre el origen y la naturaleza del mito político, y de antropología filosófica como introducción a la filosofía de la cultura. Falleció inesperadamente la tarde del 13 de abril de 1945, y está enterrado en el Cedar Park Beth-El Cemeteries, Westwood, New Jersey.

Después de la muerte de Cassirer su hermano Bruno prosiguió la tarea de la edición de sus obras, y en 1964 la Universidad de Yale compró todos sus manuscritos. En la actualidad están en la Beinecke Rare Books and Manuscripts Library de esa Universidad. Utilizando ese material se han publicado póstumamente varias recopilaciones de artículos, como por ejemplo, *Esencia y efecto del concepto de símbolo* en 1956, a cargo de Bruno Cassirer, *Mito, símbolo y cultura* en 1979, editado por Donald P. Verene, y *La idea y la historia* en 1988, a cargo del CERF.

2. Los temas, los presupuestos epistemológicos y las fuentes de Cassirer.

La dilatada trayectoria intelectual de Cassirer puede agruparse en tres periodos, de acuerdo con la evolución de su pensamiento y de la temática tratada en cada uno de ellos: los años de Berlín, Hamburgo y el exilio.

a. Los años de Berlín (1903-1919).

Después de redactar su tesis doctoral sobre Descartes, y el libro sobre Leibniz, Cassirer siguió trabajando en el campo de la epistemología científica

desde presupuestos kantianos, y se ocupó particularmente de la historia del problema del conocimiento. Sin embargo, Cassirer intentó ir más allá del ámbito epistemológico y formuló la teoría de los conceptos funcionales, que dieron origen posteriormente a su peculiar concepción del símbolo. También se interesó por el estudio de la "Historia del Espíritu" -*Geistesgeschichte*- tal como se cultivaba por entonces en Alemania. Esto influyó más adelante en su formulación del concepto de libertad y en su teoría de la historia del espíritu. En definitiva, durante los años de Berlín Cassirer estudió las principales figuras de la filosofía moderna, y se centró de manera especial en cuestiones relacionadas más directamente con la teoría del conocimiento científico.

b. El periodo de Hamburgo (1919-1933).

En los años de Hamburgo Cassirer fue más allá de la perspectiva neokantiana, extendiendo la teoría del conocimiento científico hacia una filosofía de la cultura y de la función simbólica. En sus últimas obras de Alemania, Cassirer aprovecha al máximo el material histórico del que dispone para hacer una filosofía en estrecha conexión con la cultura.

c. El exilio (1933-1945)

En el tercer periodo, los años suecos y americanos -con la breve transición de Oxford- la atención de Cassirer se orienta hacia la teoría de la cultura como teoría de la humanidad y la libertad, y finalmente como teoría del hombre y de la vida social de su tiempo, analizando la fragmentación de la cultura ocasionada por la situación mundial en el periodo de entreguerras.

Por lo que se refiere a sus presupuestos epistemológicos, cabe señalar que Cassirer se forma en los principios de la filosofía crítica, que constituirá a lo largo de toda su vida el punto de partida y de referencia constante desde el que desarrolla su tarea intelectual. Formado en la Escuela de Marburgo, sigue a Cohen y Natorp, aunque poco a poco se desvía de su línea de pensamiento, por lo que puede afirmarse que, más que un neokantiano de Marburgo, Cassirer es un kantiano propiamente dicho porque vuelve a tomar la inspiración directamente del mismo Kant. Como manifiesta de manera explícita: "desde Platón hasta Kant, se ha seguido una misma línea de pensamiento, que considera la verdad en términos de adecuación a lo copiado. Kant introduce una revolución. En vez de la unidad del objeto (un objeto incondicionado, que está más allá de su afectación por el conocimiento, y que para Kant es inalcanzable e incognoscible), busca la unidad de la función. No significa esto que cada ciencia tenga un objeto distinto, es que en cada ciencia esa misma función se ejerce de manera distinta, dando lugar a objetos científicos diferentes. La filosofía busca comprender la totalidad de las ciencias dentro de una unidad sistemática, y entenderla como tal. En lugar del conocimiento de 'la cosa en sí', de un objeto 'más allá' o 'por debajo' del mundo de las apariencias, la filosofía busca la variedad, la más completa e íntima diversidad de las apariencias mismas"⁴.

Así, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento, Cassirer comparte plenamente los presupuestos kantianos, que pueden resumirse en tres puntos:

- primacía de la función sobre la substancia;
- actividad constructora del sujeto en el conocimiento: conocer no significa "copiar" o representar una "realidad objetiva", dada con anterioridad al

⁴ CASSIRER, E., "The subject matter of the Humanities", en *The Logic of Humanities*, Yale University Press, New Haven, 1974, pp. 41-85.

conocimiento. Conocer significa constituir la objetividad por medio de la actividad cognoscitiva, que pone orden, configura e informa el caos de impresiones que recibe el sujeto. En este sentido, al conocer el espíritu no copia una realidad que ya es objetiva, sino que la constituye en su objetividad;

- la verdad, por tanto, no es la adecuación de lo conocido con la cosa en sí, sino la constitución de la objetividad por la actividad del sujeto.

En resumen, Cassirer considera que el objeto del conocimiento es lo fenoménico: la síntesis de algo dado en la sensibilidad, que denomina *intuición*, y de un concepto del entendimiento. Al igual que Kant, Cassirer no admite la posibilidad de llegar al conocimiento de "la cosa en sí", y sostiene que es una pretensión inútil de la razón intentar ir más allá de lo que perciben los sentidos por medio de una intuición. Por esto, la noción de *noúmeno* tiene un sentido negativo: marca el límite tras el cual toda afirmación o negación deja de ser científica, porque escapa a este modo de conocimiento.

Cassirer sostiene asimismo que el hombre no crea la realidad, pero sí la interpreta. Y todo lo que el hombre puede llegar a conocer es "realidad interpretada", porque cualquier modo de conocer es una manera de ordenar dando forma, configurando el caos de impresiones que se reciben. Esta tarea de interpretación es una actividad propia del hombre. Cuando conoce, el sujeto no es un mero receptor pasivo que se limita a reproducir o copiar una realidad configurada ya en sí misma, sino que es él quien conforma y da estructura a las impresiones que recibe del exterior. Así pues, conocer no consiste en "copiar objetos" ni tampoco en "crear la realidad", sino en constituir el objeto de conocimiento organizando el caos de impresiones que se reciben.

