



**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO**

**LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE CASSIRER Y SU  
OPERAR EN LA CULTURA.**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A  
**RAFAEL LUIS ALONSO RAYGOZA CHÁVEZ**

**GUANAJUATO, GUANAJUATO**

**NOVIEMBRE 2025**

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	3
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	4
<b>CAPÍTULO 1. INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE CASSIRER</b> .....	7
<b>LA INFLUENCIA DEL RACIONALISMO, CRITICISMO E IDEALISMO. LEIBNIZ, KANT Y HEGEL</b> .....	8
<i>Leibniz</i> .....	8
<i>Kant</i> .....	11
<i>Hegel</i> .....	17
<b>EL NEOKANTISMO</b> .....	21
<i>Surgimiento del neokantismo y las dos grandes escuela neokantianas</i> .....	21
<i>La escuela de Marburgo y la “platonización” de Kant</i> .....	26
<b>FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA</b> .....	30
<b>CAPÍTULO 2. LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE CASSIRER</b> .....	36
<b>EL NEOKANTISMO DE CASSIRER</b> .....	36
<i>Las obras Críticas de Kant</i> .....	36
<i>Cassirer y las formas simbólicas</i> .....	40
<i>Puntos de confluencia y separación entre Kant y Cassirer</i> .....	44
<b>FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE CASSIRER</b> .....	49
<i>La creación libre de las formas simbólicas en el pensamiento de Cassirer. La vía de la causalidad y la contingencia.</i> .....	51
<i>La vía republicana</i> .....	60
<b>CAPÍTULO 3. LA TRAGEDIA DE LA CULTURA</b> .....	70
<b>LA CULTURA Y LA LIBERTAD</b> .....	71
<b>LA CRÍTICA DE ADORNO Y HORKHEIMER A LA CULTURA: LA INDUSTRIA CULTURAL</b> .....	74
<b>LA CRÍTICA DE MARCUSE: DEL MALESTAR EN LA CULTURA A LA REPRESIÓN EXCEDENTE Y EL UNIVERSO UNIDIMENSIONAL.</b> .....	81
<b>LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO Y LA TRAGEDIA DE LA CULTURA</b> .....	89
<b>LA FUNCIÓN DEL ARTE: POSIBILIDAD DE DOMINIO Y LIBERACIÓN</b> .....	95
<b>CONCLUSIONES</b> .....	99
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	101

## ***Agradecimientos***

A mi familia, por su amor, compañía y formación.

A mi esposa, que me acompañó con amor y paciencia en este camino.

A mis maestros, por tanta inspiración y apoyo. Especialmente a Genaro Martell, Mayco Burgos, Pedro Arriaga, María Edith, Jesús Ruiz Pozo y Javier Corona.

A mis amigos y compañeros de la maestría, que me han enseñado que la filosofía se construye mejor en comunidad.

A la orden de predicadores, que despertó en mí la pasión por el estudio y la filosofía.

A José Jaime Pérez Lucio, que inspiró mi camino filosófico y la lectura de Cassirer.

Al Dr. Gustavo Adolfo Esparza, por su amable asesoría para el estudio de Cassirer.

## INTRODUCCIÓN

En el siglo XVIII, en medio de una disputa filosófica importante sobre el origen del conocimiento y casi cien años después de los *Principia Mathematica* de Newton, se publica por primera vez la *Crítica de la razón pura* (CRP), obra magistral de Immanuel Kant, en donde intenta establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento. En esta primera crítica, Kant, ampliamente impactado por el autor de la teoría de la gravitación universal, pareciera referirse a un conocimiento que encaje con los estándares científicos de la época y aunque en obras posteriores parece ampliar considerablemente su postura (sin contradecir necesariamente lo que sostiene en la primera crítica), para muchos lectores parece claro que la postura epistémica fuerte se encuentra en la CRP, dotando con esto al conocimiento científico de un “status” más alto, que al resto de los posibles conocimientos.

Después de la muerte de Kant, sus lectores y comentaristas se prestaron a fervientes discusiones en las que se podían encontrar las más diversas posturas en torno a la interpretación de sus obras, lo que dio lugar a diferentes corrientes y escuelas. Así, un siglo más tarde de la publicación de la primera crítica, surge la escuela neokantiana de Marburgo, en donde se adscribe Ernst Cassirer, quien explícitamente reconocerá su intención de “ampliar” la crítica kantiana a una crítica de la cultura. Con esto, la intención del filósofo neokantiano será evidenciar que el conocimiento no se reduce a aquello producido por la ciencia, sino que va más allá, a todo lo que ha producido el ser humano, a toda la cultura. Para Cassirer, si bien el arte, el mito, la religión, el lenguaje y la ciencia son diferentes manifestaciones del espíritu, todas ellas tienen una misma estructura, todas ellas parten de las mismas condiciones de posibilidad y todas ellas, pueden ser comprendidas como *formas simbólicas*, que ayudan a dotar de sentido la existencia humana.

El centro de la propuesta filosófica del neokantiano, se puede encontrar en los tres volúmenes de su obra *Filosofía de las formas simbólicas*. Allí se sostiene que el ser humano conoce mediante *símbolos*, por eso, quizá el nombre de “*animal racional*” no es el más apropiado, sino el de “*animal simbólico*”. Es a través de *símbolos* que se construye el mundo que habita el ser humano, el mundo de la cultura, que ha pasado por diversas intervenciones humanas y que cada vez está más lejos del mundo natural.

Ahora bien, si somos consecuentes con las afirmaciones de que el ser humano ‘*construye el mundo que habita, mediante símbolos*’ y que estas construcciones se encuentran cada vez más lejos del mundo natural, entonces habría que reconocer también que el ser humano no es un ente pasivo que solo percibe información y la procesa, sino que también parece organizarla y darle sentido. Se podría decir que el ‘*animal simbólico*’ “co-crea” la realidad. No se trata

solo de sensaciones percibidas, sino de un sentido construido a partir de dichas sensaciones. Es el ser humano el que significa el mundo a través de su razón simbólica.

Si vamos un poco más allá, encontraríamos que si el ser humano organiza las percepciones sensibles y les da sentido, si es él quien significa el mundo por medio de los símbolos, entonces también asumiríamos que debe existir al menos algún grado de libertad para que el ser humano no solo sea un agente pasivo que padece el acaecer de la vida, sino que tenga injerencia en la construcción del mundo de la cultura. Sin embargo, aunque esté dado por supuesto ese grado de libertad necesario, cabe hacerse cuando menos dos preguntas: ¿Cómo es posible la libertad en la cultura?; ¿Cómo se entiende la libertad en la propuesta de Cassirer, en la *Filosofía de las formas simbólicas*?

La presente investigación, busca responder a esas cuestiones. Para lograrlo, se trabajará con tres capítulos. El primero, busca explicar de manera más profunda, cómo es que Kant, Leibniz, Hegel, la escuela de Marburgo e incluso, la fenomenología husserliana y la filosofía del lenguaje impactan en Cassirer para estructurar su postura. La finalidad de este primer capítulo, es mostrar las principales influencias del neokantiano y cómo a través de diversos conceptos presentes en los autores mencionados, se comprende mejor la *Filosofía de las formas simbólicas*.

En el segundo capítulo, atenderemos de manera directa el problema de la libertad en la filosofía de Cassirer. Cabe decir, que para un correcto abordaje de eso, tendremos primero que dejar muy en claro cómo funciona la filosofía práctica del filósofo de Marburgo y para ello, habrá que aclarar antes en qué puntos está alineado con Kant y en cuáles otros, su filosofía se separa considerablemente de la postura del maestro de Königsberg.

Por último, en el tercer capítulo, atenderemos a la noción de cultura que se encuentra en los postulados de la escuela de Frankfurt, para mostrar cómo desde esta postura se pone en evidencia que si bien es posible la libertad en la cultura, también es posible una dominación más perfecta y sutil. A través de la *Teoría crítica*, identificaremos que la propuesta de Cassirer, si bien dista en muchos puntos de la postura frankfurtiana, tiene también puntos de encuentro importantes, que pueden fungir como claves para el reconocimiento del dominio cultural y de los intentos que se pueden hacer para recuperar la libertad en la cultura. La principal de estas claves, es la ruptura sujeto/objeto que supone el dominio, el determinismo y la supresión de la libertad. De atender estas claves, tendríamos la oportunidad de escapar a la *Tragedia de la cultura*, cuyo principio es: La cultura es el lugar óptimo para que el ser humano alcance y conquiste la libertad, y aún así, termina en muchas ocasiones por inclinarse más hacia su potencial de dominio y sometimiento de voluntades. Si

los seres humanos pierden consciencia del poder creador y liberador de la cultura, si permanecen en la ruptura del sujeto con el objeto, entonces la cultura será la tragedia más grande del ser humano.

# CAPÍTULO 1. INFLUENCIAS EN EL PENSAMIENTO DE CASSIRER

Aunque Cassirer es ampliamente identificado dentro de la corriente del *neokantismo*, no podríamos atribuir a Kant como su única fuente o “inspiración”. Si bien es cierto que la filosofía de Kant, la filosofía trascendental, será el eje y sustento de la postura de Cassirer, no es suficiente conocer al maestro de Königsberg, para acceder de manera idónea al pensamiento de Cassirer, ya que éste último tiene un amplio bagaje filosófico que se nutre de múltiples autores.

Debido a lo anterior, el presente capítulo tiene como objetivo resaltar los puntos fundamentales de la filosofía de Kant y su influencia en Cassirer, pero al mismo tiempo, iluminar cómo algunos conceptos fueron tomando forma o importancia para él, a la luz de algunos otros autores como Leibniz, Cohen, Hegel, o el mismo Platón. Para esto, el capítulo se dividirá en tres partes: la primera, abordará el pensamiento alemán previo a la escuela de Marburgo, de manera específica en Leibniz, Kant y Hegel. La segunda parte, abordará el nacimiento del neokantismo y la escuela de Marburgo. Por último, la tercera parte se centrará en el pensamiento contemporáneo de Cassirer, *la filosofía del lenguaje* y la *fenomenología* de Husserl (*fenomenología trascendental*).

Ahora bien, me parece pertinente realizar algunas puntualizaciones sobre el presente capítulo, para no pasar por alto algunas ideas que probablemente se encuentren entre líneas, pero que hay que estar atento a ellas:

1. Cassirer es un filósofo erudito y ha leído no solo a los grandes de la historia de la filosofía, sino a muchos más. Esta situación genera una lluvia de citas a diversos autores, tanto filósofos, como científicos, antropólogos, biólogos, etc. De ahí que no sea difícil atribuirle ‘influencias’ a diestra y siniestra. No se niega que de alguna u otra manera todos los autores leídos por Cassirer fueron configurando su pensamiento; sin embargo, a través de este primer capítulo también se quisiera mostrar que, si bien su formación es tan sólida que podemos encontrar referencias a bastantes autores, el eje central de su pensamiento serán Leibniz, Kant, Hegel y la escuela de Marburgo.
2. A propósito de lo anterior, me parece importante resaltar que el texto busca separarse de la interpretación de María García Amilburu, quien sostiene que la noción de *símbolo* utilizada por Cassirer posee una gran influencia de Vischer y de Vico<sup>1</sup>, pues a los ojos de la presente investigación parece claro

---

<sup>1</sup> Amilburu, María G., “La filosofía de la cultura de E. Cassirer: Desde la filosofía de las formas simbólicas a la Antropología filosófica” en Gustavo Esparza (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024, pp. 147-155.

que el *simbolismo* cassireriano emana principalmente de la filosofía kantiana. Para demostrar eso, seguiremos la argumentación utilizada por José Jaime Pérez Lucio, en su trabajo *Kant, Panofsky y la forma simbólica*, quien primero distingue entre analogía, signo y símbolo, para después afirmar que la noción del *simbolismo kantiano* tiene una relación directa con la *filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer.

3. Por último, el presente capítulo cierra con un apartado dedicado a identificar el impacto que tuvieron la *filosofía del lenguaje* y la *fenomenología trascendental* (propuesta por Husserl) en Cassirer, que si bien no podemos llamar ‘antecedentes’ o ‘influencias’ del filósofo de las formas simbólicas, sí generan una especie de relación con el pensamiento de Cassirer y resultará importante reconocerlo para avanzar de manera correcta hacia el siguiente capítulo.

## **LA INFLUENCIA DEL RACIONALISMO, CRITICISMO E IDEALISMO. LEIBNIZ, KANT Y HEGEL**

### ***Leibniz***

Es ampliamente conocida la influencia que tuvo Leibniz en la elaboración de la filosofía crítica kantiana. Sin embargo, no es común que se mencione la influencia que tuvo Leibniz en Cassirer, no solamente de manera indirecta, a través del pensamiento kantiano, sino incluso de manera directa.

El primer texto publicado por Cassirer, en 1902, fue titulado *El sistema de Leibniz*. Aunado a esto, una vez conseguida su primera plaza como docente en la Universidad de Berlín, se dedicó a editar los textos tanto de Kant, como de Leibniz. Aunado a esto, si volteamos a su primera gran obra, *El problema del conocimiento*<sup>2</sup>, en dónde es ya manifiesta su postura filosófica y en donde parece ya irse gestando la *filosofía de las formas simbólicas*, se puede identificar con cierta claridad el papel que otorga a Leibniz dentro de la evolución del problema del conocimiento.

---

<sup>2</sup> En *El problema del conocimiento*, Cassirer presenta la evolución sobre el problema del conocer, desde el renacimiento hasta la matemática de su época, dividiendo el texto en cuatro tomos. Si bien, en la introducción del tomo 1 aborda algunos rasgos de la filosofía clásica, sobre todo presentando a Platón, para Cassirer el problema del conocimiento es un problema moderno y debido a eso, su estudio es digno de realizarse apenas comienza el renacimiento. A lo largo de esta obra, parece sugerir en más de una ocasión que el conocimiento se va perfeccionando a medida que los *símbolos* mediante los cuales interpretamos los fenómenos se van perfeccionando, tesis que ampliará y perfeccionará en *filosofía de las formas simbólicas*. Me parece importante resaltar esto, porque, a mí parecer, en *El problema del conocimiento*, nos encontramos ya frente a una obra que presenta la idea principal de la filosofía de Ernst Cassirer y por tanto, ya en esta obra se pueden identificar pensamientos e influencias que permanecerán hasta el final de su obra.



En dicho texto, Cassirer enaltece la filosofía de Leibniz poniéndola por encima de cualquier otra filosofía racionalista, incluso sobre Descartes y Spinoza, ya que, a la vista del filósofo neokantiano, tanto Descartes como Spinoza deducen su sistema a partir de un elemento que podría comprenderse como “evidente” a la intuición, pues el primero de ellos, “para demostrar los conceptos y los principios supremos, se remitía exclusivamente a la claridad y nitidez psicológicas con los que nos representamos”<sup>3</sup>, mientras que el segundo “acallaba toda duda con respecto a su incondicional validez con la afirmación de que la idea verdadera es testigo y garantía de sí mismo y de lo falso”<sup>4</sup>. A diferencia de ellos, para Leibniz “los elementos de la deducción no deben tomarse como algo evidente de la intuición inmediata, sino que deben irse obteniendo y elaborando poco a poco, en un análisis lógico cada vez más profundo”<sup>5</sup>.

Dicho análisis lógico y profundo, lleva a Leibniz a descubrir que el conocimiento se debe al entrelazamiento de los conceptos fundamentales y principios fundamentales de la razón. Así, enaltecerá también el papel de la lógica, quien será la encargada de estudiar y hacernos conocer esos “entrelazamientos”, ya que “la verdad de lo particular y lo efectivo brota siempre del entrelazamiento y la síntesis de los principios generales de la razón”<sup>6</sup>.