Cassirer afirma que "el 'yo', la mente individual, no puede crear la realidad. El hombre está rodeado por una realidad que él no ha producido y que tiene que aceptar finalmente como un hecho. Pero tiene que interpretar esa realidad, hacerla coherente, comprensible, inteligible. Y esta tarea es llevada a cabo en las diversas direcciones en las que se despliega la actividad humana: en la religión y en el arte, en la ciencia y en la filosofía. En todas ellas, el hombre demuestra que no es sólo un receptor pasivo del mundo exterior; es activo, creativo. Pero lo que él crea no es una nueva cosa substancial; es una representación, una descripción objetiva del mundo empírico"⁵.

⁵ "Language and Art II", en *Symbol, Myth and Culture*, pp. 194-195.

Además de la influencia ejercida por Kant sobre Cassirer, éste reconoce de manera explícita su deuda en relación con la concepción de la historia de Herder, la poesía de Goethe, el estudio de la lengua de Wilhem von Humboldt, la filosofía de la mitología de Schelling, la filosofía del espíritu de Hegel y la concepción del símbolo estético de Vischer.

Y es también notable la influencia de Giambattista Vico en la antropología de Cassirer, pues se puede advertir un acusado paralelismo entre los universales fantásticos de Vico y la noción de forma simbólica tal como la presenta Cassirer. Vico sostiene que sólo la historia ofrece al filósofo una buena aproximación al conocimiento de la realidad, porque como el hombre es su autor puede entender la historia de una manera como no le es dado conocer el mundo de la naturaleza, que no ha sido hecho por él. Esta idea la recoge Cassirer un artículo titulado "Descartes, Leibniz y Vico", incluido en *Symbol, Myth and Culture*, en el que propone abordar el conocimiento del hombre a partir de sus obras. También se ha puesto de relieve la semejanza del planteamiento de *La Ciencia Nueva* de Vico y la *Filosofía de las formas simbólicas*. La división que establece Vico entre la naturaleza física y las operaciones de la mente humana tiene un correlato claro en la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu de Dilthey, que Cassirer formula como la contraposición entre vida (*life, leben*), y espíritu (*mind, geist*)⁶.

Asimismo, se ha relacionado a Cassirer con Peirce y Morris por su estudio de los símbolos; con Jung por las semejanzas entre las nociones de arquetipo y forma simbólica⁷; y con Eliade, Tillich y Ricoeur por sus estudios sobre el mito.

3. La antropología de Cassirer como filosofía de la cultura

Una vez que se ha esbozado el marco de referencia que permite situar la temática abordada por Cassirer en su dilatada y fecunda trayectoria intelectual, vamos a centrarnos en la consideración de la antropología de

⁶ Cfr VERENE, D.P., "Vico's influence on Cassirer", *New Vico Studies*, vol. 3 (1985), pp. 105-111, y "Cassirer's concept of symbolic form and human creativity", *Idealistic Studies*, vol. 8 (1978), pp. 14-32.

⁷ Con la diferencia clara de que para Jung los arquetipos son funciones del inconsciente, mientras que para Cassirer los símbolos son funciones de la conciencia.

Cassirer tal como la desarrolla principalmente en la Introducción de la *Filosofía de las formas simbólicas* y en la *Antropología Filosófica*⁸.

Aunque Cassirer no abandonó en ningún momento sus presupuestos kantianos, los consideró excesivamente racionalistas y le pareció necesario ampliar el planteamiento crítico más allá del ámbito del conocimiento científico, porque la ciencia no es el único medio por el cual el hombre configura la realidad: la ciencia nos ofrece una comprensión del mundo cuya característica principal consiste en la inserción de lo particular en una forma universal legal y ordenadora, mostrándonos cómo cada individuo es un caso concreto de una ley general. Pero además de éste, hay otros modos de configuración del mundo humano que no son científicos, sino prerracionales o imaginativos como, por ejemplo, el lenguaje, el arte, o el mito.

Por ello, Cassirer se propuso llevar a cabo una "Crítica de la Cultura" al estilo kantiano, es decir, mostrar cómo todo contenido de la cultura presupone también un acto originario del espíritu⁹. Para ello, desarrolló una morfología de las ciencias del espíritu, y una teoría general de las formas de comprensión del mundo. "En lugar de investigar meramente los presupuestos generales del conocimiento científico del mundo, había que proceder a delimitar con precisión las diversas formas fundamentales de 'comprensión' del mundo y a aprehender con la mayor penetración posible cada una de ellas en su tendencia y forma espiritual peculiares"¹⁰.

"Mito, Religión, Arte, Ciencia, no son sino los distintos escalones que el hombre ha subido en su toma de conciencia, en su interpretación reflexiva de la vida. Cada uno es un espejo de nuestra experiencia humana que tiene su propio ángulo de refracción. La filosofía, como el más alto y comprensivo grado de reflexión, trata de comprenderlos a todos"¹¹.

⁸ Como es sabido, la *Antropología Filosófica* es la versión sintética y divulgativa de su *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Cuando Cassirer ya se había establecido en los Estados Unidos en los años 40, sus colegas americanos le pidieron que realizara una traducción al inglés de la *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Cassirer manifestó que le parecía impropio traducir una obra escrita veinticinco años antes, pues en ese tiempo había podido repensar muchas veces los problemas que allí se planteaban, y aunque seguía manteniendo las tesis fundamentales recogidas en la *Filosofía de las Formas Simbólicas*, con el paso del tiempo disponía de más elementos de juicio. Por lo tanto, en vez de realizar una traducción de esa obra decidió escribir un nuevo libro, en inglés, más expositivo que argumentativo, en el que presentaría su pensamiento al público anglófono. Cfr. CASSIRER, E., *Filosofía de las Formas Simbólicas*, 3 vols., FCE, Méjico, 1972; y *Antropología Filosófica*, FCE, Méjico, 1975.

⁹ Cfr. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 20.

¹⁰ *Filosofía de las Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 7.

¹¹ Cfr. "Language and Art I y II", en *Symbol, Myth and Culture*, pp. 166-195.

Estas diversas formas de comprensión del mundo tienen en común el hecho de ser modos de configuración de la experiencia a los que les es inherente una fuerza originaria constitutiva, y no meramente reproductiva, por la que la simple presencia del fenómeno recibe una "significación" determinada, un contenido ideal peculiar. Tanto la ciencia, como el mito o el arte, forman mundos de imágenes en los que no se "refleja" simplemente algo empíricamente dado, sino que más bien se "crea" algo con relación a un principio autónomo¹². No son diversas maneras de revelarse al espíritu algo real en sí mismo, sino los distintos caminos que sigue el espíritu en el proceso de objetivación, es decir, en su autorrevelación¹³.