Para Cassirer, el posterior desarrollo de la *Monadología* y el descubrimiento del *cálculo infinitesimal*, se debe a ésta noción que comienza a desarrollar Leibniz. Si la verdadera capacidad de conocer se encuentra en las relaciones lógicas, se crean un sinfín de posibilidades de “entrelazamientos”, lo que nos llevaría por fuerza a concluir que es posible el cálculo infinitesimal. Así mismo, la mónada se convertirá en un absoluto indeterminado, capaz de construir cualquier cosa, acorde a las relaciones que conjuague.

A través de este desarrollo del pensamiento de Leibniz, llega el filósofo marburgés a lo que será uno de los conceptos más determinantes de su filosofía: la *función*. Cassirer sostendrá, que Leibniz adopta el concepto de *función* ya no en su uso “corriente”, sino en sentido matemático, lo que le permite elaborar esta nueva construcción acerca del conocimiento. De tal manera, lo que se busca ahora no es tener una impresión del objeto en la mente, sino, comprender las conexiones lógicas que nos hacen aprehender el objeto: “ahora bien, las fuerzas de las cosas, desde el punto de vista en que aquí se las considera, son, sencillamente, las condiciones

---

<sup>3</sup> E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*. Fondo de cultura económica, México, 2000 p. 68

<sup>4</sup> *Ibid.* pp.68-69.

<sup>5</sup> *Ibid.* p.69.

<sup>6</sup> *Ibid.* p.76

lógicas de su interconexión”<sup>7</sup>. Más adelante, Cassirer, refiriéndose al desarrollo filosófico de Leibniz, agregará:

Tampoco la “realidad” metafísica del conocimiento consiste en que los diferentes sujetos de la representación posean un objeto exterior común, sino en que se hallen en consonancia los unos con los otros y formen todos ellos una unidad coherente y armónica en cuanto a su *función* pura, en la fuerza creadora de sus representaciones.

(...) En este acto de la continua unificación del pensamiento es donde se alcanza la verdad del ser, ya que ésta no consiste en otra cosa que en la *consonancia* total de estos múltiples puntos de vista. Ninguno de estos puntos de vista puede ser considerado superfluo, pero ninguno posee tampoco una única y exclusiva razón de ser<sup>8</sup>.

Así, parece que nos encontramos ante la primera ocasión en la que Cassirer hace referencia al concepto de *función* y lo hace refiriéndose a la filosofía de Leibniz, a su impresionante capacidad de abstraer un concepto matemático y ponerlo a operar al servicio del conocimiento de la realidad entera:

Leibniz parte del concepto de *función* de la nueva matemática, que él capta en toda su generalidad antes que nadie y que ya en su primera concepción emancipa de todas sus limitaciones en el campo del número y de la magnitud (...).

El concepto matemático de *función* se extiende hasta convertirse en el concepto de *armonía* de la ética y la metafísica<sup>9</sup>.

Ahora bien, cabría preguntarse si el concepto de *función* es en realidad utilizado por Leibniz en éste sentido o si se trata de una interpretación de Cassirer para jugar con eso a su favor. Algunas fuentes, como el artículo *El concepto leibniziano matemático de función en 1673*<sup>10</sup> y el libro clásico de Carl Boyer titulado *historia de la matemática*<sup>11</sup> reconocen que el primer autor en utilizar el concepto de *función* en términos de la matemática moderna fue justamente Leibniz. Sin embargo, Leibniz además de sus extraordinarios dotes matemáticos es también conocido por su filosofía racionalista, filosofía que buscaba principios claros a partir de los cuales interpretar el conocimiento. Siendo así, no sería de extrañar que el

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p.80

<sup>8</sup> *Ibid.* p.121.

<sup>9</sup> *Ibid.* p.124.

<sup>10</sup> L. Herrera Castillo, “El concepto leibniziano matemático de función en 1673”, *Cultura* [Online], Vol. 32 | 2013, 04 de febrero 2015. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1998> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cultura.1998>

<sup>11</sup> C. Boyer, *Historia de la matemática*. Alizanza editorial, Madrid, 1987. p.509.

mismo que introdujo el concepto de *función* a la matemática moderna, sea también quien busque ponerlo como principio fundamental para el conocimiento de la realidad entera.

A propósito del concepto de función, Laura Herrera escribe: “La noción de función en la matemática moderna quiere decir la relación de dependencia existente entre los elementos de un primer conjunto y elementos bien determinados del segundo, dado un criterio que permita la relación misma”<sup>12</sup>. Posteriormente, agregará: “Desde apenas el siglo XIX contamos con una definición del concepto de función bastante similar a la actual. La historia del concepto o, mejor, su prehistoria, se remonta empero muchos siglos atrás. Si bien sólo desde el siglo XIV se hace un uso consciente de las funciones y hace falta esperar aún hasta finales del siglo XVII para encontrar, en los escritos de Leibniz, el término función utilizado en un sentido matemático”<sup>13</sup>. Laura Herrera reconoce que si bien, Leibniz utiliza el concepto *función* desde sus escritos tempranos, no es sino hasta *De functionibus* publicado en 1673, cuando Leibniz da un sentido matemático y muy parecido al de los desarrollos de la matemática del siglo XIX:

Con el término función se encuentra un nombre común para denominar distintas medidas dependientes. Lo que es denominado función está en una cierta relación con otra cosa, depende en cierto modo de otra cosa. Nótese que no depende de cualquier manera: las magnitudes funcionales dependen entre sí, son interdependientes.

(...) Los elementos que Leibniz denomina “funciones” no se refieren a constantes, sino a magnitudes variantes regulares, es decir, magnitudes que varían con respecto a una ley dada<sup>14</sup>.

Así, podemos observar cómo el término de función que Leibniz utilizó para sus tratamientos matemáticos, coincide perfectamente con la interpretación de Cassirer en los tratamientos filosóficos del mismo Leibniz. Posteriormente, veremos si coincide de la misma manera el concepto de *función* que adoptará el filósofo neokantiano para el desarrollo de su filosofía simbólica.

### **Kant**

Es evidente a los ojos de cualquiera que indague un poco a través de la filosofía de Ernst Cassirer, que su postura no solo bebe de las fuentes de Kant, sino que se cimienta en ella. Sin embargo, no por eso Cassirer es una especie de copia

---

<sup>12</sup> L. Herrera, *El concepto leibniziano matemático de función en 1673...* p.2

<sup>13</sup> *Ibid.* p.4

<sup>14</sup> *Ibid.* p.11

de Kant o un 'segundo Kant'. Ahora bien, para conocer de manera adecuada los puntos en los que coincide y los puntos en los que se separa de la filosofía kantiana (o quizá mejor dicho, 'amplía'), es de suma importancia conocer al menos tres puntos básicos de la filosofía kantiana que se reflejan con bastante fuerza en la *filosofía de las formas simbólicas*: 1) La filosofía trascendental, 2) La idea, 3) El simbolismo.

1) La filosofía trascendental es propiamente la filosofía kantiana. Kant surge en un momento histórico determinante para hacer filosofía, pues seguía en disputa el debate acerca del conocimiento, del surgimiento de las ideas (¿vienen de la razón o de la experiencia?) y sobre todo, la época de la revolución científica y la acuciante pregunta ¿Qué corresponde a la filosofía después de la ciencia newtoniana? En este contexto, Kant une magistralmente todas las piezas del 'rompecabezas' del conocimiento y elabora su postura filosófica; *la filosofía trascendental*.

Para comprender mejor lo que es *la filosofía trascendental*, comencemos con la distinción entre *inmanente* y *trascendente*. Cuando hablamos de *inmanencia*, nos referimos a algo que es inherente a algún ser, que es parte constitutiva de él. Por el contrario, cuando hablamos de *trascendencia*, nos referimos a lo contrario, a algo que no es inherente al objeto o ser que se analiza, sino que le viene de fuera. En el esfuerzo por distinguir estos dos conceptos, Manuel García Morente ejemplifica de manera muy ilustrativa:

Si consideramos un fenómeno y su causa mecánica, la causa y el efecto son cosas distintas, y diremos que la causa no es inmanente en el efecto, sino trascendente. Otro ejemplo: los teólogos suelen distinguir dos conceptos de Dios, uno inmanente y otro trascendente. Cuando se considera que Dios es la causa, el creador del mundo, sin confundirse con el mundo mismo, entonces el concepto de Dios es trascendente, porque se halla fuera del mundo. En cambio, cuando se considera - como hace el panteísmo- que Dios y el mundo son una misma cosa, que Dios no crea al mundo desde fuera, sino que todo lo que existe, existe por sí mismo y lleva su causa primera dentro de sí mismo, entonces el concepto de Dios es inmanente<sup>15</sup>.

Ahora bien, el concepto *trascendental* lo utiliza Kant justo para separarse tanto de lo inmanente, como de lo trascendente. Siendo así, hay que distinguir con claridad lo trascendente, de lo *trascendental*, pues no se refieren a lo mismo. ¿Qué es entonces lo trascendental? Kant lo define así: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de

---

<sup>15</sup> Manuel G. Morente, *La filosofía de Kant (una introducción a la filosofía)*. Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1975 p. 61.

conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*<sup>16</sup>, es decir la filosofía trascendental sale de la discusión sobre lo *inmanente* o lo *trascendente* y se fija en lo trascendental; se abandona pues la pregunta sobre si los '*atributos*' de los objetos son inherentes a ellos o no, y se ocupa ahora del modo en el que los podemos conocer. Al respecto, García Morente tratando de dejar en claro la posición que ocupa lo *trascendental* frente a lo inmanente y trascendente, menciona que es el término que se ocupa de la relación entre el conocimiento y las cosas, la identidad entre el conocimiento y el objeto<sup>17</sup>.

Con todo esto, se entiende que el concepto *trascendental* refiere en la filosofía kantiana al modo en el que nos es posible conocer las cosas *a priori*, tomando en cuenta la relación que existe entre el sujeto (inmanencia) y el objeto (trascendencia), superando así las posturas que reducen el conocimiento a la pura experiencia o a la pura razón.

Siguiendo pues este razonamiento, cabría aclarar aún qué es la filosofía trascendental. El filósofo de Königsberg en la *Crítica de la razón pura* la define de la siguiente manera:

La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio. [Es el sistema de todos los principios de la razón pura.] El hecho de que esta crítica no sea por sí misma filosofía trascendental se debe tan sólo a que, para constituir un sistema completo, debería incluir un análisis exhaustivo de todo el conocimiento humano *a priori*<sup>18</sup>.

Para Sebastian Luft, la *filosofía trascendental*, no es pues otra cosa que la filosofía crítica (de hecho lo sugiere como una especie de sinónimos)<sup>19</sup>, un método filosófico que Kant busca presentar, en el que se sienten las bases del conocimiento o mejor dicho, 'del modo de conocer en cuanto sea posible *a priori*'. Ahora bien, este modo de conocer deberá tomar en cuenta tanto la postura del sujeto, como del objeto, no para enaltecer a ninguno de ellos, sino para ser consciente de la relación que existe entre ambos y que de esta relación surge el conocimiento mismo. Al respecto, Luft concluirá: "la filosofía trascendental es, nuevamente y a modo de resumen, toda investigación que intenta arrojar luz acerca de las variadas relaciones

---

<sup>16</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Taurus, México, 2013. A12

<sup>17</sup> Manuel G. Morente, *La filosofía de Kant...* p.63

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura...* A14; B28

<sup>19</sup> S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*. Editorial aula de humanidades, Bogotá, 2019. p.21.

entre la subjetividad/mente/conciencia y el mundo/mundo de la vida/cultura”<sup>20</sup>. Pues bien, comprendido el concepto de *filosofía trascendental*, avancemos con la noción de *idea* de la filosofía kantiana.

La *idea* es un concepto de suma importancia en la filosofía kantiana, pero que muchas veces queda relegada a un segundo término, a costa de no pasar por alto otros conceptos como la *estética trascendental*, *analítica trascendental*, *dialéctica trascendental*, *juicio sintético*, *juicio analítico*, *a priori*, etc. Ahora bien, no me parece nada exagerado afirmar que el concepto de *idea* en Kant no solamente es importante, sino fundamental e indispensable para comprender por completo el sistema kantiano.

Pues bien, en la *Crítica de la razón pura* Kant define la *idea* con las siguientes palabras: “Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o un concepto de razón”<sup>21</sup>. En este sentido, si bien la *idea* es reconocida como algo propio de la razón, también es cierto que es reconocida por su incapacidad de encontrar un referente en la experiencia.

¿Cómo se concilian estas dos características de la *idea* que en un primer momento parecerían contradictorias? La respuesta es en realidad muy sencilla. Kant reconoce que de una *idea* no puede surgir conocimiento científico, pues el conocimiento forzosamente (al menos el científico) requiere de una correspondencia con la experiencia posible. Así pasa con la física, los conceptos puros del entendimiento son puestos a trabajar a través de la matemática, sin embargo se vuelven operantes en la realidad a través de la física. Al sintetizar los conceptos puros con la experiencia, surge el conocimiento científico. Sin embargo, habrá que reparar en la siguiente pregunta ¿todo aquello sobre lo que podemos hablar con razón, tiene referente en la experiencia? Podemos hablar de la libertad, de la dignidad o incluso se podía hablar del heliocentrismo mucho antes de que fuera posible comprobarlo y aunque ninguno de los ejemplos refiere a un conocimiento científico, todos ellos provienen de la razón y van de acuerdo con ella. Es decir, para Kant si bien es necesario que un razonamiento o un concepto pueda tener un correlato empírico, para poder llamarlo conocimiento científico, no por eso resultan ilusorias, fantasiosas o falsas aquellas nociones que participan de la razón pero que no tienen un referente preciso. A éstas, se les llamará *ideas*. Manuel García Morente, lo explica muy bien:

Kant ahora, al engarzar el término *idea* en el cuadro complejo y preciso de su terminología, vuelve los ojos a Platón, y recuerda que el inventor de las ideas les había dado el sentido de modelos o prototipos para la experiencia. [...]Los

---

<sup>20</sup> S, Luft, *Meditaciones...*, p.32.

<sup>21</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B377

conceptos expresan las realidades mismas de la experiencia; las ideas, en cambio, manifiestan algo que excede a toda experiencia, algo que no puede hallar en la experiencia su adecuado fenómeno, algo, pues, que no es, que no tiene realidad empírica, pero que sirve de norte y de guía para nuestro conocimiento de la realidad<sup>22</sup>.

Así, la *idea* será una especie de *horizonte*, conceptos de razón formados por nociones, que sin referente empírico nos hacen fijar la vista más allá de lo posible para buscar nuevas respuestas. Así sucedió con el heliocentrismo, surgió como una *idea*, nos hizo fijar la vista más allá de lo posible y hasta después fue reconocido como conocimiento científico, solamente cuando había sido posible contrastar esa idea con la experiencia. Ahora bien, no todas las ideas tienden hacia el conocimiento científico, pero sí todas ellas tienden hacia algo que excede las posibilidades de experiencia y aun así todas ellas también son propias de la razón.

Aún más, para abonar a la justificación de una posibilidad de pensar a las *ideas* como propias de la razón, aun cuando ellas no tengan referente en la experiencia, podemos acudir a la *Crítica de la facultad de juzgar*, en la que Kant reconoce que hay tres facultades superiores del conocimiento: *la facultad del conocimiento (entendimiento)*, propia de la razón científica, *la facultad de desear (o razón)*, propia de la razón práctica y el *sentimiento de placer o displacer (facultad de juzgar)* que se sitúa en medio de las otras dos<sup>23</sup>. En las tres facultades superiores, es posible percatarnos de la importancia de las *ideas*, pues aun cuando no funjan necesariamente como *horizontes* del conocimiento, sí que pueden ser, *horizontes* que guían nuestro actuar o que nos permiten los juicios teleológicos.

Pues bien, avancemos a explicar cómo es que una *idea* opera en la *facultad de juzgar* y con esto, hilemos el camino hacia el siguiente concepto importante: el *simbolismo*. En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant asegurará que justamente la *facultad de juzgar* opera necesariamente por analogía. “La analogía es, estrictamente hablando, la operación regulativa del juicio que permite que el símbolo presente (*Darstellung* o exhibitio) indirectamente los conceptos de la razón a través de un elemento intuitivo”<sup>24</sup>, es decir la analogía, de cierta manera otorgará un “cuerpo” –si cabe la expresión- a las ideas. La analogía nos permitirá hablar de aquello que no tiene un referente empírico, pero que aun así es propio de la razón

---

<sup>22</sup> Manuel G. Morente, *la filosofía de Kant...* p.117

<sup>23</sup> I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*. Monteavila Latinoamericana, Caracas, 1992. AXXI-ALV/BLVII.

<sup>24</sup> José Jaime Pérez Lucio, “Kant, Panofsky y la Forma simbólica. El simbolismo kantiano como fundamento filosófico de la iconología”. Tesis de licenciatura, Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 2018. p.16.

y del cual podemos hablar y entender. Pero, la analogía solo dará “cuerpo” -si cabe la expresión- a las ideas si se vale de un *símbolo*.

Es raro entre los lectores de Kant tener una referencia clara hacia una postura semiótica del filósofo de Königsberg. Sin embargo, podemos encontrar pautas clarísimas para hablar del *símbolo* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. En su tercera crítica, Kant distingue entre los signos y los símbolos, a los primeros corresponden *caracterísmos*, mientras que a los segundos los llama *hipotiposis*.

Los *caracterísmos* son

Las designaciones de los conceptos por signos sensibles que los acompañan, los cuales no contienen nada perteneciente a la intuición del concepto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según la ley de asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; de esa índole son ya: las palabras, ya los signos visuales (algebraicos e incluso mímicos), como simples expresiones para conceptos<sup>25</sup>.

Así, los *caracterísmos* permanecen en el campo de los *signos*. Sin embargo, Kant los distingue de los *símbolos*, pues estos últimos son *hipotiposis*:

Toda hipotiposis (presentación, *subjectio sub adspectum*), como sensibilización, es doble: o bien esquemática, cuando a un concepto que el entendimiento aprehende le es dada a priori la intuición correspondiente; o bien simbólica, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que ninguna intuición sensible puede serle adecuada, se pone una tal a cuyo propósito el procedimiento de la facultad de juzgar coincide de modo meramente analógico con aquél que ésta observa en la esquematización, es decir, coincide con él simplemente según la regla del proceder, y no según la intuición misma y, por tanto, simplemente según la forma de la reflexión y no según el contenido<sup>26</sup>.

Entonces, la *hipotiposis* que es aquella que permite el conocimiento científico cuando esta es esquemática, también es la que, por medio de la analogía, favorece el *simbolismo*. Entonces, el *símbolo*, para Kant, tendrá la capacidad de representar algo cuyo contenido empírico nos es imposible de representar, pero que, de manera indirecta, por medio de una analogía, sí es posible. Kant lo expresará mejor:

---

<sup>25</sup> Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*... 256. p.258

<sup>26</sup> *Ibid.*, 252, p.257.



Todas las intuiciones que son puestas bajo conceptos a priori son, pues, o bien esquemas, o bien símbolos, de los cuales los primeros contienen presentaciones directas del concepto, y los segundos, indirectas. Los primeros hacen esto demostrativamente, los segundos por medio de una analogía (para la cual se sirve uno también de intuiciones empíricas), en que la facultad de juzgar lleva a cabo un negocio doble, de aplicar primeramente el concepto al objeto de una intuición sensible y luego, en segundo término, de aplicar la mera regla de la reflexión sobre esa intuición a un objeto enteramente distinto, para el cual el primero es sólo el símbolo<sup>27</sup>.

Tenemos ya el conocimiento sobre los conceptos kantianos de *filosofía trascendental*, *idea* y *símbolo*, que serán determinantes para la comprensión de la *filosofía de las formas simbólicas*. Estos tres conceptos, junto con el concepto de *función* (el que todavía habrá que retomar cuando identifiquemos la influencia de la filosofía del lenguaje en Cassirer) sentarán las bases para comprender en amplio aspecto la filosofía del maestro de Marburgo.

### **Hegel**

Después de la filosofía de Kant, algunos filósofos desarrollan posturas para 'desdecir', corregir, completar o avalar el pensamiento kantiano. Incluso el mismo Cassirer en la introducción del tomo III de *El problema del conocimiento*, subtítulo *los sistemas postkantianos*, reconoce que todos los desarrollos filosóficos que surgen en la filosofía alemana después de Kant llegando al menos hasta Hegel, buscan expandir 'campos de oportunidad' –por llamarles de alguna manera-, o llenar huecos que dejó la filosofía trascendental, aún a costa de ir en contra de principios fundamentales de dicha postura:

No obstante, y por mucho que el criticismo haya logrado exponer y desarrollar sistemáticamente esta su tarea fundamental, parece haber fracasado totalmente en ella, por lo menos en su propia historia. Es lo cierto que, cuanto más va extendiéndose el movimiento filosófico enlazado con la crítica de la razón, más parece ir alejándose también la meta de la comprensión de sí mismo entre las diversas tendencias que a ella se acogen. La pugna entre las escuelas kantianas destruye, a la postre, toda posibilidad de determinar de un modo unívoco el pensamiento crítico fundamental. De ahí que la influencia que la filosofía kantiana va ganando en extensión se logre solamente a costa de renunciar a lo que constituye su verdadera misión histórica<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.258.

<sup>28</sup> E. Cassirer, *El problema del conocimiento III*. Fondo de cultura económica, México, 1957. p.12

Así, podemos afirmar que no es gratuito que algunos pensadores sostengan que la filosofía después de Kant es un comentario al filósofo de Königsberg. Este periodo inmediatamente posterior a Kant ha sido comúnmente nombrado “idealismo alemán”, aunque algunos autores no se reconozcan a sí mismos como miembros de éste movimiento. Es por eso que éste apartado también podría considerarse como ‘la filosofía desde Kant, hasta Hegel’.

Ahora bien, el periodo histórico que corresponde a la filosofía que va de Kant hasta Hegel, comprende diversos autores y seguramente la mayoría de ellos conocidos y leídos por Cassirer, pues incluso él mismo se ha autodenominado “idealista” en algunos pasajes, sin mencionar la regular recurrencia a pensadores como Goethe, Schelling y Humboldt. Sin embargo, no repararemos en todos ellos, puesto que sería un desvío muy grande del tema central y hasta cierto punto innecesario en muchos sentidos para el objetivo principal del presente trabajo de investigación. Debido a eso, el presente apartado se reducirá a tratar solo la influencia que ejerció Hegel en el pensamiento del maestro de Marburgo. La decisión de reducirse a Hegel, fue tomada con base en que el presente capítulo busca identificar los conceptos fundamentales en la filosofía previa a Cassirer, que serán indispensables para comprender la fundamentación teórica de la *filosofía de las formas simbólicas*.

Dicho lo anterior, avancemos a la comprensión de un concepto determinante para comprender *la filosofía de las formas simbólicas: fenomenología*. En el tercer tomo de la *filosofía de las formas simbólicas*, subtítulo *fenomenología del reconocimiento*, el filósofo marburgués reconoce que la palabra *fenomenología* alude directamente al pensamiento hegeliano y no “a los términos modernos” ¿Cómo se comprende entonces la fenomenología en términos hegelianos? Para responder a esa pregunta, acudamos a la obra en la que Hegel introduce a su sistema, la *Fenomenología del espíritu*.

Si bien, Hegel nunca define la palabra “*fenomenología*” en sentido estricto<sup>29</sup>, ya en la introducción del texto *Fenomenología del espíritu*, podemos encontrar una alusión directa al significado de tal concepto: “la ciencia es la experiencia de la conciencia”<sup>30</sup>. Ahora bien, una lectura atenta al prólogo de la misma obra puede arrojar ya bastantes luces para la comprensión de la *fenomenología* en el sistema hegeliano.

En el prólogo mencionado, Hegel realiza una crítica al estado actual de la filosofía y evidentemente a sus recientes exponentes más reconocidos, además de sostener que el conocimiento o la *verdad*, solamente puede ser reconocida en el

---

<sup>29</sup> No al menos de manera kantiana, quien en la Crítica de la razón pura comienza por explicar cada uno de los conceptos que se volverán fundamentales para el ‘edificio’ que está construyendo.

<sup>30</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Gredos, Madrid, 2010. p.65.

*despliegue* de la misma, y no en un solo momento. Valdrá aquí traer a cuento el ejemplo que pone sobre la flor apenas en las páginas iniciales:

El capullo desaparece con la floración, y podría así decirse que queda refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquella. Estas formas no solo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no solo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo<sup>31</sup>.

Podemos decir al respecto que siguiendo la cita anterior, la flor no es ni su semilla, ni el tallo, ni los pétalos. La flor es el despliegue de la misma. Es todos sus momentos. Así mismo sucede con la verdad, está en un constante paso del ser a la nada y al ser nuevamente, está configurándose continuamente, en un constante devenir. Podemos identificar este constante paso del ser al no ser, este 'operar' del espíritu en cuanto al conocimiento se refiere; en las palabras del idealista alemán:

Y así, la ciencia, corona de un mundo del espíritu, no está culminada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco revolucionario de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino con múltiples revueltas y un esfuerzo y denuedo igualmente múltiples. Es el todo que retorna dentro de sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo. La realidad efectiva de este todo simple, empero, consiste en que aquellas configuraciones, convertidas en momentos vuelven de nuevo a desarrollarse y darse una configuración, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido.<sup>32</sup>

Así, Hegel enaltece la importancia del devenir, del constante paso del ser al no ser, una constante configuración del *concepto*. De esta manera se presenta una nueva configuración de la *verdad*, como un constante hacerse. Sin embargo, hay una puntualización que señalar todavía y es que ese 'constante hacerse' no ocurre "solo", como un devenir en el que el tiempo fluye y el mismo tiempo está llevando al ser en un cambio constante del ser al no ser. No, a diferencia de esa concepción, el 'constante hacerse' es un ir y venir entre el sujeto y el objeto, de ahí que se hable de una nueva 'configuración de la verdad', pues ya no se trata de una simple correspondencia entre el sujeto y el objeto, sino que ahora existe una constante relación entre ambos, un 'ir y venir' del *concepto* entre el sujeto y el objeto, una

---

<sup>31</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología...* p.4

<sup>32</sup> G. W. F. Hegel, *fenomenología...* pp.9-10

constante conformación, un 'constante hacerse'. Volker Rühle lo explica con las siguientes palabras:

Cada una de las partes –el pensamiento y el ser- se implican mutuamente: no hay ningún pensamiento puro que no sea una forma histórica y lingüísticamente materializada, y ningún ser que se presente como un dato en sí fuera de todo horizonte de pensamiento. Si, en esta conexión, se muestra como «transición» del sujeto a la objetividad histórica y de ésta a la experiencia subjetiva, no podemos pensar la correspondencia entre ambos –tradicionalmente llamada verdad- como una relación estática, sino que debemos pensarla como una relación dinámica y mudable<sup>33</sup>.

Esta relación es un constante hacerse, en el que el individuo configura el objeto a través de su entendimiento y a través del reconocimiento del objeto en la conciencia el individuo se reconoce a sí mismo, pero este reconocerse tiene que salir de sí para volver a su forma lingüísticamente materializada y continuar con el proceso de configuración en el devenir, es decir, continuar ese 'constante hacerse'. El propio Cassirer, menciona:

El lado interior de los fenómenos nos revela al entendimiento, en verdad, nada más que el fenómeno mismo, pero no tal como éstos aparecen, como juguete de las fuerzas, sino tal como son, regidos por reglas generales. Pero estas reglas de la naturaleza no son, en verdad, otra cosa que reglas del entendimiento, es aquí, en los fenómenos y a través de ellos, donde el entendimiento se encuentra, en realidad, a sí mismo<sup>34</sup>.

Pues bien, justo esa es la *fenomenología* a la que se refiere Cassirer que servirá para comprender el 'despliegue' de los símbolos: "la fenomenología no es sino el desarrollo y la exposición completos del problema de la *objetividad* bajo la nueva formulación que Hegel le da"<sup>35</sup>. Así, la *fenomenología* –cuando es utilizada en términos hegelianos- en la *filosofía de las formas simbólicas*, se referirá al 'constante hacerse' al continuo paso del ser al no ser; pero a través también de un continuo paso del sujeto al objeto, al sujeto, al objeto y así en un continuo hacerse, en un continuo configurarse en el devenir. El mismo filósofo marburgués, cuando se refiere a la *fenomenología del espíritu* en el tomo III de su texto *El problema del conocimiento*, afirma:

---

<sup>33</sup> V. Rühle, "estudio introductorio: la transformación de la idea clásica de verdad: la fenomenología del espíritu", en G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*... p. LXIII.

<sup>34</sup> Cassirer, *El problema del conocimiento III*, p.386.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.394

La *fenomenología* se propone acompañar a la conciencia hasta el punto en que alcanza este saber, en que la “sustancia” se convierte en “sujeto”. Se propone expresar la esencia del espíritu, no tal como existe antes de toda variedad y diferencia, como un vacío “en sí”, sino tal como se manifiesta en la plenitud desarrollada de sus formas distintas y antagónicas, revelándose con ello a sí misma<sup>36</sup>.

## EL NEOKANTISMO

Después del idealismo alemán, la filosofía hegemónica en el continente europeo comenzaba a ser el positivismo. El conocimiento científico estaba en boga y con éste, una filosofía que creía que el único conocimiento posible era aquel cimentado en las leyes de la ciencia. Sin embargo, en Alemania seguía viva la discusión sobre la *filosofía trascendental*, la *dialéctica*, el *idealismo*, etc. y en éste contexto surge el ‘grito de guerra’ de la filosofía de la época: ¡De vuelta a Kant! Una vez que la filosofía alemana colocó en su agenda el regreso a Kant como su principal preocupación, y vio en ella la respuesta a todos los problemas filosóficos de la época, se comienza a gestar la filosofía neokantiana. Esta filosofía se vio fuertemente representada por dos escuelas: La escuela de Baden y la escuela de Marburgo.

### ***Surgimiento del neokantismo y las dos grandes escuela neokantianas***

El presente subtema tiene la finalidad de presentar de manera sucinta cómo se dio el surgimiento del neokantismo, así como una breve presentación de la escuela de Baden y la escuela de Marburgo. En cuanto al primer punto, nos apoyaremos en el libro *“Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo”*, de Klaus Christian Köhnke y José Andrés Ancona Quiroz, así como en el artículo de Dulce María Granja de Castro titulado *“El neokantismo en México”*. Si bien, no se presentan aquí conceptos indispensables para la comprensión de la filosofía de Cassirer, se creyó pertinente incluir el surgimiento del neokantismo para comprender en su sentido completo las decisiones que impulsaron a Cohen a su propia concepción neokantiana de la filosofía y que posteriormente impactarían en el pensamiento del filósofo de las formas simbólicas<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp.394-395.