Así pues, la filosofía de la cultura que Cassirer se dispone a elaborar no es sino la ampliación del planteamiento crítico a todas las formas de configuración del mundo. Le corresponde, por tanto, el estudio de las diversas dimensiones de la cultura, valorándolas como funciones y energías creadoras de la conciencia. Y le compete también destacar, dentro de su heterogeneidad, ciertos rasgos comunes a todas ellas. Es decir, la filosofía de la cultura debe demostrar, frente a la pluralidad de las manifestaciones del espíritu, la unidad de su esencia¹⁴; e investigar cómo los distintos ámbitos de la cultura se articulan entre sí formando un sistema que, en su unidad funcional, realice el ideal de la unidad del saber.

Cassirer insiste en que el estudio de la cultura debe prestar atención a todas las dimensiones en las que se desarrolla el espíritu humano, no para considerarlas por separado, o como un todo compuesto por la suma de las partes, sino que debe trabajar desde la hipótesis de que ha de ser posible referirlas a un punto central unitario, a un centro ideal que, críticamente considerado desde los presupuestos gnoseológicos de Kant, no puede residir en un ser dado, sino en una tarea común. Por eso, la cultura no debe ser entendida como un conjunto de cosas dadas (*facta*), sino como la creación cultural del hombre (*fieri*). El ser ha de aprehenderse en la acción.

Cassirer llama "función simbólica" a esa capacidad específicamente humana por la cual el hombre da origen a la cultura. Su resultado es la forma simbólica o símbolo. Este no es la copia de un objeto exterior existente como tal por sí mismo y en sí mismo, pero tampoco es una construcción del espíritu

¹² Cfr. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 18.

¹³ Cfr. *ibid.*

¹⁴ Cfr. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 60.

en el vacío. La forma simbólica convierte la impresión en expresión y construye así el mundo que conocemos.

Vamos a detenernos brevemente a desarrollar la noción de símbolo, pues constituye la clave de la antropología de Cassirer. En la *Antropología Filosófica* distingue entre lo que llama *señales* y los *símbolos*¹⁵. Las *señales* forman parte del mundo físico del *ser*. Son operadores que hacen referencia a eventos físicos y la relación de la señal con lo señalado es una relación estable. Dentro del mundo animal también tienen cabida este tipo de señales, y el "lenguaje" de los animales superiores es un ejemplo de ello. Los *símbolos*, por contraste, forman parte del mundo humano del *sentido*. Son designadores que poseen únicamente un valor funcional. No son rígidos e inamovibles, sino que gozan de una cierta flexibilidad. Y el significado de cada símbolo es intrínseco a sí mismo y no se debe entender por referencia a otro objeto distinto de sí.

Se pueden señalar dos fuentes del concepto de símbolo o forma simbólica en Cassirer: por un lado, la teoría estética de Vischer, y por otro, la física y la mecánica de Hertz. Ambos sostienen que lo que la mente puede conocer depende de los símbolos que crea. Cassirer extiende este principio, que se aplicó primariamente a los campos del arte y la mecánica, a todos los ámbitos de la actividad humana. Estudiando a Hertz, Humboldt y Einstein, Cassirer observa cómo en los modelos científicos la mente se separa de la inmediatez de la percepción y construye, por ejemplo, los "conceptos físicos" de espacio, tiempo, masa, etc., que son "ficciones" forjadas por la mente humana para dominar el mundo de la experiencia sensible, considerándolo un universo legalmente ordenado¹⁶. La misma función cumplen las palabras del lenguaje: son unos instrumentos del espíritu en virtud de los cuales progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al de la intuición y la representación. Y lo mismo que acontece con los conceptos físicos y las palabras, sucede con las demás formas simbólicas, con el mito, con el arte, etc.

Cassirer analizó detenidamente las características de la actividad simbólica para ver de qué manera se constituye el mundo de la cultura humana en todas sus dimensiones¹⁷, y definió el símbolo como "una realidad material

¹⁵ Cfr. *Antropología Filosófica*, pp. 56 y ss.

¹⁶ Cfr. *Filosofía de la Formas Simbólicas*, vol. 2, p. 26.

¹⁷ Cfr. VERENE, D.P., "Cassirer's Philosophy of Culture", en *International Philosophical Quarterly* (22), 1982, p. 136.

que indica otra cosa. Es algo sensible que se hace portador de una significación universal, espiritual"¹⁸, "un contenido individual, sensible, que sin dejar de ser tal, adquiere el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia"¹⁹, así, en el símbolo se produce la "síntesis de mundo y espíritu"²⁰.

Las principales características del símbolo o forma simbólica son los siguientes:

- el símbolo se ordena al conocimiento, y conocer significa actividad por parte del sujeto, no sólo receptividad respecto del mundo exterior. El conocimiento no "copia" la realidad, y por lo tanto, no cabe hablar de verdad en tanto que "adecuación";

- el símbolo no es un mero envoltorio o etiqueta externa que se pone a una realidad objetivamente constituida de antemano, sino que el símbolo constituye a esa realidad en objeto, y entonces puede ser conocida;

- el símbolo no nos pone ante los ojos algo que ya es, y que existe tal cual lo percibimos más allá de nuestro conocer. El símbolo es entendido como un instrumento para la creación del significado dentro del ámbito de la experiencia;

- el símbolo tiene una función fijadora, universalizadora: representa a un conjunto, y no sólo a un individuo;

- los símbolos solamente son significativos cuando ocupan un lugar dentro de un sistema simbólico, pero no aisladamente;

- el espíritu puede ejercer su actividad simbólica en diferentes direcciones, dando origen a diversos modos de simbolización como son el lenguaje, el arte, el mito, etc.;

- el símbolo es un órgano del conocimiento, que no permite la separación entre el signo y su objeto. No es sólo una construcción mental, sino una función dinámica o energía para la formación de la realidad, y para la síntesis del yo y su mundo;

¹⁸ *Filosofía de la Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 36.

¹⁹ *Filosofía de la Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 56.

²⁰ *Filosofía de la Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 57.

- cada símbolo es particular, pero tiene al mismo tiempo una dimensión universal: así, por ejemplo, una palabra escrita es esta serie concreta de manchas de tinta sobre un papel y el significado universal del término.

En resumen, la función simbólica -es decir, la creación de símbolos- es una capacidad exclusiva y específica de la conciencia humana que consiste en transformar un contenido individual sensible de modo que, sin dejar de ser tal, adquiera el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia²¹. Cada forma simbólica -la ciencia, el arte, el lenguaje- significa una nueva revelación que brota del interior al exterior, una nueva "síntesis de mundo y espíritu".