<sup>37</sup> Cabe aquí una aclaración: Las dos fuentes principales utilizadas para esta sección (*“Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo”* y *“El neokantismo en México”*) discrepan en la presentación de algunos datos o se separan en la interpretación de los mismos, por ejemplo, para Köhnke y Ancona, Cohen influye primero a Riehl en la conformación de su criticismo, mientras que para Dulce María Granja es al revés e incluso Riehl sería una pieza clave para el surgimiento tanto de la escuela de Baden, como para la escuela de

Después del gran auge que tuvieron las filosofías postkantianas, representadas principalmente por Fichte, Schelling y Hegel, el positivismo toma el papel hegemónico en Europa y con ello para muchos pensadores renace la pregunta ¿Cuál es el papel de la filosofía? Köhnke y Ancona aseguran que la filosofía alemana nunca se vio convencida por el positivismo, mientras que Dulce María Granja sostiene que la filosofía alemana del siglo XIX tuvo por objetivo enfrentar a dos grandes adversarios: la metafísica y el cientificismo.

Aunado a lo anterior, los años finales del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX conllevaron un gran cambio en las prácticas académicas y filosóficas en Alemania. Por un lado, la popularidad que comenzaba a tomar Schopenhauer (visto por muchos como un filósofo adverso a la academia en su sentido clásico) y además, el surgimiento de nuevas revistas filosóficas. Estos acontecimientos llevaron a la discusión filosófica a diversos autores que en otra situación no hubieran podido participar de la disputa<sup>38</sup>.

En este contexto, comienza un ‘vaivén’ de opiniones de diversos pensadores que se consideran los responsables de la gestación del neokantismo, entre ellos destacan: Trendelenburg, Von Berger, Schleiermacher, Harms, Bonameyer, Fischer, Liebman, Lange, Riehl, Cohen, Windelband, entre otros.

Köhnke y Ancona sostienen que el personaje clave para el resurgimiento del kantismo fue Trendelenburg, pues fue el primero en traer a la discusión la necesidad de un desarrollo serio sobre una ‘teoría del conocimiento’. Ante el creciente interés por el cientificismo, ante el desprecio de los ‘antiguos’ sistemas filosóficos y de la especulación sin cimiento empírico, este sería el punto de partida de la ‘nueva filosofía’, la discusión sobre la necesidad de una teoría del conocimiento y la posibilidad de que la misma fuera cimentada en la filosofía crítica kantiana. Ahora bien, los mismos autores mencionan: “el arquitecto de la comprensión neokantiana de la filosofía y de la teoría de la ciencia fue Trendelenburg, pero el iniciador de la moderna teoría del conocimiento no fue otro sino Schleiermacher”<sup>39</sup> y posteriormente complementan: “la teoría de la ciencia fue iniciada por Von Berger y

---

Marburgo. Pues bien, no se pretende desarrollar aquí una tesis histórica o llevar a cabo una explicación historiográfica, de ahí que no me resulte primordial ahondar más en los datos históricos específicos, que si bien son importantes, ahondar en ellos resultaría un desvío para los propósitos de la presente investigación. De tal manera, lo que pretende el presente apartado es simplemente presentar cómo se fue gestando el neokantismo, para desencadenar en la escuela de Baden y en la escuela de Marburgo, a sabiendas de que algunos datos pueden variar dependiendo de la fuente, pero teniendo claro que independientemente del orden en el que fueron apareciendo las ideas, no afecta el resultado final: el surgimiento de las dos grandes escuelas neokantianas.

<sup>38</sup> Köhnke y Ancona, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía alemana entre el idealismo y el positivismo*, Fondo de cultura económica, México, 2012. [Kindle paperwhite versión] pos 3006-3015-30115.

<sup>39</sup> Köhnke y Ancona, *Surgimiento y auge...*, pos 1511

Trendelenburg y la moderna teoría del conocimiento por la “Dialéctica” de Schleiermacher”<sup>40</sup>.

Así, podríamos aseverar que la primera piedra en el surgimiento del neokantismo será colocada por Trendelenburg, Von Berger y Schleiermacher. El siguiente acontecimiento importante será la fundación de diversas revistas filosóficas entre las que destacan tres: *Zeitschrift für Philosophie* (Revista de filosofía), *Der Gedanke* (El pensamiento) y *Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neuern Philosophischen Realismus* (Revista de Filosofía Exacta en el Sentido del Nuevo Realismo Filosófico)<sup>41</sup>. La importancia de estas revistas es que en ellas se comienzan a publicar artículos filosóficos teniendo a Kant y a la teoría del conocimiento como protagonistas principales y abriendo la discusión más allá del mundo académico en sentido estricto. Aunado a esto, las réplicas publicadas en la misma revista fueron nutriendo considerablemente la discusión.

En este ambiente de tensiones filosóficas (tensiones bastante fructíferas, por cierto), se da un acontecimiento más que nutriría la gestación del ‘renacimiento’ de la filosofía crítica. Por una parte, los filósofos ‘conservadores’ se cerraron a la discusión filosófica mediante las revistas y por otra, comenzaron a tomar fama los autores que publicaban en ella, generando un ‘círculo de influencia extrauniversitario’<sup>42</sup>.

Otro dato relevante sobre el contexto alemán de la época que vale la pena traer a cuento para comprender aún más el surgimiento del neokantismo, son las situaciones sociales que se vivieron. A principios del siglo XIX Alemania vivía una crisis y el gobierno, tratando de buscar culpables, primero limitó a ciertos académicos en su opinión, después al liberalismo y, por último, inculpó a los judíos por todos los problemas sociales de Alemania. Esta crisis se intensificó hasta formar “el *reich*” alemán o el imperio alemán que perduraría hasta finales de la primera guerra mundial. Este acontecimiento es relevante, ya que afectó la fluctuación de profesores en las universidades, la asignación de cátedras magisteriales y ya sea por convicción intelectual o por conveniencia política, los textos filosóficos se centraron mucho en las cuestiones gnoseológicas y hubo casi nulas publicaciones sobre filosofía moral<sup>43</sup>.

Si bien en ese contexto de tensiones filosóficas y cambios en Alemania es difícil aseverar una fecha exacta en la que el neokantismo nace, Dulce María Granja atribuye a Otto Liebman ser el principal propulsor de dicho surgimiento, cuando en

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, pos 2184

<sup>41</sup> Cfr. Köhnke y Ancona, *surgimiento y auge...*, pos 4988-4991.

<sup>42</sup> *Ibid.*, pos 3015

<sup>43</sup> *Ibid.*, pos 11593

su texto *Kant und die Epigonen* lanza el famoso ‘grito de guerra’ que exige el regreso a Kant, para unificar y clarificar las tan diversas opiniones de la época:

En la medida en que cabe decir que un movimiento intelectual tiene un comienzo específico en el tiempo, podría señalarse el ensayo del joven Otto Liebmann *Kant und die Epigonen*, publicado en 1865, como la obra que da el impulso decisivo para la constitución del movimiento neokantiano. La exhortación que se repite al final de cada uno de los capítulos del opúsculo: *Akro rnuss nach Kant zurückgegangen werden* (Así pues, hay que volver a Kant), se enarbola como lema de esta nueva corriente destinada a convertirse en uno de los movimientos intelectuales más poderosos dentro de la filosofía alemana<sup>44</sup>.

No obstante, el impulso decisivo para el movimiento neokantiano lo da Kuno Fischer, quien asevera que toda la filosofía deberá convertirse en *filosofía trascendental*. A partir de aquí, tres elementos más se sumaban para hacer filosofía (lo que distinguiría a la filosofía neokantiana): “el interés sistemático de la gnoseología, el interés de las cosmovisiones en un nuevo idealismo y, en tercer lugar, una nueva relación respecto a la tradición<sup>45</sup>.”

A partir de la expansión del neokantismo, comienza a dividirse la renaciente filosofía crítica en cuatro grandes vertientes:

1) “En la crítica del “pensamiento puro” y de la “filosofía sistemática”, siguiendo a Schleiermacher, Beneke y Trendelenburg, 2) En la tesis de una evolución defectuosa de la filosofía alemana de Fichte a Hegel que sólo puede ser superada reanudando directamente la tradición olvidada desde Kant, 3) En la afirmación de la necesidad de una a) o controversia reforzada con las ciencias particulares o especialmente en la afirmación de la necesidad de una fundamentación de la gnoseología kantiana por medio de la fisiología de los sentidos, o b) rechazo de la incorporación del conocimiento unidisciplinar, especialmente de las ciencias naturales, y así también del antropologismo, empirismo, positivismo, materialismo y psicologismo, 4) En la afirmación de la necesidad de una crítica del conocimiento que debería dedicarse a establecer las fronteras de la capacidad de zanjar cuestiones disputadas, propias de la cosmovisión, con medios científicos, y que aquí se inclinaría a un “ignorabimus” opuesto a la crítica idealista de las cosmovisiones<sup>46</sup>.”

---

<sup>44</sup> Dulce María Granja, “El neokantismo en México”, *signos filosóficos*, (diciembre 1999), p.10

<sup>45</sup> Köhnke y Ancona, *Surgimiento y auge...* pos 5537

<sup>46</sup> *Ibid.* pos 5927-5937



En este momento histórico de gestación, Trendelenburg y Fischer comienzan a protagonizar un debate respecto a sus posturas filosóficas, pues mientras Trendelenburg exigía de la filosofía crítica un despojo de la especulación y a la vez regreso a la filosofía que cimienta sus principios considerando la ciencia (no al estilo del positivismo, sino justamente al estilo de la crítica kantiana) y sobre todo, una filosofía que tenga la capacidad de ser sistemática, Fischer por el contrario aboga por un “neoidealismo”, participando más en la segunda vertiente anteriormente mencionada. Ante esta disputa, surge Cohen, el fundador del neokantismo de la escuela de Marburgo, en 1877 con su texto “Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer” [“Para la controversia entre Trendelenburg y Kuno Fischer”]<sup>47</sup>.

El interés de Cohen será rescatar lo mejor de ambos mundos en torno a la disputa, pues busca el reconocimiento de lo objetivo y establecer el valor de verdad, postura que corre muy afín con la idea de objetividad y sistematización de Trendelenburg. Sin embargo, también intenta realzar la postura y la función del sujeto en la producción del conocimiento<sup>48</sup>, esto con el fin de llegar a ‘la ciencia en sí’. Con este propósito se funda la escuela de Marburgo.

Por otro lado, Windelband, quien fuera el fundador de la escuela de Baden o también llamada ‘la escuela del sudoeste alemán’ (también escuela sudoccidental) surge completamente de la postura de Fischer, ya que fue su discípulo directo. Aun así, a ojos de Dulce María Granja la principal ‘inspiración’ –si se puede llamar así– de Windelband, no sería su maestro, sino el filósofo Riehl, quien sostendría que la filosofía científica era equivalente a la epistemología y a la metodología científica, por lo que no habría necesidad en realidad de volver a la filosofía crítica, si la ciencia funcionaba de manera correcta. Ahora bien, a pesar de esto, Riehl admite que el ser humano contiene una teleología, y que para estudiar acerca de ella no basta la epistemología ni la metodología científica, es decir, los métodos para conocer la naturaleza son insuficientes para conocer y reflexionar acerca de ser humano; pero a pesar de esto, Riehl nunca se encargó de desarrollar ningún tipo de propuesta filosófica para solventar esta problemática y justo eso será el principal interés de la escuela de Baden<sup>49</sup>.

Windelband distinguirá entre ciencias ‘nomotéticas’ y ciencias ‘ideográficas’. A las primeras, corresponden las ciencias naturales, que justo se encargan de las situaciones epistemológicas. Por otro lado, tenemos las ciencias ‘ideográficas’ a las que corresponden las ciencias históricas, que se encargarán de esos asuntos

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pos 7189

<sup>48</sup> Cfr. Köhnke y Ancona, pos 7215

<sup>49</sup> Cfr. Dulce María Granja, “el neokantismo en México”... pp.17-18

relacionados con la teleología del ser humano. Así, Windelband y la escuela de Baden, serán reconocidos por llevar el criticismo a ejercer una teoría axiológica:

Para él, las ciencias históricas se constituyen mediante un sistema de principios críticos denominados "valores" y que son el objeto de la filosofía crítica. Dicha filosofía no se ocupa de juicios de hechos o de objetos particulares que constituyen el material empírico, sino de juicios de valor que implican referencia necesaria a la conciencia que juzga<sup>50</sup>.

Contrario será el interés de la escuela de Marburgo, que ha sido catalogada como una corriente 'logicista' dentro del movimiento neokantiano. Hemos conocido un poco el contexto histórico y filosófico en el que su fundador, Herman Cohen, entra a la discusión neokantiana. Sin embargo, para profundizar en esta escuela será necesario dedicar el próximo subtema completo, ya que de ahí surgirán otros conceptos fundamentales para comprender la filosofía de Cassirer.

### ***La escuela de Marburgo y la "platonización" de Kant***

Después de retomar la tradición kantiana y de "hegemonizar" las vertientes de la escuela de Marburgo y de la escuela de Baden, comenzaron a surgir filósofos ampliamente reconocidos, defensores de estas posturas. Por la escuela de Baden, Wilhelm Windelband siempre resaltó como la principal figura, sin embargo, también destacó Heinrich Rickert y sin ser reconocido como perteneciente a la escuela, también Wilhelm Dilthey participó del diálogo sobre el historicismo, ampliamente promovido por la escuela de Baden. Por su parte, la escuela de Marburgo siguió su camino con Hermann Cohen como "fundador", pero con figuras que sobresalieron de la misma manera que él: Paul Natorp y Ernst Cassirer.

Se mencionaba con anterioridad que Cohen emerge a la discusión sobre la filosofía kantiana, en medio del debate entre Kuno Fischer y Friedrich Adolf Trendelenburg, tratando de proponer una filosofía que, sin perder de vista la posición del sujeto, respetara un método para llegar a lo objetivo (a la verdad), a la 'ciencia en sí'. Así es como Cohen comienza sus desarrollos que llegarán hasta prácticamente un siglo después mediante la escuela de Marburgo.

Ahora bien, cabe mencionar que, a la par del resurgimiento de Kant en el pensamiento alemán, comenzaba un auge por regresar a los filósofos clásicos, sobre todo a los dos grandes: Platón y Aristóteles. María Leszczyna, al respecto, menciona lo siguiente:

---

<sup>50</sup> Cfr. Dulce María Granja, "El neokantismo en México"... p.18

El siglo XIX es un periodo de intensificado interés por la filosofía antigua (...). Uno de los papeles principales, tanto en los trabajos de investigación como de edición, lo desempeñaron en esta área los filósofos y filólogos alemanes (...). Para confirmar esta tesis basta con recordar proyectos como la publicación entre los años 1804 y 1810 de la primera edición en alemán de las obras completas de Platón, cuyo redactor y traductor fue el pionero de la hermenéutica filosófica Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Este mismo filósofo también se convirtió en el impulsor de los estudios alemanes sobre Aristóteles en el siglo XIX<sup>51</sup>.

Pues bien, en un siglo en el que Alemania se veía inmersa en el regreso a Kant y en el regreso a los filósofos clásicos, Cohen se encargará de platonizar a Kant o de Kantizar a Platón, pues comenzará a buscar las similitudes y sobre todo, 'los enlaces' que para él parecen muy obvios entre la filosofía crítica y la filosofía platónica. La intención de Cohen, fiel a su propósito filosófico, era identificar los principios últimos, los verdaderos "a priori" a través de los cuales pudiera cimentarse todo el conocimiento o al menos un sistema verdaderamente objetivo. Nelson Orringer, sostiene:

(...) Todo el pensamiento de Cohen puede expresarse en términos de su afán de fundamentar la totalidad del conocimiento a priori. En cada esfera de sus investigaciones, busca el primer principio, que se fundamenta a sí mismo y a todos los demás conceptos.

«Fundamento», pues, significa para Cohen una dualidad: base y cimiento a la vez, fundamento y suelo. El cimiento constituye el soporte para la estructura edificada por encima. Mas el suelo forma el presupuesto y fundación tanto para el cimiento cuanto para la superestructura del mismo. Luego Cohen comprende la fundamentación en esta doble dirección: es la teoría que sostiene las demás y es, a la vez, la que subyace a estas otras<sup>52</sup>.

Es en ese 'afán' por encontrar los cimientos últimos de toda teoría objetiva, en donde encuentra en las *ideas* platónicas el suelo más seguro. No hace mucha falta realizar conjeturas sobre los postulados de Cohen para encontrar la amplia influencia platónica que sufrió el criticismo de la escuela de Marburgo a través su fundador, pues el propio Natorp, discípulo directo de Cohen y continuador principal de la escuela de Marburgo, en una conferencia que trata sobre el "*neokantismo de*

---

<sup>51</sup> D. M. Leszczyna, "Platón y la escuela de Marburgo Incluyendo las interpretaciones de la filosofía platónica en Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset", *Revista de filosofía* (47, [2]) p.490.

<sup>52</sup> Nelson R. Orringer, *Herman Cohen (1842-1918): filosofar como fundamentar*. Ediciones del Orto, Madrid, 2000. pp.15-16.

*la escuela de Marburgo*”, apunta: “Una mera coordinación de la lógica, la ética y la estética, no corresponde a nuestra concepción, ni a la de Kant, pues también seguimos aquí dentro la corriente filosófica que va de Platón a Kant (...)”<sup>53</sup> y en otro párrafo, también menciona: “no hay más de hegeliano en nuestra filosofía que lo que en Hegel mismo fue un claro desarrollo de los gérmenes que existían ya en Kant y en Platón. Estos rasgos hegelianos podrían llamarse, con igual derecho, platónicos. Enlazamos a Platón con Kant”<sup>54</sup>.

Como se puede observar en las citas de Natorp, es abiertamente reconocido por los miembros de la escuela de Marburgo que en su búsqueda de los cimientos primeros que dieran estructura al conocimiento objetivo, hubieron de regresar a Platón y se encontraron que había un ‘enlace’ directo que iba desde la filosofía platónica y que llegaba a plenitud en Kant. Para propiciar dicho ‘enlace’, los marburgueses se valieron sobre todo de diálogos como *el Fedón*, *el Fedro*, *el Sofista* y *el Filebo*.

Cohen, particularmente, tratando de encontrar el ‘*a priori*’ más puro, aquel en el que pudiese cimentarse todo el conocimiento teórico y fuera capaz de ser verdaderamente objetivo, pone la mirada en el Fedón, en donde la *idea* es trabajada también bajo los conceptos “*hipótesis*”, “*supuesto*” y “*concepto*”. Por ejemplo, en un pasaje se puede leer: “En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el *concepto* que juzgo inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero (...)”<sup>55</sup>. Posteriormente, también podremos encontrar: “(...) sino que también esos primeros *supuestos*, por más que os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen”<sup>56</sup>.

Pues bien, en ambos pasajes –así como en otros más- el traductor, Carlos García Gual, llama a pie de página para sostener que la palabra griega original es un derivado de *hypóthesis* (*hypothémenis lógon – tás hypothéseis*), encontrando así en la palabra *hipótesis* otra forma de llamar a la *idea*, como aquella que siempre es, que se presenta como el principio elemental de todo conocimiento ya que nunca cambia, que es estable y por tanto es a través de la cual podemos contrastar la verdad (o no) de lo percibido.

Al respecto, Dorota Maria Leszczyna, citando directamente a Cohen muestra cómo para el filósofo de la escuela de Marburgo, la *idea* platónica se convierte en

---

<sup>53</sup> Pablo Natorp, *Kant y la escuela de Marburgo*. Porrúa, México, 1975. p.93

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.91

<sup>55</sup> Platón, *Fedón* en Platón, *Platón I*. Gredos, Madrid, 2010. 100a, p.668

<sup>56</sup> Platón, *Fedón*... 107c, p.678

el cimiento de todo conocimiento, pues la considera como razón suficiente de todo saber<sup>57</sup> y posteriormente agrega:

Cohen descubrió la posibilidad de interpretar así el diálogo *Fedón*, donde Platón define la idea como *hypothesis*. Sin embargo, no tenía en mente que fuera un supuesto incierto, sino todo lo contrario, algo de lo más seguro, la base y el fundamento del conocimiento. De esta forma el marburgués entendió la teoría de las ideas de Platón en un sentido epistemológico y lógico, encerrándola en la fórmula idealista de identidad del ser y el pensamiento<sup>58</sup>.

Así pues, la *idea* platónica pasará a ser considerada por Cohen como el *a priori* que deberá cimentar todo el conocimiento. Sin embargo, cabe decir que el primer filósofo de la escuela de Marburgo procurará despojar de todo contenido metafísico a la *idea* e intentará tomarla únicamente en sentido epistemológico, por lo cual será considerada como un teorema lógico que permite contrastar lo sensible con el conocimiento intelectual para así, mediante la *hypthotesis* poder identificar qué corresponde y qué no con el conocimiento objetivo<sup>59</sup>.

Si bien, el pensamiento marburgués tuvo sus modificaciones con cada uno de sus representantes, podemos encontrar la importancia que se da a Platón en cada uno de ellos; Natorp reconoce a Kant en la misma línea que Platón, Cohen identifica a la *idea* como el cimiento de todo conocimiento basándose sobre todo en su lectura del *Fedón*; mientras que Cassirer, en su primer tomo de la obra *El problema del conocimiento*, menciona que para Platón la palabra “ciencia” concebida como en el *Filebo*, significa “la delimitación conceptual de la materia de las percepciones, en sí ilimitada e indeterminada, por medio de la función y el vehículo del *número*”<sup>60</sup> (definición para nada alejada de la posterior noción del conocimiento que desarrollará Cassirer en la *Filosofía de las formas simbólicas*).

Así pues, podemos encontrar ‘evidente’ la influencia que tendrá Platón en la configuración del neokantismo de Marburgo, pues debido a su interés de identificar aquello que permita al conocimiento ser realmente objetivo, acudirá a Platón, de una u otra forma, para encontrar en su filosofía aquellas bases que permiten encontrar principios estables para el desarrollo de un ‘sólido edificio’ del conocimiento.

Ahora bien, la perspectiva de Sebastian Luft respecto al neokantismo de la escuela de Marburgo también nos puede arrojar claves interpretativas importantes

---

<sup>57</sup> Cfr. D.M. Leszczyna, *Platón y la escuela...*, p.494

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.494

<sup>59</sup> Cfr. D.M. Leszczyna, *Platón y la escuela...*, pp.494.

<sup>60</sup> E. Cassirer, *El problema del conocimiento I*. Fondo de cultura económica, México, 1993. p.54.

para una mejor comprensión del neokantismo de Cassirer, pues desde luego que éste va mucho más allá de una simple “platonización de Kant”.

En su libro *meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas*, Sebastian Luft sostiene que reducir la filosofía de la escuela de Marburgo a una especie de ‘estrechismo’ kantiano-matemático (platónico, para Cohen) es pasar por alto un sinfín de textos y problemáticas propias de los marburgueses y centrarse solo en los textos más famosos<sup>61</sup>.

Al contrario de eso, para Luft, el neokantismo de Marburgo es una síntesis de toda la filosofía alemana que va desde Kant hasta Hegel, incluyendo de manera integral toda la tradición clásica alemana e incluso, toda la tradición ilustrada:

No es exagerado decir que esta escuela presenta una de las visiones filosóficas más integrales de la tradición filosófica clásica alemana. (...). La escuela de Marburgo –en el último Cassirer–, se sitúa con plena consciencia entre Kant y Hegel. Este es uno de los últimos grandes esfuerzos de sintetizar la tradición ilustrada antes del advenimiento del posmodernismo. (...) Esta tiene el poder de rivalizar o complementar otros intentos de considerar la modernidad como un «proyecto inconcluso» en lugar de un singular sueño que ha sido *ausgeträumt*<sup>62</sup>.

De tal manera, podemos encontrar en Luft una interpretación del neokantismo de Marburgo mucho más amplia que la simple ‘platonización de Kant’. Sin embargo, nos valdremos de ambos datos para comprender la configuración del pensamiento de Cassirer, que si bien es cierto que es capaz de realizar una síntesis impresionante del pensamiento alemán (y que quizá es la base de su *filosofía de las formas simbólicas*), también es cierto que al ser discípulo de Natorp y Cohen, le era imposible pasar por alto la estima e importancia de Platón en la filosofía de sus maestros y que, en algún punto, él también adoptaría.

## FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA

Una vez identificada la influencia que infringieron Leibniz Kant, Hegel y el Neokantismo, sobre todo el de Marburgo, en el pensamiento de Cassirer, poseemos las herramientas principales para la comprensión e interpretación del filósofo de las formas simbólicas. No obstante, existen también dos posturas filosóficas que si bien no se pueden comprender como ‘antecedentes’ del pensamiento de Cassirer

---

<sup>61</sup> Cfr. S. Luft, *Meditaciones...* p.62.

<sup>62</sup> S. Luft, *Meditaciones...*, p.63.

propriadamente<sup>63</sup>, sin duda que tienen un lugar relevante en la configuración del pensamiento del filósofo alemán: La *filosofía analítica* y la *fenomenología* de Husserl.

En cuanto a la *filosofía analítica*, basándonos principalmente en *substancia y función* podemos identificar como los principales referentes para Cassirer a Dedekind, Russell y Frege. A lo largo de *substancia y función*, Cassirer busca argumentar que toda la filosofía ha estado en un error al pensar que el conocimiento se da mediante la aprehensión de *substancias* o *esencias*. Así, podríamos remitirnos sobre todo al pensamiento clásico o al medieval para identificar cómo es que para los filósofos de aquellas épocas el conocimiento se daba a través de aquello que permanecía debajo de los *fenómenos*, la *substancia* (*sub-stare*). Una vez aprehendido aquello que permanecía, entonces conocíamos realmente lo que se posaba frente a nuestros sentidos. Al contrario de esa noción, Cassirer sostendrá que en realidad el conocimiento se da de manera *relacional*, es decir, algo que se situó frente a nuestros sentidos tendrá un significado dependiendo de aquello que le rodea, *en relación con* el resto de fenómenos que lo significan (incluso el espacio y el tiempo serán parte de ésta relación). Para sustentar esa postura se basa en las emergentes teorías de la *filosofía analítica*. Si observamos con más detenimiento, podemos darnos cuenta de que una noción del conocimiento basado en las relaciones, es totalmente ad hoc con la noción de *función* de Leibniz.

Trece años después de *substancia y función*, en la obra culmen de su pensamiento, *Filosofía de las formas simbólicas*, Cassirer se valdrá sobre todo de Russell y Frege para reafirmar su postura. De ahí, que solo repasemos el papel de éstos dos autores a continuación. Sobre Frege, menciona:

Frege ve y fundamenta la conexión entre matemática y lógica en una dirección por completo distinta que Schröder; la relación entre ambas no es concebida a partir del *concepto de clase*, sino a partir del *concepto de función*, concibiendo y definiendo al concepto mismo de acuerdo con su esencia, como función<sup>64</sup>.

Cassirer identifica que a diferencia de la postura de algunos filósofos del lenguaje que enaltecían el concepto de *clase*, Frege comienza a poner por encima la noción de *función* como principio fundamental de la significación. Ahora bien,

---

<sup>63</sup> Tanto la *filosofía del lenguaje*, como la *fenomenología*, son posturas filosóficas contemporáneas a Cassirer y si bien estuvo en contacto con filósofos de ambas tradiciones, me parece que la influencia de ambas escuelas sirve a manera de 'constatación' de lo que ya Cassirer prefiguraba para su postura filosófica.

<sup>64</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*. Fondo de cultura económica, México, 2017 [Kindle paperwhite versión]. p.344.

cabe decir que la *función* a la que refiere Frege no es exactamente igual que aquella que encontrábamos con Leibniz, pues para el filósofo del lenguaje la *función* será una expresión no saturada, es decir de carácter incompleto<sup>65</sup> que tomará su completo significado a través de un *argumento* (y viceversa, pues el *argumento* no se comprende sin la *función*).

Acudiendo directamente a Frege podemos encontrar lo siguiente en su texto *conceptografía*:

Si, expresada en nuestro lenguaje de fórmulas, pensamos la circunstancia de que el hidrógeno es más liviano que el anhídrido carbónico, entonces en el lugar del símbolo del hidrógeno podemos poner el símbolo del oxígeno o del nitrógeno. Al hacer esto, se cambia el sentido de manera que "oxígeno" o "nitrógeno" aparecen en la relación en la que antes estaba "hidrógeno". Al pensar de esta manera una expresión variable, se descompone la misma en un componente estable, que representa la totalidad de las relaciones, y el símbolo, considerado como reemplazable por otros, que significa el objeto que se encuentra en estas relaciones. Al primer componente lo llamo función, y al último, su argumento. Esta distinción nada tiene que ver con el contenido conceptual, sino que es cuestión de puntos de vista. Mientras que desde el punto de vista aludido antes, "hidrogeno" era el argumento y "ser más liviano que el anhídrido carbónico" era la función, también podemos pensar el mismo contenido conceptual de modo que "anhídrido carbónico" sea el argumento, y "ser más pesado que el hidrogeno" sea la función. Sólo necesitamos, entonces, pensar "anhídrido carbónico" como reemplazable por otras representaciones, digamos, "ácido clorhídrico" o "amoníaco"<sup>66</sup>.

Así, la *función* y el *argumento* pueden tomar uno el lugar del otro, necesitando siempre la presencia de ambos para contar con un significado completo. Frápolli y Romero mencionan que "las funciones no relacionan azarosamente argumentos con valores; los argumentos y los valores de una función se conectan por medio de una regla que hace que, dado un argumento o argumentos apropiados, el valor de la función quede unívocamente determinado"<sup>67</sup>.

Vemos entonces que si bien, la noción de *función* de Frege se ha distanciado de la de Leibniz, comprendido el concepto *función* en un sentido amplio, sigue sirviendo para la argumentación de Cassirer: el verdadero conocimiento no se da a través de *substancias*, sino, a través de *conexiones o entrelazamientos lógicos*.

---

<sup>65</sup> Cfr. M. Frápolli y E. Romero, *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Editorial síntesis, Madrid, 2007. p.51.

<sup>66</sup> G. Frege, *Conceptografía*. UNAM instituto de investigaciones filosóficas, México, 1972. p.14.

<sup>67</sup> Frápolli y Romero, *Una aproximación a la filosofía del lenguaje...* p.52



Si bien con Russell, Cassirer no toca tanto la noción de *función*, también identifica con él que la *filosofía del lenguaje* contemporánea está abandonando el concepto de *clase* y comienza a trabajar más con el concepto de *relación*:

En el tratamiento russelliano de los principios de la matemática va apareciendo cada vez con mayor claridad y firmeza el primado lógico del concepto de relación frente al concepto de clase. 'Un análisis cuidadoso del pensamiento matemático –leemos ya en los *Principles* del año 1903– muestra que el verdadero objeto de ese pensamiento lo constituyen ciertos tipos de relación<sup>68</sup>.