Así, Cassirer señala que, por ser la cultura el producto específicamente humano, estudiando la cultura el hombre puede llegar mejor al conocimiento de su propia naturaleza, de su humanidad. Por ello, el primer objetivo del estudio de la cultura no es el conocimiento de la esencia de las cosas, sino que el esfuerzo por entender la estructura y especificidad de sus propias obras, es el medio por el cual el hombre puede llegar a entenderse a sí mismo.

Este modo de hacer antropología que parte del estudio de la cultura constituye una novedad, pues muy pocas veces en la historia del pensamiento se ha seguido este camino para acceder al estudio del hombre. Tradicionalmente, la antropología había tomado como punto de partida el examen del pensamiento, la voluntad, la libertad, el lenguaje, etc., para determinar cuál era la naturaleza específica del ser humano. Y ha sido poco frecuente que se haya examinado a tal fin la cultura, lo cual es un error que conviene subsanar, pues en la creación cultural confluyen todas las actividades humanas: las especulativas, las prácticas y las técnicas. Por lo tanto, el análisis de la cultura se nos muestra como una importante vía de penetración para investigar lo específicamente humano. La cultura determina un lugar antropológico de primer orden para lograr una adecuada comprensión del ser humano.

Aunque el análisis de la cultura no sea la única vía para acceder al conocimiento del hombre²², es imprescindible tomarla en consideración si se desea entender al hombre en general, y en sus individuaciones concretas. El

²¹ Cfr. *Filosofía de la Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 56.

²² En efecto, en la producción cultural confluyen *praxis* y *poiesis*, teoría y técnica. Y por eso, el análisis de la cultura es un modo de abarcar amplísimamente el obrar humano. Pero como el hombre no es sólo actividad, la antropología no puede reducirse exclusivamente al estudio de la producción cultural.

hombre se comprende a sí mismo estudiando la cultura, porque en cualquiera de las direcciones que toma el fenómeno cultural, en cualquiera de sus manifestaciones concretas, encontramos la totalidad de la naturaleza humana en acción.

Por ello Cassirer decide corregir, ampliándola, la definición de hombre que hace Aristóteles como "animal racional", porque considera que la definición aristotélica toma la parte por el todo, ya que el modo como el hombre configura el mundo no es siempre de índole racional. Todas las formas simbólicas "objetivan", es decir, constituyen sus propios objetos, pero no todas conceptualizan. Por ejemplo, en el mito se lleva a cabo una objetivación imaginativa; en el arte una objetivación intuitiva o contemplativa; en el lenguaje y en la ciencia una objetivación conceptual²³.

Así, afirma: "la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad; pero todas estas formas tienen en común que son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como animal racional, lo definiremos como un *animal simbólico*" ²⁴. Esa es para Cassirer la diferencia específica humana, la nota que nos permite comprender el nuevo camino, la nueva dimensión que el hombre ha abierto en la realidad: el mundo de la cultura.

4. El mundo de la cultura como universo simbólico.

Cassirer se refiere a la cultura como al universo simbólico creado por el hombre para poder desarrollar su existencia. Las diversas direcciones en las que el espíritu humano se despliega, las diferentes áreas de la cultura, son los distintos modos de expresión simbólica creados por el hombre en el proceso de interpretación de sus experiencias vitales. El hombre no tiene acceso a la naturaleza en sí misma, sino sólo a los símbolos que él ha creado para conocerla y habitar en ella. Por lo tanto, Cassirer puede afirmar que el mundo propiamente humano no es el mundo físico, sino el universo cultural.

Para Cassirer hay un número limitado de formas simbólicas o fenómenos culturales arquetípicos que constituyen las principales categorías de la realidad cultural: lenguaje, mito y religión, arte, ciencia e historia. Todas estas direcciones que toma la cultura tienen en común el hecho de ser "formas simbólicas" por medio de las cuales se produce la unión de un elemento

²³ Cfr. "Language and Art ,II", en *Symbol, Myth and Culture*, p. 187

²⁴ *Antropología Filosófica*, p. 49.

sensible con un contenido universal, pero la conformación del mundo que cada una de ellas lleva a cabo se realiza de manera diferente, se desarrolla en distintas direcciones, y de acuerdo con diversos principios constitutivos.

Todas las formas simbólicas tienen en común el hecho de que transforman la impresión en expresión, contribuyendo de esa manera a la progresiva liberación del espíritu²⁵. Pero cada una de ellas lo hace a su manera. En *Las Ciencias de la Cultura* Cassirer pone un ejemplo de cómo la misma función simbólica se realiza de diversas maneras en las distintas formas culturales. Allí sostiene que todo lo que conocemos sensiblemente está configurado por las categorías de espacio y tiempo, porque éstas son las formas *a priori* de la sensibilidad. Pero el espacio de un artista, no es el mismo espacio que el de un matemático. De igual modo, utiliza el ejemplo de la línea recta, que adquiere distintos sentidos según se considere desde en el ámbito de las matemáticas, del mito, o del arte. Y así, cada forma simbólica, cada ámbito cultural supone una nueva revelación del espíritu, que brota desde el interior del hombre hacia el exterior, logrando una nueva síntesis de mundo y espíritu.

Cuando Cassirer se refiere a la cultura, habla del "sistema de las formas simbólicas", de "la unidad funcional o red de actividades simbólicas", del "sistema funcional de las creaciones del espíritu", etc. Por tanto, la cultura no es considerada una realidad substancial, ni un sistema mecánico compuesto por piezas que gozan de una cierta autonomía, sino que se asemeja más a la noción de campo magnético, que se constituye en cuanto tal por un conjunto de relaciones²⁶.

El mundo de la cultura es pues el sistema de las formas de expresión del espíritu, de las formas de comprensión del mundo, o de las formas simbólicas, que son para Cassirer expresiones sinónimas. "Cultura significa un todo de actividades verbales y morales, de actividades que no están concebidas de manera abstracta, sino que tienen una tendencia constante y la energía para su realización. Es esta realización, esta construcción y reconstrucción del mundo empírico lo que está incluido en el concepto mismo de cultura, lo que constituye uno de sus rasgos esenciales y más característicos"²⁷.

²⁵ Cfr. *Filosofía de las Formas Simbólicas*, vol. 1, p. 20.

²⁶ Cfr. *The Logic of Humanities*, p. 7.

²⁷ "Critical idealism as Philosophy of Culture", en *Symbol, Myth and Culture*, p. 65.

La cultura es la progresiva objetivación de nuestra experiencia humana: la objetivación de nuestros sentimientos, emociones, intuiciones, impresiones, pensamientos e ideas²⁸. La finalidad principal de la creación de formas culturales es la construcción de un mundo de pensamiento y sentimientos, un mundo de humanidad que pretende ser un mundo común, en lugar del sueño individual de cada uno.

En la construcción de este mundo, el despliegue de las diversas formas culturales no sigue un esquema preconcebido, sino el lento desarrollo que nos muestra la historia. Por eso, una filosofía de la cultura sólo puede hacerse *a posteriori*, intentando comprender la acción del hombre, y no buscando predecirla²⁹.

Cassirer sostiene que el hombre vive en un universo cultural, y no meramente físico, porque este mundo cultural que el hombre crea para sí es el único ámbito en el que puede desarrollar su existencia. El mundo en el que el hombre habita es un universo simbólico, entretelado por el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia y la religión, que son los hilos de la trama cultural que se va reforzando continuamente a medida que se produce cualquier progreso en el conocimiento.

El tipo de relaciones que se establecen entre el mundo físico y el mundo simbólico es, en definitiva, la cuestión no resuelta de las relaciones entre "naturaleza" y "cultura", entendiendo aquí por naturaleza aquello que el hombre no ha hecho y le es dado, y por cultura el fruto de su actividad.

Cassirer sostiene que las relaciones entre la naturaleza y la cultura no han de ser entendidas como si hubiera un soporte físico -que compartimos hombres y animales- al que se añadiera una "superestructura" cultural exclusivamente humana. "La distinción entre naturaleza y cultura no hay que buscarla tanto en una emergencia de nuevos rasgos o propiedades, sino en el característico cambio de función que sufren todas las determinaciones en cuanto pasamos del mundo animal al mundo humano. Ser libre no significa quitarse de la naturaleza, de sus leyes y operaciones..., sino que dentro de esos límites puede obtener cosas que sólo él es capaz de conseguir"³⁰. El hombre no vive en dos ámbitos superpuestos, uno físico y otro simbólico. El

²⁸ Cfr. "Language and Art, II" en *Symbol, Myth and Culture*, pp. 166-195.

²⁹ Cfr. "Critical idealism as Philosophy of Culture", en *Symbol, Myth and Culture*, pp. 64-91.

³⁰ *Antropología Filosófica*, p. 74.

hombre vive en un único ámbito, que es todo él cultural, que asume el mundo físico, y lo hace abrirse a una nueva dimensión.

Para ilustrar cómo concibe Cassirer la relación que se establece entre el ámbito físico y el cultural, se va a examinar la diferencia que establece entre un "hecho físico" y un "hecho histórico". Cassirer aborda este asunto cuando trata de las características específicas de la historia como forma simbólica. En ese caso concreto, su principal interés consiste en demostrar cómo la ciencia histórica no puede construirse con los mismos métodos y parámetros de la física o de cualquier otra ciencia positiva, y por lo tanto, es necesario admitir que la historia es una forma simbólica *a se*, como lo son el mito o el arte. Pero puede ser ilustrativo proyectar la explicación de Cassirer al modo de entender las relaciones entre naturaleza y cultura en el marco de su pensamiento.

La física estudia *hechos físicos*, que son aquellos que pueden determinarse por la observación y la experimentación. Son reductibles al lenguaje matemático, verificables, cuantificables, medibles. Pueden ser explicados situándolos espacio-temporalmente, y por relaciones causa-efecto. El conjunto de los hechos físicos constituye el mundo físico, al que llamamos también "naturaleza", aquello que le es dado al hombre, el medio en el que debe aprender a vivir.

Por otra parte, aunque suele decirse que un *hecho histórico* es aquel que pertenece al pasado, no es ésta la diferencia esencial entre un hecho físico y uno histórico, porque también hay hechos físicos que pertenecen al pasado, como por ejemplo, la erupción del Vesubio que destruyó Pompeya. ¿Qué distingue entonces esencialmente a un hecho histórico de uno físico? Precisamente que el hecho histórico es aquél que no puede reconstruirse realmente. El primer paso que se puede dar en la reconstrucción de un hecho histórico es la rememoración, pero ésta no permite más que una reconstrucción ideal, nunca empírica.

Las fuentes de la historia no son nunca datos meramente "físicos", sino un mundo simbólico que se debe comprender previamente, que hay que descifrar, interpretar. Las fuentes de la historia son los monumentos y documentos, que no son meros "objetos físicos" o elementos materiales, sino símbolos, soportes físicos que han recibido un sentido específico como resultado de la actividad humana, y que manifiestan, a quien es capaz de interpretarlos, una visión peculiar del mundo y de la vida.

Pues de manera semejante a lo que sucede con los hechos históricos, cualquier forma simbólica se halla incorporada a objetos físicos, "encarnándose" en ellos. Que algo sea objeto histórico o cultural, no altera la estructura química del objeto físico, ni añade ninguna cualidad de tipo material, pero otorga a las cosas y a los acontecimientos una nueva profundidad. Los transforma en símbolos, que son la puerta por la que se entra en una nueva dimensión, la auténtica dimensión humana, para la que los animales están ciegos.

Las realidades que son estudiadas por la física, conservan su existencia independientemente de la obra del científico³¹, mientras que los objetos culturales, sólo existen en cuanto tales, en la medida en que están siendo sostenidos, recreados por la actividad simbólica humana. Así, por ejemplo, un libro es propiamente "libro" sólo mientras alguien lo está leyendo; si no es leído actualmente por nadie se reduce a una serie de hojas de papel que sirven de soporte físico a un conjunto de manchas de tinta: es "libro" sólo en potencia.

Sólo es posible acceder al mundo de las formas simbólicas ya existentes, introducirse en el mundo de la cultura, recreándolo, es decir, reconquistándolo continuamente por medio del ejercicio de la actividad simbólica. Interpretar la cultura supone la realización de una nueva síntesis constructiva que se mueve en dirección opuesta al proceso originario de producción cultural: la creación cultural es un proceso de "solidificación" y estabilización; la interpretación cultural consiste en detectar los impulsos originales que hay tras esas obras petrificadas de la cultura³².

Tanto los objetos culturales como cada una de las formas simbólicas no son sólo realidades físicas, sino física más sentido, física más actividad del hombre, espíritu objetivado. En su ser, emerge algo distinto, un significado que no es absorbido en lo meramente físico, aunque está encarnado en el ser físico. Este es el factor común a todo contenido que podemos denominar *cultura*.

El objeto cultural, en cuanto símbolo, no posee una existencia real como parte del mundo físico sino que, más propiamente, posee un sentido³³.