Y podemos acudir directamente a Russell, quien en su texto *Los problemas de la filosofía* sostiene:

Los términos unidos por la relación pueden ser en sí complejos, o podrán ser simples, pero el todo que resulta por esa unión debe ser complejo. En donde haya una relación que conjugue ciertos términos, hay un objeto complejo formado por la unión de dichos términos; e inversamente, en donde haya un objeto complejo, hay una relación que relaciona a sus constituyentes<sup>69</sup>.

Con Russell podemos identificar una vez más la tendencia que apunta hacia el conocer por medio de las *relaciones* que se forman; un ente (quizá mejor dicho, un fenómeno) significa algo de acuerdo a la *red* que le rodea y a la manera en que los componentes de esa *red* se relacionan entre sí para conformar un significado. Así, podemos constatar que la *filosofía analítica* sirvió a Cassirer más que como una influencia, como una constatación de lo que él ya había encontrado en Leibniz: el conocimiento no se da a través de la aprehensión de *substancias*, sino que algo significa a través de sus *conexiones y entrelazamientos lógicos*<sup>70</sup>.

Por otra parte, con Husserl y la *fenomenología trascendental* es un poco parecida la situación. Es bien sabido que Husserl llegó a tener una buena relación con los neokantianos de la escuela de Marburgo, sobre todo con Paul Natorp, quien fuera maestro de Cassirer. Esta situación fomentó una relación directa entre

---

<sup>68</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...* p.344

<sup>69</sup> B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, (S/L: Free editorial, S/F) recuperado de <https://freeditorial.com/es/books/los-problemas-de-la-filosofia> p.72.

<sup>70</sup> Tras reconocer la cercanía que pudo tener la filosofía del lenguaje con Cassirer, podemos también identificar su postura neokantiana y el platonismo inmerso en ella. Si bien, a través del texto "*Filosofía del como sí*" de Hans Vaihinger el platonismo neokantiano se acerca más a una postura pragmática, en la que "el como sí", se presenta más como una idea 'útil', sin que sea necesaria su verdad ontológica, la postura de Cassirer, al estar alineada con Cohen, Natorp y la filosofía del lenguaje, confía, cuando menos, en las verdades lógicas que se crean a través de las funciones.

Cassirer y Husserl. De hecho, se dice que procuraban intercambiar correspondencia comentando acerca de sus reflexiones filosóficas y sus futuras publicaciones<sup>71</sup>.

Dado lo anterior, no podemos pasar por alto que Cassirer conocía bien la *fenomenología* husserliana y que probablemente compartía algunos puntos de vista o que simpatizaba con algunas nociones, como aquella de la *intencionalidad*:

«intencionalidad» es un término genérico para el apuntar-más-allá-de-sí-misma propio de la conciencia (del latino *intendere*, que significa apuntar en una dirección particular, similar a apuntar a un blanco con una flecha). La intencionalidad tiene que ver con la direccionalidad de la conciencia, es decir, con el hecho de que cuando percibimos o juzgamos o sentimos o pensamos, nuestro estado mental es sobre o de algo.<sup>72</sup>

Incluso en *filosofía de las formas simbólicas III* acude a la *Fenomenología trascendental* para demostrar un punto: es la conciencia la que da sentido a la multiplicidad de las percepciones sensoriales.

Ahora bien, algo que refuerza la postura que se sostiene en el presente texto, a propósito de que la *fenomenología* de Husserl más que ser influencia, fue una especie de complemento o constatación de lo que ya prefiguraba la filosofía cassireriana, se encuentra en el apartado mencionado con anterioridad, cuando Cassirer alude a la *fenomenología* para sostener que es la conciencia la que organiza y da sentido a las impresiones, pues en dicha sección del texto, titulada “*la preñez simbólica*”, el filósofo marburgués primero alude a Kant, escribiendo:

La *Crítica de la razón pura* resume en el concepto *entendimiento* la totalidad de esas posibles reglas en las cuales se funda la construcción y articulación del mundo mismo de la percepción. (...) La percepción no podría pensarse ni como ‘perteneciente’ al yo ni tampoco podría referirse objetivamente a un ‘algo’, a un objeto percibido si ambos modos de relación no estuviesen sometidos a leyes universales y necesarias. Estas leyes son justamente las que confieren a la percepción tanto su significado ‘objetivo’ como ‘subjetivo’, las que libran a la percepción de su aislamiento, asignándole un lugar dentro de la totalidad de la conciencia y de la experiencia objetiva<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Antonucci, Breyer y Cavallaro, *Perspectives on the philosophy of culture. Husserl and Cassirer*. Wbg Academic, Germany, 2022. pp.8-14.

<sup>72</sup> S. Gallagher & D. Zahavi, *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 174.

<sup>73</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...* p.229

Esas reglas en las que se funda el mundo de la percepción, no serían posibles sin la *apercepción trascendental*, sin la conciencia que unifica todas aquellas sensaciones. Cassirer agrega posteriormente: “La validez de los conceptos puros del entendimiento, por la cual pregunta originalmente Kant, tratando de aprehenderla en sus ‘condiciones de posibilidad’, quedaría aquí nuevamente justificada con asignarle un ‘sujeto trascendental’ existente en sí como creador de esa validez”<sup>74</sup>.

Y no es sino hasta después, cuando Cassirer alude a Brentano y a Husserl, para decir que ellos han llegado a la misma conclusión por una vía distinta:

A fin de caracterizar y formular terminológicamente la relación que existe aquí, Husserl divide la corriente del ser fenomenológico en un estrato ‘material’ y uno ‘noético’. A este último pertenecen todos los problemas puramente funcionales, es decir, los problemas propiamente dichos de la conciencia y del significado. Pues ‘tener sentido’, esto es, ‘tener sentido de algo’, constituye el rasgo característico fundamental de toda conciencia, por lo cual ésta no es sólo vivencia, sino vivencia con sentido, esto es, vivencia ‘noética’. ‘Conciencia es justamente conciencia de algo, su esencia consiste en entrañar ‘sentido, la quintaesencia, por así decirlo, del ‘alma’, ‘espíritu’, ‘razón’<sup>75</sup>.

En lo anterior, podemos identificar claramente un conocimiento preciso de la *fenomenología* de Husserl por parte de Cassirer, pero también podemos identificar que, como ya se mencionó, Cassirer utiliza este conocimiento para constatar algo que él bien podía ya afirmar con Kant. Por tanto, se sostiene una vez más que el conocimiento tanto de la *filosofía del lenguaje* como de la *fenomenología trascendental* terminan por ser ‘constataciones’ antes que influencias directas para la filosofía de Cassirer.

Una vez reconocidas las influencias principales que guiaron los postulados de Cassirer, así como las posturas filosóficas de su época, con las que de alguna manera entabló alguna conversación y formaron parte de la configuración o reafirmación de su teoría, avancemos a reconocer cómo todas estas ideas se encuentran en la *Filosofía de las formas simbólicas* del filósofo neokantiano, permitiéndole separarse del maestro de Königsberg en algunos puntos y adscribiéndose por completo en otros.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p.230

<sup>75</sup> *Ibid.*, p.233

## CAPÍTULO 2. LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE CASSIRER

El objetivo del presente capítulo se podría entender como una continuación de lo que ya se le dio inicio, pues si el objetivo principal del primer capítulo era sentar las bases necesarias para una adecuada interpretación de la filosofía de Cassirer, ahora nos proponemos reconocer ya directamente la filosofía del neokantiano, cuáles son sus fundamentos, cuál es su pretensión y cómo es que a través de su postura teórica se puede inferir con cierta naturalidad su postura práctica, para avanzar con ello a la idea de libertad que subyace en la propuesta cassireriana. Para lograr dicho cometido, iniciaremos realizando una comparación entre el pensamiento de Kant y el de Cassirer –valiéndonos de lo que a nuestro parecer son sus ideas fundamentales–, para comprender de mejor manera, en cuáles puntos están alineados y en cuáles, Cassirer echa mano de otras influencias, como Leibniz, Hegel, los propios ideales del neokantismo de Marburgo y otras posturas de su época. Tras este análisis, la pretensión será descifrar la postura práctica de Ernst Cassirer y cómo a través de ella se puede llegar a cierta concepción de la libertad.

### EL NEOKANTISMO DE CASSIRER

A través del primer capítulo se han abordado diversos conceptos que, junto con el contexto histórico que impulsó el surgimiento del neokantismo, son determinantes para comprender la filosofía de Ernst Cassirer. Si bien es cierto, que dicho autor es comúnmente reconocido como un “neokantiano”, también podemos sostener, que no por eso, su propuesta es una ‘calca’ o copia de lo que ya había sostenido el filósofo de Königsberg. Así pues, el presente apartado se propone como objetivo principal, mostrar los puntos en los que Cassirer parece estar totalmente alineado con la filosofía de Kant, pero también, aquellos puntos en los que se separa de ella. Para esto, primero realizaremos un recorrido somero a través de las tres críticas, de manera que resalte, lo que a nuestro parecer, es el objetivo central de cada una de ellas, para después mostrar en qué puntos converge y en qué puntos se separa el pensamiento del filósofo de la escuela de Marburgo.

#### **Las obras Críticas de Kant**

La *Crítica de la razón pura* (CRP) fue publicada en 1781. En dicha obra, Immanuel Kant, se propone responder la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento. De manera más puntual, quizá la pregunta central de la CRP sea: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?<sup>76</sup>, es decir, cómo son posibles los juicios, que sin depender de la experiencia, tienen la capacidad de

---

<sup>76</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura...*, B19, p.54.

‘añadir algo al sujeto’<sup>77</sup>. Manuel García Morente, describiendo el objetivo de la primera crítica, escribe:

El problema de la crítica queda aquí expuesto en toda su integridad. Se trata de mostrar cómo es posible el conocimiento científico, y cuál es la garantía de su validez objetiva. La cuestión se desdobra en tres momentos: primero, descubrir los principios sintéticos a priori en que se fundan matemáticas y física. Segundo, mostrar que esos principios sintéticos a priori son las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Tercero, probar que las condiciones de la posibilidad del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la posibilidad de los objetos<sup>78</sup>.

Este propósito se puede identificar ya desde los prólogos y la introducción, sin embargo, atendiendo al apartado que lleva por nombre *El canon de la razón pura*, podemos identificar también que las intenciones de la filosofía crítica, eran responder a tres cuestiones fundamentales:

- 1) ¿Qué puedo saber?
- 2) ¿Qué debo hacer?
- 3) ¿Qué puedo esperar?<sup>79</sup>

La sólida estructura de la primera crítica, parece aportar los argumentos necesarios para responder a la primera pregunta. Sin embargo, la segunda y la tercera, aunque son abordadas, no son profundizadas, o mejor dicho, no son resueltas en su totalidad en dicha obra. Así, para responder a la segunda pregunta, Kant publica la *Crítica de la razón práctica* (CRPr) alrededor de siete años después, en 1788. Si para responder a la pregunta ‘¿qué puedo saber?’, Kant dedica una obra a profundizar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, para responder a la pregunta ¿qué debo hacer?, el filósofo de Königsberg busca descifrar cuál es la relación que existe entre la razón, la voluntad y su causalidad<sup>80</sup>, para a partir de ello identificar los principios a priori de la ley moral y cómo operan estos en la vida práctica.

Ahora bien, tras la separación entre una *Crítica de la razón pura* y una *Crítica de la razón práctica*, surge al menos un cuestionamiento importante ¿el ser humano o cuando menos su razón, está dividido? No es una cuestión mínima y el propio Kant, hace alusión a dicha escisión dentro de la CRPr:

---

<sup>77</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura...*, B11, p.48.

<sup>78</sup> Manuel García Morente, *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p.39.

<sup>79</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura...*, A805/ B833, p.630.

<sup>80</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kant II. Crítica de la razón práctica*, Gredos, Madrid, 2010 A32, p.98.

Esta Analítica evidencia que la razón pura puede ser práctica, por cuanto es capaz de determinar por sí misma a la voluntad independientemente de cualquier elemento empírico (y esto se demuestra mediante un *factum* en el que la razón pura se revela realmente práctica para nosotros, cual es que nuestra voluntad se vea efectivamente determinada por esa autonomía en el principio de la moralidad). Al mismo tiempo muestra que ese *factum* se halla inseparablemente entrelazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, hasta el extremo de identificarse con ella, con lo cual la voluntad de un ente racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce sometido necesariamente a las leyes de la causalidad como cualquier otra causa eficiente, por otro lado en el terreno de la praxis cobra conciencia de que simultáneamente, como ser en sí mismo, su existencia es determinable en un orden inteligible de las cosas (...)<sup>81</sup>.

En la *CRP*, el filósofo alemán reconoce la causalidad muy al estilo newtoniano, muy al estilo mecanicista. Por otra parte, en la *CRPr*, se concibe la causalidad de una manera muy distinta, proveniente de la voluntad del sujeto. La primera causalidad, corresponde al mundo de la naturaleza, al mundo sensible, mientras que la segunda, corresponde solamente a la razón, al mundo inteligible. La primera es necesaria para explicar los fenómenos mediante la *facultad del entendimiento* y la segunda se refiere al mundo numénico, en tanto que proviene del sujeto que ya es un *en sí*. Esta última es estudiada a través de la *facultad de la razón*. Entonces, que el ser humano participe de dos formas de causalidad, de dos mundos (sensible e inteligible), intensifica la cuestión antes mencionada ¿el ser humano (o su razón) está dividido entre el mundo numénico y el fenoménico, entre lo sensible y lo inteligible?

Dos años después de la *CRPr*, Kant publica la *Crítica de la facultad de juzgar*<sup>82</sup>. En ella se pregunta por el juicio teleológico y por el juicio estético. Sin embargo, quizá uno de los propósitos más importantes de ésta, sea justo el de conciliar a la *razón pura* y la *razón práctica*, el mundo sensible y el mundo inteligible, mediante una “*facultad intermedia*”. Ya desde la introducción a dicha obra, podemos encontrar un parágrafo titulado “*De la crítica de la facultad de juzgar como un medio de enlace de las dos partes de la filosofía en un todo*”. Allí podemos leer:

---

<sup>81</sup> Immanuel Kant, *Kant II. Crítica de la razón práctica...*, Ak. v,42/ A72, p.127.

<sup>82</sup> De acuerdo a la traducción es llamada *Crítica del juicio*, *Crítica del discernimiento* o *Crítica de la facultad de juzgar*. La presente investigación se referirá a la tercera *Crítica* con el nombre de *Crítica de la facultad de juzgar*, ya que se utilizará la traducción de Pablo Oyarzún: Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de Juzgar*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991.

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la facultad de juzgar, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo de objetos como su dominio, pudiese, no obstante, tener algún suelo y una cierta índole de éste, para el cual justamente sólo este principio pudiera ser válido<sup>83</sup>.

De tal manera que, en la introducción de la tercera crítica, Kant reconoce que existe una *facultad* intermedia entre el *entendimiento* y la *razón*<sup>84</sup>, lo que permitiría el enlace entre mundo sensible y mundo inteligible, entre *razón pura* y *razón práctica*. Si las dos primeras críticas atendieron a las dos primeras preguntas de *El canon de la razón pura*, la *Crítica de la facultad de juzgar* atenderá a la tercera: *¿Qué puedo esperar?* Al respecto, Salvi Turró realiza un apunte que esclarece bastante el asunto:

Lo que esta pregunta dice es: si yo, sujeto nouménico, determino mi conducta según la ley moral tanto en el aspecto jurídico como ético, ¿qué consecuencias se derivarán en el mundo (fenoménico)? Mas, la respuesta a tal cuestión presupone de entrada aceptar un sentido a la pregunta, y aceptar tal sentido exige establecer un vínculo entre el mundo inteligible de mi libertad y el sensible en que realizo mi acción y sufro sus consecuencias<sup>85</sup>.

Tenemos entonces que, en la primera crítica Kant busca responder al *qué puedo saber*, a través de los juicios sintéticos *a priori*. En la segunda crítica, Kant busca responder al *qué debo hacer*, a través de los principios *a priori* de la ley moral. En la tercera crítica, buscará responder al *qué debo esperar*, a través de la unión de los juicios del entendimiento y los juicios de la razón. Ahora, para que esta pregunta sea abordada de una manera *trascendental*, también requerirá de principios *a priori*. Dichos principios, serán posibles gracias a la *facultad de juzgar determinante* y a la *facultad de juzgar reflexionante*:

---

<sup>83</sup> I. Kant, *Crítica de la facultad de Juzgar*, Monte Ávila Latinoamericana, Caracas, 1991, BXXII, p.88.

<sup>84</sup> Bajo la interpretación de Salvi Turró, podríamos afirmar que el enlace entre *razón pura* y *razón práctica*, se encontraba ya de manera incipiente desde la *CRP*. Sin embargo, aunque esto sea así, la completa justificación y desarrollo de dicha unión, la encontramos hasta la *Crítica de la facultad de juzgar*. Cfr. Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, México, 1996, pp.35-37.

<sup>85</sup> Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Anthropos, México, 1996, p.38.

La facultad de juzgar, en general, es la facultad de pensar lo particular en cuanto contenido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume bajo él lo particular (también cuando, como facultad de juzgar trascendental da a priori las condiciones sólo conforme a las cuales se puede subsumir bajo aquel universal), es determinante. Si lo particular es dado, para lo cual debe encontrar ella lo universal, la facultad de juzgar es sólo reflexionante<sup>86</sup>.

Así pues, a través de las tres obras críticas podemos identificar tres preguntas fundamentales –una para cada una–, y a cada pregunta corresponde una respuesta que busca ser cimentada con un principio *a priori*: en la *CRP* encontramos los juicios sintéticos *a priori* como fundamentos del conocimiento. En la *CRPr* encontramos los principios *a priori* de la ley moral como fundamentos de la *razón práctica*. Por último, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, no encontramos principios tajantes o tan estables como podrían ser los juicios sintéticos a priori o los principios de la ley moral, sino que, a través de la *facultad de juzgar determinante* y la *facultad de juzgar reflexionante* (a través de la facultad intermedia que une a la razón y a la sensibilidad), nos es lícito colocar principios *a priori* –aunque subjetivos–, que permitirán otorgar validez a los juicios, tanto estéticos, como teleológicos.

### **Cassirer y las formas simbólicas**

No cabe duda que la propuesta central de la filosofía de Cassirer se encuentra en los tres tomos de *Filosofía de las formas simbólicas (FFS)*. No obstante, para hablar con mayor entendimiento de dicha obra y de la propuesta de Cassirer, es necesario primero entender el concepto de *función* del que se valdrá el filósofo marburgués. Así pues, aunque el presente apartado se centrará en su mayoría en la *FFS*, atenderemos primero, de manera muy breve, a su primera obra *Substancia y función*<sup>87</sup>, en donde de manera muy clara parece referir al concepto de *función* que ya Leibniz había utilizado en terreno filosófico:

En cualquier caso, existe un suelo común para resolver la oposición entre pensamiento y ser. Sin embargo, este suelo común no debe buscarse en un suelo absoluto de todas las cosas en general, sino simplemente en las funciones universales del conocimiento racional y empírico. Estas funciones en sí mismas forman un sistema fijo de condiciones; y solo en relación con este sistema, las

---

<sup>86</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, BXXVI/AXXIV

<sup>87</sup> El concepto de *función* es utilizado por Cassirer a lo largo de toda su obra y sin él, es difícil entender en plenitud su propuesta, sin embargo, dicho concepto solamente es explicitado en *Substancia y función*. A nuestro parecer, Cassirer supone que el lector está enterado de su primera obra y la postura que mantiene en ella, por lo que solo se vale de ciertas referencias en obras posteriores para reafirmar que el concepto de *función* continúa siendo fundamental en su propuesta.



afirmaciones sobre el objeto, así como sobre el yo o el sujeto, adquieren un significado inteligible<sup>88</sup>.

De tal manera que, el conocimiento de cualquier cosa o el significado de algo solo existen 'en relación con', es decir solo un conjunto de cosas, una red o un sistema pueden 'significar' algo. El conocimiento ya no se busca directamente en la 'cosa' o en el 'objeto', es decir, en la *substancia*, sino en la *función*, en el sistema lógico que se crea a partir de las relaciones que lo circundan. Esta noción, la podemos identificar también en la introducción del tomo I de la *Filosofía de las formas simbólicas*, cuando Cassirer, refiriéndose a la evolución del problema del conocimiento, la filosofía y la relación entre ambas, menciona:

Ciertamente, la unidad del saber ya no puede ahora ser garantizada y asegurada refiriéndola en todas sus formas a un objeto común «simple» que se comporta con relación a estas formas como imagen original de las copias empíricas. En lugar de ello, surge la otra exigencia: la de comprender las diferentes direcciones metódicas del saber en toda su genuina peculiaridad y autonomía, en un sistema cuyos miembros aislados, precisamente en su necesaria diversidad, se condicionen y exijan mutuamente. El postulado de una unidad puramente funcional de este tipo aparece ahora en lugar del postulado de la unidad del sustrato y origen que dominaba esencialmente el antiguo concepto del ser. De aquí resulta la nueva tarea planteada a la nueva crítica filosófica del conocimiento<sup>89</sup>.

De tal manera que, el concepto de *función* referirá a la capacidad del pensamiento de organizar y dar sentido a la multiplicidad de las percepciones sensibles, de acuerdo al sistema lógico o a la red en la que se encuentra inmerso, de acuerdo a su sistema *funcional*, valga la redundancia. Pero el concepto de *función* en la *FFS* no vendrá solo, sino acompañado de otro término: símbolo, construyendo así, quizá el concepto más importante para comprender la filosofía del neokantiano: *función simbólica*.

Para avanzar, entonces, atendamos lo que Cassirer escribe sobre el símbolo en la *FFS*, específicamente en la introducción del primer tomo, en donde reconoce

---

<sup>88</sup> Ernst Cassirer, *Substance and function, and Einstein's theory of relativity*, The open court publishing company chicago, USA, 1923 p.309. Traducción personal. Texto original: "At any rate, 'common' ground for resolving the opposition of thought and being exists. Yet this common ground is not to be sought in an absolute ground of all things in general, but merely in the universal functions of rational and empirical knowledge. These functions themselves form a fixed system of conditions; and only relative to this system do assertions concerning the object, as well as concerning the ego or subject, gain an intelligible meaning".

<sup>89</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I*, Fondo de cultura económica, México, 2016 (edición electrónica), p.33.

la necesidad de un ‘medio’ que tenga la capacidad de insertarse en las *funciones* y crear significaciones lógicas de valor universal, pero a su vez, que en su multiplicidad, también sea capaz de ser considerado a partir de cada manifestación espiritual específica (arte, mito, religión, ciencia, etc.). Para Cassirer, el símbolo será aquel mediador entre lo universal y lo individual, capaz de dotar de significaciones ‘objetivas’ pero a su vez, de no pasar por alto el valor individual de cada manifestación espiritual o fenómeno<sup>90</sup>. Ahora bien, atendiendo justamente al punto de partida de lo individual, el símbolo siempre vendrá en primer momento de la percepción, para después configurarse y tomar sentido y significado en el intelecto<sup>91</sup>. Esta idea también la podemos encontrar en el texto *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, en donde menciona:

(...) En efecto, por ‘forma simbólica’ ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente. En éste sentido, el lenguaje, el mundo mítico-religioso y el arte se nos presentan como otras tantas formas simbólicas particulares, porque se manifiesta en todas ellas el fenómeno fundamental de que nuestra conciencia no se contenta con recibir la impresión del exterior, sino que enlaza y penetra toda impresión con una actividad libre de la expresión<sup>92</sup>.

Y esto, se comprende todavía mejor, cuando Cassirer introduce el concepto de *preñez simbólica* en el tomo III de la *FFS*:

Por este concepto ha de entenderse el modo como una vivencia perceptual, esto es, considerada como vivencia “sensible”, entraña al mismo tiempo un determinado “significado” no intuitivo que es representado concreta e inmediatamente por ella. En ese caso no se trata de datos meramente “perceptivos” a los cuales se injertan después algunos actos “aperceptivos” mediante los cuales se interpretan, valoren y transformen los primeros. Por el contrario, la percepción misma adquiere en virtud de su propia estructuración inmanente una especie de “articulación” espiritual, la cual, en sí misma ordenada, pertenece también a un cierto orden de sentido. En virtud de su actualidad, plenitud y vitalidad es al mismo tiempo vida “en” el “significado”. La percepción no es admitida posteriormente en esa esfera del significado, sino que parece haber nacido ya en ella<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I...*, pp.43.

<sup>91</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I...*, pp. 43-46.

<sup>92</sup> Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, Fondo de cultura económica, México 1972, pp.163.

<sup>93</sup> Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento III...*, p.238

Entonces, cada percepción sensible, parece nacer ya con un significado “espiritual”, como si el espíritu humano estuviera configurado de esa manera para dotar de sentido las percepciones y la existencia. Cabe aquí realizar una puntualización, si bien Cassirer se vale de la tríada *función expresiva – función representativa – función simbólica*, para esclarecer cómo es que de una sensación física, se llega a la consecución del pensamiento simbólico<sup>94</sup>, no se trata de un proceso sucesivo, como si fuéramos avanzando por etapas o por pasos, al menos no en cada sensación percibida. Por el contrario, pareciera que una vez que se logra la conciencia del *símbolo* o del mundo *simbólico*, esta tríada se despliega de manera ‘automática’ en la conciencia, es decir, como si la conciencia comprendiera el proceso de *simbolización* de las percepciones y de una vez para siempre cada sensación, cada percepción estuviera ya impregnada del pensamiento simbólico<sup>95</sup>. A esto, el filósofo alemán lo denomina *preñez simbólica*. Así pues, una vez que la conciencia aprende a ‘pensar’ de manera simbólica, toda percepción siempre vendrá ‘preñada’ de cierta significación, como si en un mismo momento se articulara el sentido, generando una correlación entre lo percibido y la conciencia.

Entonces, si decíamos que *función* refiere a la capacidad de encontrar significado a través de relaciones y conexiones lógicas, y que *símbolo* alude al medio que enlaza la percepción con el intelecto, dotando las percepciones de sentido y significado, entonces entenderemos por *función simbólica*, aquella capacidad de generar sentido y significado a través de las relaciones lógicas que se dan en un determinado ‘universo simbólico’, generando así, ‘objetividad’. Dicho con otras palabras, la *función simbólica* es el procedimiento humano mediante el cual se significa el mundo. Teniendo esto claro, entonces podemos sostener que el objetivo que se plantea el filósofo marburgués en su obra, es comprender la configuración del mundo, no solamente en un aspecto científico, sino, en su totalidad, a través de todas las manifestaciones humanas que a lo largo de la historia han tratado de dar explicación a lo que nos rodea y a nuestras propias relaciones interpersonales, identificando además, qué es lo que subyace en común a todas estas manifestaciones, para alcanzar la mayor objetividad posible, sin reducirle a la mera conceptualización científica:

La Filosofía de las formas simbólicas no atiende exclusivamente ni en primer término a la conceptualización exacta, puramente científica del mundo, sino a todas las

---

<sup>94</sup> Cfr., Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...*, p.124 y pp. 191-192.

<sup>95</sup> A propósito de esto, resultan ilustrativas las alusiones que realiza Cassirer a Helen Keller, Laura Bridgman y a los niños en general, para afirmar, que aunque el proceso de simbolización del mundo (o conciencia simbólica), puede llegar a ser diferente en diversas situaciones, una vez que simbolizamos algo, le ponemos un nombre ‘abstracto’ y nos alejamos de la mera sensibilidad. Además, a partir de ese momento, toda percepción quedará *preñada simbólicamente*. Cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica...*, pp.74-80.

direcciones de la comprensión del mundo. Trata de aprehender esta última en sus múltiples formas, en la totalidad y diversidad interna de sus manifestaciones. Y siempre resulta que la “comprensión” del mundo no es ninguna copia, ninguna reproducción de una estructura de la realidad, sino que entraña una libre actividad del espíritu. No hay ninguna auténtica comprensión del mundo que no se funde en determinadas direcciones básicas de conformación espiritual antes que de observaciones para aprehender las leyes de esta conformación; tuvimos ante todo que diferenciar con toda precisión sus diversas dimensiones. Ciertos conceptos — como los de número, tiempo, espacio— representan en alguna medida formas originarias de síntesis imprescindibles si se quiere hacer una “unidad” de una “pluralidad” y si se quiere dividir y ordenar algo múltiple de acuerdo con ciertas formas. Pero esta ordenación, según hemos visto, no se lleva a cabo del mismo modo en todos los campos, sino que su modalidad depende esencialmente del principio estructural específico que opera y rige en cada campo particular<sup>96</sup>.

### ***Puntos de confluencia y separación entre Kant y Cassirer***

Si atendemos a lo mencionado en el capítulo anterior, podemos afirmar que el neokantismo de Cassirer, no solamente se apoya en la filosofía kantiana. Antes bien, a pesar de que la ‘piedra angular’ de la filosofía del marburgués sea la filosofía trascendental de Kant, también se nutre de conceptos y nociones platónicas, hegelianas y leibnizianas, además de estar en estrecho contacto con las propuestas de su época, sobre todo con la filosofía del lenguaje y la fenomenología husserliana, lo que termina por dar ciertos matices a la configuración final de la *Filosofía de las formas simbólicas*. Pues bien, a partir de lo mencionado sobre Kant y Cassirer en los apartados anteriores, y aunado a lo ya repasado en el capítulo anterior, podemos realizar un análisis sobre los puntos en los que Cassirer se apega totalmente al pensamiento kantiano y también, los puntos en los que separa de él, para estructurar una postura propia.

Primero, comencemos por identificar que el propio Cassirer se reconoce así mismo, como inmerso en la filosofía trascendental kantiana y no solo eso, sino que ‘escribe con todas sus letras’ su propósito de ensanchar la filosofía kantiana, hacia una filosofía de la cultura, valiéndose de las *formas simbólicas* y sus *funciones*. En sentido kantiano, diríamos que ya no bastará preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento científico solamente, sino sobre las condiciones de posibilidad de todo conocimiento que entreteje el mundo cultural del ser humano: el lenguaje, el mito, el arte, la religión, etc. Al respecto, primero podemos observar que menciona:

---

<sup>96</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*, p.25

Ya a Kant mismo le pareció demasiado estrecho cuando procedió a desarrollar el verdadero «sistema de la razón pura» en el conjunto de las tres Críticas. El ser científico natural-matemático, en su concepción e interpretación idealistas, no agota toda la realidad, ya que está lejos de contener toda la actividad y espontaneidad del espíritu. En el reino inteligible de la libertad, cuya ley fundamental desarrolla la Crítica de la razón práctica, en el reino del arte y en el reino de las formas naturales orgánicas, tal como se expone en la Crítica del juicio (estético y teleológico), aparece un nuevo aspecto de esta realidad. Este progresivo desenvolvimiento del concepto crítico-idealista de la realidad y del concepto crítico-idealista del espíritu pertenece a los rasgos más característicos del pensamiento kantiano y está fundado en una especie de ley estilística de este pensamiento<sup>97</sup>.

Y unas líneas después continúa:

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 una configuración perfectamente determinada no tanto del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva.