³¹ Nos referimos a los objetos, y no a la ciencia, porque la *ciencia* física es también una realidad cultural, no un objeto físico.

³² Cfr. *Antropología Filosófica*, p. 272.

³³ Cfr. *Antropología Filosófica*, p. 90.

Por medio de la actividad simbólica el hombre confiere el sentido, y aunque no pueda dar el ser en términos trascendentales, sí puede dotar de sentidos nuevos a las cosas, convirtiéndolas en algo distinto sin necesidad de alterarlas físicamente. Y así, por ejemplo, puede tomar una piedra y convertirla en "arma" o en "frontera", en "adorno" o en "regalo" sin necesidad de ejercer ninguna acción física que la modifique. La piedra se transforma en una cosa o en otra en función del sentido que le otorga el hombre.

Pero, como para Cassirer todo lo que conocemos es construcción humana, en cuanto que es objeto cultural, surge espontáneamente la pregunta acerca de "la realidad". ¿Qué es lo real? ¿Qué tipo de consistencia puede tener lo que llamamos "real"? Construir la cultura ¿es construir la realidad? ¿Qué es más "real", el mundo físico o el universo cultural?

Cassirer sostiene que la realidad humana, la única en la que podemos vivir es el mundo que conocemos, es decir, la realidad interpretada y, en esa misma medida, constituida por nosotros. Lo que sea *en sí mismo* lo real, es algo que nunca podremos conocer. Para nosotros, es como si no existiera.

Entre los hombres, nunca se ha dado el estado de "naturaleza pura". El ser humano sería inviable en un mundo exclusivamente físico y ha habitado siempre en un mundo cultural: el mundo construido por él a partir de lo que había, a partir del caos de impresiones recibido. Y este mundo cultural se nos presenta como un universo de sentido.

Al mismo tiempo, se percibe que la cultura no permite al hombre enfrentarse con el mundo físico de modo inmediato. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza la actividad simbólica del hombre. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido el hombre conversa constantemente consigo mismo, con el fruto de su actividad. No puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este mundo artificial³⁴.

El hombre, como ya mencionamos, no vive en un mundo de hechos, sino más bien en un mundo de emociones y de esperanzas, que son anticipaciones cognoscitivas: nuestro mundo está entretejido de irrealidades, funcionamos con idealidades inexistentes, y así avanza la ciencia, y también la vida ordinaria. El ser humano puede establecer la distinción entre lo actual y lo posible porque no tiene una conducta prefijada por el instinto, y por ello debe

³⁴ Cfr. *Antropología Filosófica*, pp. 45-50.

proyectar e inventar sus propias acciones en orden a cubrir sus necesidades. Y a diferencia del resto de los animales, el hombre es capaz de formular anticipaciones abstractas generales, mientras que ellos sólo pueden anticipar de manera imaginativa y concreta³⁵.

Así pues, la cultura resulta absolutamente imprescindible para el desarrollo de la vida humana, incluso desde el punto de vista de la mera subsistencia pues el hombre, sin cultura, sería un animal biológicamente inviable.

Además de ser una condición de posibilidad para la vida humana, Cassirer atribuye a la cultura una función liberadora, y así lo expresa en varias ocasiones: "la cultura, 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"³⁶.

Hay autores que consideran que cuando Cassirer habla de la "autoliberación del hombre", del "ensanchamiento y enriquecimiento del yo", del "autoconocimiento", o de "el nuevo ideal positivo de la libertad humana", promovidos por la actividad cultural no hace más que retórica vacía³⁷. Pero si se juzga la cultura como el producto más característico y específico de la actividad humana, entonces es posible entenderla en términos de la progresiva autoconstitución del hombre, siendo la autoliberación un modo de manifestación, despliegue, *aletheia*, desarrollo, apertura de nuevas posibilidades. Así, la cultura se convierte en un lugar antropológico de primer orden, donde se desvela la verdad sobre el hombre mismo, allí donde no se puede dejar de acudir para estudiar la naturaleza humana.

³⁵ Cfr. *Antropología Filosófica*, cap. 6.

³⁶ *Antropología Filosófica*, pp. 333-334.

³⁷ Cfr. POLLOCK, R., "Review of *An Essay on Man*", en *Thought*, vol. 21 (1946), pp. 336-338.

5. Cassirer y la educación.

Cassirer no trata sistemáticamente el tema de la educación. Sólo al final de la *Antropología Filosófica*, y en el artículo recogido en *Símbolo, mito y cultura* que lleva por título "El valor educativo del arte" se encuentran algunas referencias marginales en relación con su modo de concebir la naturaleza y el fin de la tarea educativa³⁸. Sin embargo, analizando detenidamente su pensamiento se puede apreciar que en Cassirer se lleva a cabo una cierta asimilación, al menos en lo que respecta a sus fines, entre la cultura y la educación.

En concreto, Cassirer afirma que el "proceso hacia la libertad, *el proceso de liberación de la mente, es el último fin de toda educación*"³⁹, y atribuye también a la cultura una función liberadora, porque -como ya hemos mencionado- afirma explícitamente que "la cultura, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre (...) por el que descubre y prueba un nuevo poder: el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal"⁴⁰.

Al final de la *Antropología Filosófica*, Cassirer hace también algunas alusiones acerca del modo como se hereda la cultura, o mejor dicho, acerca del modo en que cada individuo asimila las formas culturales. Allí afirma que "toda perfección conquistada por un organismo en el curso de su vida individual se halla confinada a su propia existencia, y no influye en la vida de la especie"⁴¹. Aunque en este texto Cassirer se refiere de manera explícita al lenguaje, se pueden aplicar estas palabras a cualquier otra forma simbólica, y a la cultura considerada en su conjunto. Cassirer dice que el proceso de adquisición del lenguaje implica siempre una actitud activa y productiva: la transmisión del lenguaje de una generación a otra no se puede comparar con la transmisión de una propiedad, por la que una cosa material cambia de dueño sin que su naturaleza ni la de los poseedores se vea afectada en absoluto. Adquirir el lenguaje es sinónimo de aprender a hablar. Esto quiere decir que el modo de transmisión de la cultura es por la vía del aprendizaje, es decir, de la educación entendida en sentido amplio.

³⁸ "The educational value of Art", en *Symbol, Myth and Culture*, pp. 196-215.

³⁹*Symbol, Myth and Culture*, p. 215. El subrayado es nuestro.

⁴⁰ *Antropología Filosófica*, p. 334.

⁴¹ *Antropología Filosófica*, p. 330.

Se puede añadir además que la cultura se hereda de modo distinto a como se recibe el patrimonio genético porque el estatuto ontológico de la cultura no es el de substancia sino el de hábito, tal como lo entiende la filosofía clásica, es decir, como una perfección segunda, adquirida, que es congruente con la propia capacidad operativa y la refuerza. Esto implica un modo preciso de entender la tarea educativa. En efecto, el educando no puede ser considerado un mero receptáculo de información, sino más bien un sujeto activo que debe asimilar y aprender a utilizar las herramientas que se le ofrecen para construir su mundo.

No deja de sorprender, sin embargo, el hecho de que no hallemos en la filosofía de la cultura de Cassirer un tratamiento pormenorizado del tema de la educación. Pero, aunque Cassirer no trate explícitamente esta cuestión, toda su filosofía de la cultura puede ser vista como una filosofía de la socialización primaria, es decir, del modo característico de inculturación de los humanos.

Para comprender el alcance de esta afirmación puede ser conveniente hacer algunas puntualizaciones. Cabe afirmar que el proceso embriológico tiene cierta correspondencia en el orden de la ontogénesis, con lo que se denomina *proceso de hominización* en el orden de la filogénesis, y el proceso de socialización o inculturación con el *proceso de humanización*⁴². La humanización se corresponde con lo que Hegel denominó *Bildung* o formación de la personalidad, que se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres y las instituciones. Este proceso significa la universalización del individuo, porque le hace participar en los valores universales de la colectividad en la que nace⁴³.

A partir de los estudios empíricos y de la categorización de los factores de este proceso de humanización en el ámbito de la antropología sociocultural realizada por Herskovits, a este proceso de formación se le llamó "inculturación". A la vez, en el campo de la sociología positiva se le llamó "socialización primaria", mientras que se reservó la expresión "socialización secundaria" para lo que ahora llamamos formación profesional o formación especializada, definiéndose también el resultado del primer proceso como "primera individualidad", y el del segundo como "segunda individualidad"⁴⁴.

⁴² Cfr. CHOZA, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 422-426.

⁴³ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 38-61.

⁴⁴ Estas categorías y definiciones se fijaron a partir de las obras de P.A. SOROKIN, *Sociedad, cultura y personalidad*, de 1947, y de M. HERSKOVITS, *El hombre y sus obras*, de 1948. Los términos "primera" y "segunda individualidad" provienen de la obra de V. SCLOTTMANN, *Primäre und Sekundäre Individualität*, de 1968.

Pues bien, en este sentido puede entenderse la filosofía de la cultura de Cassirer como filosofía de la socialización primaria o inculcación de los seres humanos. Esta constituye el fundamento imprescindible sobre el que se asienta el proceso educativo de la escolarización o educación formal. Y así, aunque Cassirer no trate explícitamente el tema de la educación -entendida como educación formal-, su definición de hombre como animal simbólico, su manera de entender lo que es un símbolo, y toda su filosofía de la cultura, son cuestiones que pueden abrir perspectivas fecundas en la reflexión sobre la naturaleza de la tarea educativa.

Theodore Brameld, por ejemplo, dedica un trabajo al significado educativo de la antropología de Cassirer⁴⁵. Y también en esta línea, se puede mencionar el estudio de Francisco Altarejos sobre la dimensión simbólica del quehacer educativo⁴⁶. Siguiendo a Arnold Gehlen, Altarejos afirma que la percepción tiene una estructura simbólica, y que por ello puede entenderse lógicamente como reconocimiento, e intenta mostrar cómo la simbolización es una función imprescindible en la tarea educativa.

Ya en el pensamiento clásico, la educación fue entendida muchas veces como "reconocimiento". Platón señala que aprendemos cuando reconocemos la verdadera realidad supraempírica en nuestro pobre mundo sensible. Y este "reconocer" es precisamente el sentido originario de la noción de símbolo. "Históricamente, *symbolon* es 'contraseña', 'indicio'. La mitad de una tableta, tejo o anillo que se entregaba a una persona para poder distinguirla al lado de otras. Puede ser, por ejemplo, la contraseña que presenta ante el anfitrión el invitado a un banquete o el viajero que procede de lejanos lugares: juntando las dos mitades podía reconocérsele. Así, *symbolon* significa una acción: la acción material de 'juntar con', o 'poner frente a', que expresa el verbo *symbolleîn*. No obstante, esta acción física de juntar algo con algo complementario tiene un sentido que trasciende a la propia acción física, y que irá conformando el significado de 'símbolo' hasta nuestros días. Se entrega el medio anillo o la media tableta para ser reconocido. Físicamente, se junta o se pone enfrente algo con algo; pero es con la finalidad transfísica de que haya un reconocimiento. Y además se pretende ese reconocimiento para obtener una hospitalidad, una acogida"⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. BRAMELD, T., "Philosophical Anthropology: the educational significance of Ernst Cassirer", *The Harvard Educational Review*, vol. 26 (1956), pp. 207-232.

⁴⁶ ALTAREJOS, F., "Dimensión simbólica del acto educativo", en *Anuario Filosófico*, vol. 17 (1984), pp. 9-29.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 12.

Considerado en este sentido, la noción de símbolo se nos presenta enormemente fecunda en relación con la enseñanza, porque enseñar se orienta a posibilitar un aprender, el aprender es inicialmente percibir, y percibir es, muchas veces, simbolizar: conocer una realidad por medio de otra distinta de ella, pero que nos resulta inicialmente más conocida, tal como ya indicara San Agustín en el *De Magistro* cuando afirmó que enseñar es mostrar algo a otro a través de signos.

6. A modo de síntesis

El núcleo de la antropología de Cassirer puede condensarse en los siguientes puntos:

- Cassirer adopta un planteamiento claramente kantiano: su teoría del conocimiento es una teoría de la construcción del objeto.

- Interesado inicialmente por la epistemología científica vio la necesidad de ampliar el planteamiento crítico kantiano a otros modos de configuración del mundo distintos de la ciencia. Por eso, en Cassirer la Crítica de la Razón, se convierte en Crítica de la Cultura.

- El análisis de la cultura pone de manifiesto una capacidad exclusiva y específicamente humana: la función simbólica. De ahí que Cassirer amplíe la definición aristotélica de hombre como animal racional, considerándolo el *animal simbólico*.

- Así, a partir del análisis de la cultura, Cassirer elabora una antropología en la que se aborda el estudio del hombre en función de su actividad específica: la creación cultural.

Son muchos los aspectos positivos del pensamiento de Cassirer, entre ellos, el hecho de prestar atención a otras instancias humanas -imaginación, sentimientos, etc.- además de las estrictamente racionales; abordar el estudio del hombre a partir de su obra específica: la cultura; sus exposiciones brillantes y documentadas; y muchos aciertos singulares en el desarrollo de la caracterización de las diversas formas simbólicas.

Sin embargo, también han sido abundantes las críticas que ha recibido su planteamiento. Algunas de ellas señalan la falta de coherencia interna del

sistema de las formas simbólicas de Cassirer. Así, por ejemplo, R. Nadeau⁴⁸ apunta tres líneas que puede seguir la crítica a la filosofía de la cultura de Cassirer: la insuficiencia de su teoría del símbolo; las lagunas a la hora de establecer los criterios de demarcación entre las distintas formas simbólicas; y los problemas que plantean las relaciones genéticas y normativas entre las diversas ontologías constitutivas de estas formas.

También se ha valorado negativamente el hecho de que Cassirer no incluyera entre las formas simbólicas a las costumbres, las normas y las leyes, cuando tradicionalmente, desde Taylor, se ha considerado la cultura como el conjunto de instrumentos, normas y representaciones simbólicas propias de una colectividad.

Pero las objeciones más profundas que han recibido la antropología y la filosofía de la cultura de Cassirer afectan a su planteamiento kantiano. Así, aun reconociendo que los escritos de Cassirer poseen agudos análisis, brillantes descripciones, acabadísima documentación y seguridad en la exposición, se le recrimina por su esquema interpretativo que es considerado muy parcial, y sólo permite ver determinados aspectos y "expresiones" de la conciencia "creadora". La dependencia de Cassirer respecto del trascendentalismo kantiano entorpece sus descripciones, las hace rígidas, y puestas al servicio de un modelo explicativo formal *a priori*, conocido de antemano. Así sobreviene la sospecha de que no se está describiendo la realidad en sus ricas manifestaciones, sino que la está ajustando a formalismos explicativos previos, impidiendo de este modo un auténtico enfrentamiento con la experiencia y lo real⁴⁹.

H. Kuhn también enfoca su crítica en esta dirección cuando se pregunta: ¿Por qué hemos de dar por sentado el presupuesto idealista de que la suprema verdad objetiva que se revela al espíritu es, en última instancia, la forma de su propia actividad? ¿Por qué el mundo y la realidad empírica han de ser vistos como un caos anárquico, sin orden ni legalidad alguna? ¿Por qué el símbolo va a provenir única y exclusivamente de una "descarga" de nuestro espíritu ante la emoción que lo afecta?⁵⁰.

⁴⁸ Cfr. NADEAU, R., "Cassirer et le programme d'une épistémologie comparée", *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique*. (Actes du Colloque de Nanterre, 12-14/X/88), Ed. J. SEIDENGART, Cerf, París, 1990.

⁴⁹ Cfr. PEÑA VIAL, J., *Imaginación, símbolo y realidad*, Publicaciones de la Universidad Católica de Chile, 1987.

⁵⁰ Cfr. KUHN, H., "Cassirer's philosophy of culture", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Ed. P. SCHILPP, The Library of living philosophers, Evanston, Illinois, 1949, pp. 547-574.

Kuhn señala asimismo que Cassirer no parece haber tenido en cuenta la diferencia que existe entre las condiciones de posibilidad de la *experiencia* (es decir, de la coincidencia entre el sujeto y el objeto en el conocimiento) y las condiciones de posibilidad de los *objetos de experiencia* (que pueden existir con independencia de que alguien los conozca). Por eso, en Cassirer se produce una confusión entre "ser" y "ser conocido", y además en último término, el ser queda absorbido en el hacer.

Hay también autores que desean mantener la definición del hombre como animal simbólico, pero sin aceptar el planteamiento crítico, como por ejemplo, Bidney, quien hace notar además que Cassirer, de hecho, a veces utiliza la noción de símbolo de modo idealista, pero otras muchas lo hace desde un marco de referencia realista, sin darse cuenta de este trasvase⁵¹.

También Geertz reprocha a Cassirer que incurre en el error de identificar los símbolos con los referentes, lo que resulta tan absurdo como afirmar que "el dedo con el que yo señalo fuese la luna a la cual apunto"⁵². En esa misma línea, Eva Schaper asocia a Cassirer con la tradición estética que surge de la idea de Goethe de que el símbolo artístico "es" y "significa" al mismo tiempo⁵³.

Personalmente, aun reconociendo los muchos aciertos del planteamiento antropológico de Cassirer, difiero de su modo de plantear la cuestión en un punto clave, que podría resumirse de la siguiente manera. La pretendida unidad funcional de todas las formas simbólicas se constituye como una gran sintaxis sin semántica. Cada una de las partes del sistema trata de ser congruente con las demás, y es útil, porque se ha llegado a un acuerdo de tipo pragmático para su uso. Pero, toda esta sintaxis y esta pragmática ¿tienen algún tipo de dimensión semántica? En Cassirer parece que no. Y si no lo tienen, el resultado es que vivimos en un mundo de meras "ficciones", es la reedición actualizada del mito de la caverna. ¿Podemos albergar la esperanza de establecer algún tipo de conexión semántica con la realidad? Porque si todo producto cultural es mediación -entre el mundo y el sujeto-, y todo el mundo humano es un mundo cultural, se puede abrir un proceso al infinito de mediaciones, e instalarnos en un metamundo ficticio, irreal.

⁵¹ Cfr. BIDNEY, D., "On the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer", *The Philosophy of Ernst Cassirer*, pp. 467-544.

⁵² Cfr. GEERTZ, C., "Religion as a cultural system", *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Ed. Michael Banton, Tavistock, London, 1968, pp. 1-46.

⁵³ Cfr. SCHAPER, E., "The art as symbol", en *British Journal of Aesthetics*, vol.4 (1964), pp. 228-239.

La manera de evitar quedar prendidos en las mallas de una sintáxis sin semántica puede ir por la línea de considerar que si bien toda cultura es mediación, sin embargo no todo es cultura⁵⁴. Es cierto que el mundo humano es un mundo cultural, pero también hay que admitir que existe un tipo de realidad precultural, por muy elemental que sea. A esta realidad precultural pertenecen las "intuiciones básicas", que se corresponden de algún modo con lo que Platón llamó ideas innatas, y Aristóteles primeros principios: por ejemplo, la captación de las nociones de identidad y diferencia. Esta captación es inmediata, no puede estar mediada por ninguna otra mediación. Pues bien, si se admite que al menos hay semántica en un punto, estamos en condiciones de encontrar el camino para salir de la caverna.

Dra. María García Amilburu
Facultad de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 PAMPLONA

⁵⁴ Cfr. STEINER, G., *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1992.