La crítica de la razón se convierte así en crítica de la cultura. Trata de comprender y mostrar cómo todo contenido de la cultura, en la medida en que sea algo más que mero contenido aislado, en la medida en que esté fundado en un principio formal universal, presupone un acto originario del espíritu. Sólo aquí encuentra la tesis fundamental del idealismo su auténtica y completa confirmación<sup>98</sup>.

Entonces, Cassirer pretende que la ‘crítica de la razón’, ya no sea solamente eso, sino ‘crítica de la cultura’; las condiciones de posibilidad del conocimiento a las que el neokantiano atenderá, serán las de toda creación cultural, partiendo del lenguaje, la ciencia, el mito, la religión y el arte. Para él, ese es justamente el horizonte al que tendía la filosofía kantiana. Si las tres críticas kantianas buscaban fundamentos *a priori*, Cassirer también lo hará de esa manera y esos fundamentos *a priori* serán las *funciones simbólicas*. Ahora bien, en el fundamento *a priori* que busca establecer Cassirer, podemos identificar otro punto de confluencia con el pensamiento kantiano, pero a su vez, el primer punto de separación de él: la confluencia, la encontramos en el concepto de ‘*símbolo*’, pues si atendemos al primer capítulo de la presente investigación, recordaremos que los símbolos para Kant, representan, de manera analógica, algo que solo la razón puede pensar y que

---

<sup>97</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas...*, p.36.

<sup>98</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas...*, p.37.

no tienen ninguna intuición sensible que se adecue por completo a ellos<sup>99</sup> y que además éstos, surgen de la facultad de juzgar reflexionante, que es capaz de unir sensibilidad con razón. A su vez, en el apartado anterior, sosteníamos que Cassirer ve en el símbolo, aquello capaz de unir individualidad con universalidad, sensibilidad con razón, pero además, que los símbolos tienen una significación espiritual incluso antes de ser ligados a una 'experiencia sensible concreta'<sup>100</sup>, lo que nos coloca en una concepción del símbolo muy concordante y que a su vez, nos permite sostener, que el concepto de *símbolo* del que se vale el neokantiano, surge de la facultad de juzgar reflexionante. Por otro lado, aquí viene el principal –y quizá el más determinante– punto de separación: Si bien Kant reconoce ya en la facultad de juzgar, la capacidad de unir entendimiento y razón, no por eso desdice por completo dicha escisión (razón pura –razón práctica), pues la facultad de juzgar parece que solo tiene cabida en los juicios estéticos y juicios teleológicos, mientras que los juicios del entendimiento, propios del saber y los juicios de razón, propios del actuar, siguen operando tal como se ha escrito en las primeras dos críticas. Por el contrario, Cassirer fundamenta toda su teoría a partir de la facultad de juzgar, ya que para él todo conocimiento parte de los símbolos y éstos, provienen de la facultad que une entendimiento y razón. De esto se deriva que todos los principios *a priori* que considera el filósofo marburgués serán subjetivos, pero eso no los hace menos universales ni mucho menos, carentes de objetividad. Antes bien, gracias a esto, el filósofo neokantiano es capaz de sostener la cooptenencia entre sujeto y objeto y por tanto, suprimir su separación. Aquí es donde entra la influencia hegeliana y en donde la primera separación con Kant, comienza a tomar aún más distancia.

Para Cassirer, los principios *a priori* de los que parte todo conocimiento son las *funciones simbólicas*. Si bien, hay estructuras fundamentales que todas las formas simbólicas respetan, como el tiempo, el espacio y el número, entre otras<sup>101</sup>, cada forma simbólica (ciencia, lenguaje, mito, religión, arte, etc.) da sentido y significado de acuerdo a su *universo* simbólico, de tal manera que, aunque el número, el tiempo y el espacio formen parte tanto de la ciencia, como del mito, sus *funciones* no son las mismas en los dos ámbitos. Ahora bien, aunque existan estructuras fundamentales en todas las formas simbólicas, no se sigue de eso, que las formas simbólicas son eternamente estables o que siempre permanecen de la misma manera. Antes bien, Cassirer sostendrá que las formas simbólicas están en un constante hacerse, en constante configuración. Toda forma simbólica termina por configurar conceptos, para dotar de sentido y significado la existencia; sin embargo, dichos conceptos están en un constante paso del ser al no ser, inmersos

---

<sup>99</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la facultad de Juzgar...*, 252, p.257.

<sup>100</sup> Cfr. p. 6 (por el momento) de la presente investigación.

<sup>101</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía de las forma simbólicas III...*, p.25 y p.351.

en la fenomenología y dialéctica de las que ya hablaba Hegel. Así, en el tomo III de la *FFS* podemos encontrar lo siguiente:

Todo concepto entraña junto a un enunciado sobre el ser una plétora de enunciados sobre el no-ser; todo “es” en un enunciado predicativo sólo puede ser enteramente comprendido si se le correlaciona intelectualmente con un no-ser. De hecho, el concepto no puede llegar a determinar idealmente lo real mientras permanezca dentro de los límites de esa misma realidad. Para alcanzar su más auténtico y supremo rendimiento se requiere pasar de la consideración de lo “real” a la consideración de lo “posible”, lo cual sólo resulta factible si el concepto no retrocede ante lo contrario, ante lo “imposible”<sup>102</sup>.

En esta misma lógica, Cassirer reconocerá por tanto que los conceptos no son algo acabado, sino algo en constante formación, una herramienta que nos abre paso ante la realidad, pero que debe permanecer en un constante perfeccionamiento. Así, las funciones simbólicas están en un constante hacerse y por eso mencionará que “el concepto no es un camino abierto por el cual avanza el pensamiento, sino más bien un método, un procedimiento de apertura creado por el concepto mismo”<sup>103</sup> y por eso, reconocerá el concepto como prospectivo, antes que como abstractivo<sup>104</sup>.

Entonces, Cassirer parte del pensamiento kantiano, específicamente de la facultad de juzgar reflexionante. Sin embargo, al cimentar toda su postura en los símbolos, se separa ya de Kant. Además de eso, la justificación teórica a la que acude el neokantiano para hablar de la constante configuración de las formas simbólicas, corresponde por completo al pensamiento hegeliano, ahí encontramos su segundo punto de separación. En cuanto a la influencia de Leibniz, es muy fácil identificarla, pues el concepto de *función simbólica*, parte de una conjugación entre el pensamiento kantiano y leibniziano, aunque en dicha conjugación, quizá no existe tanta separación del pensamiento kantiano<sup>105</sup>. No obstante, podemos afirmar que el

---

<sup>102</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...*, p.357

<sup>103</sup> E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...*, p.357

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid.*, p.359.

<sup>105</sup> Cabría aquí una interpretación, en la que el concepto de *función* sea tomado también del pensamiento kantiano, tanto de la función como aquella que sintetiza la multiplicidad de las percepciones sensibles (Cfr. KRV A 68/B 93), como de la primera introducción de la *Crítica de la facultad de Juzgar*, cuando Kant menciona: “El principio de la facultad de juzgar reflexionante, por el cual es pensada la naturaleza como sistema según leyes empíricas, es no obstante sólo un principio para el uso lógico de la facultad de juzgar, un principio ciertamente trascendental en cuanto a su origen, mas solamente para considerar a priori la naturaleza en cuanto cualificada para un sistema lógico de su diversidad bajo leyes empíricas” (I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, p.37). Sin embargo, hemos optado por reconocer primeramente la influencia de Leibniz en este concepto, debido a que dicho concepto y su uso, concuerdan de mejor manera con la propuesta cassireriana.

concepto de *función*, tal como lo utiliza el filósofo marburgués, tiene una connotación mucho más apegada a la lógica y a la matemática, de ahí, que las posturas de la filosofía del lenguaje, sobre todo las de Russel, Frege y Dedekind, hayan sido tan importantes para la argumentación que Cassirer sigue en su obra *Substancia y función*<sup>106</sup>.

En cuanto a la posible influencia que pudo llegar a ejercer la fenomenología husserliana, el concepto de *preñez simbólica*, a nuestro parecer, tiene ciertos paralelismos con el concepto de intencionalidad, aunque de primera impresión parecieran funcionar en orden inverso: es decir, la preñez simbólica hace referencia a que cualquier percepción posible nace en la conciencia ya cómo una representación simbólica, mientras que la intencionalidad, refiere a que toda representación mental está ligada a un objeto fuera de la conciencia. En la primera se trata más de lo que el sujeto pone en el objeto y en la segunda, de que toda percepción del sujeto, necesita primero de un objeto que ponga algo en esa conciencia. Sin embargo, ambas coinciden en una codependencia del sujeto con el objeto y viceversa. Si el lema más conocido de la intencionalidad es: ‘toda conciencia es conciencia de algo’, a nuestro parecer, también podría ser sustituido por: ‘todo símbolo, es símbolo de algo’, pues aunque la *preñez simbólica* refiere en primer lugar a lo que el sujeto pone en el objeto, esta actividad no tendría sentido sin una percepción sensible. Claro que esta relación entre ambas posturas, podría ser aludida simplemente al contexto histórico en el que surgen tanto el neokantismo como la fenomenología trascendental, sin embargo, el argumento aquí funciona de la misma manera: Cassirer, sin duda alguna, también se vale de las discusiones e intereses filosóficos de su época, para configurar su postura sobre las *Formas simbólicas*.

Por último, en cuanto a los intereses propios del neokantismo, podemos identificar que Cassirer hereda la tendencia antipositivista, al retirarle a la ciencia un estatus de “verdad” único y colocarla a la par del resto de las formas simbólicas. Aunado a esto, se puede percibir también cierto tinte platónico que el marburgués imprime, cuando menos a su *FFS*, pues aunque en las *funciones simbólicas* exista una correlación entre lo sensible y la razón, pareciera que en última instancia lo que determina el conocimiento son los productos intelectuales o mejor dicho, el sentido y el significado que el ser humano coloca en la realidad, a través del intelecto, lo que se asemeja a decir que la idea tiene mayor peso que la sensibilidad.

Así pues, podemos cerrar el presente apartado, haciendo una especie de conclusión sobre las características fundamentales del neokantismo de Cassirer. En primer lugar, parecen existir indicios suficientes para afirmar que, aunque Cassirer es un amplio conocedor del sistema kantiano, su postura parte sobre todo, de lo que

---

<sup>106</sup> Cfr. Ernst Cassirer, *Substance and function...*



malamente podríamos llamar “el último Kant”<sup>107</sup> o cuando menos, de la *Facultad de juzgar reflexionante*. Esto implica un fuerte apego a la teoría kantiana, pero al mismo tiempo, un determinante desapego de ella, pues la fundamentación de toda la *FFS*, aunque parte de una idea kantiana, es al mismo tiempo, una fundamentación totalmente diferente de la que haría el kantismo<sup>108</sup>. En ese sentido, el filósofo neokantiano parece solventar su postura acudiendo a nociones o conceptos de otros filósofos, como Leibniz y Hegel, además de las propuestas teóricas de su época, como la filosofía del lenguaje y la fenomenología de Husserl. Ahora bien, sobre las implicaciones que acarrearán el distanciamiento de Cassirer en torno a Kant, especialmente en lo que se refiere a la postura práctica del neokantiano, es de lo que se hablará en el siguiente apartado.

## FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE CASSIRER.

Si somos consecuentes con lo dicho en el apartado interior, aquello de que, Cassirer fundamentó toda su teoría, su *Filosofía de las formas simbólicas*, partiendo de la tercera crítica kantiana, específicamente, de la *Facultad de juzgar reflexionante*, tendríamos entonces que asumir, que para Cassirer no existe distinción entre *razón pura* y *razón práctica*, entre entendimiento y razón, entre sensibilidad e inteligibilidad. Si no existe distinción entre estas dicotomías, entonces estaríamos en posibilidad de afirmar que, entre todos los pares anteriores, Cassirer no encuentra escisión, sino co-pertenencia y correlación. Esta idea se puede corroborar, ya desde la introducción del tomo I de *FFS*:

(...) Este sistema [el idealismo] siempre estuvo encaminado a colocar, frente al *mundus sensibilis*, otro cosmos, el *mundus intelligibilis*, y a trazar las fronteras de ambos mundos. Pero en lo esencial tomó la frontera un curso tal que el mundo de lo inteligible quedó determinado por el factor de la pura actividad y el mundo de lo sensible por el de la receptividad. Allá dominaba la libre espontaneidad del espíritu; acá, el constreñimiento, la pasividad de lo sensible. Pero para esa «característica universal», cuyo problema y tarea nos plantea ahora en sus perfiles generalísimos, *esta* oposición ya no es irreconciliable y excluyente, pues entre lo sensible y lo espiritual tiéndese ahora una nueva forma de reciprocidad y correlación. El dualismo metafísico de ambos parece salvado en la medida en que pueda mostrarse que

---

<sup>107</sup> Kant es un pensador muy congruente a lo largo de su obra, por eso nos parece un desatino dividir a Kant según sus etapas. Sin embargo, nos parece necesario hacerlo así en la presente investigación, solo para no pasar por alto, el hecho de que Cassirer parece tomar los principios de su filosofía, de la tercera crítica, la *Crítica de la facultad de juzgar*.

<sup>108</sup> Cassirer mismo reconoce esta idea en su texto *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. Cfr. Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*, Herder, Barcelona, 2010, p. 125.

precisamente la misma *función* pura de lo espiritual debe buscar en lo sensible su realización concreta, pudiéndola hallar, en última instancia, solamente aquí<sup>109</sup>.

Entonces, aunque Cassirer dedique la mayor parte de su obra a establecer su postura teórica y a desarrollar una filosofía centrada en *funciones simbólicas*, no podemos aseverar por eso, que no tiene una postura práctica. Antes bien, su postura teórica es su postura práctica, de la conformación de las formas simbólicas, se desprende la conformación de los principios éticos. Pero funciona lo mismo a la inversa, la postura práctica, es la postura teórica y los principios éticos, terminan por impactar en la conformación de las formas simbólicas. Por eso hablamos de una correlación y co-pertenencia, porque en la propuesta de Cassirer, mundo teórico y mundo práctico, están imbricados, la teoría configura la práctica y la práctica configura a la teoría. La configuración del conocimiento, de las formas simbólicas, de acuerdo a su época histórica y al despliegue del espíritu, nos dan pautas sobre ciertos principios *funcionales* éticos que sería conveniente respetar y dichos principios no serán mejores ni peores de acuerdo a su novedad o antigüedad, sino a su significado *funcional*, al sentido que aporten a la existencia humana. Pero así como esos principios se desprenden del conocimiento, también el despliegue de ellos en el mundo práctico tiene un impacto en la constante configuración de la postura teórica de la humanidad. Si las formas simbólicas, se encargan de generar conceptos que doten de sentido la existencia humana, no será diferente con los principios éticos y funcionarán igual que las formas simbólicas: también ellos deben generar conceptos que doten de sentido la existencia, también ellos están en constante conformación y también ellos tienen un significado eminentemente *funcional*. Esto se puede corroborar de manera perfecta en el texto *Filosofía moral, derecho y metafísica...*, cuando Cassirer, después de sostener que existen principios éticos de la stoa que continúan siendo *funcionales* y que por tanto, deberían mantenerse, agrega:

E igualmente cabe retener el sentido puro del concepto kantiano de deber y su concepto de la autonomía ética, sin que lo fundemos del mismo modo que Kant – con arreglo a la escisión entre *mundus sensibilis* y *mundus intelligibilis* –. También aquí persiste una determinada significación *funcional* de los conceptos éticos fundamentales, que no está ligada a su ajuste o a su revestimiento metafísico-sustancialista<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I...*, p.45.

<sup>110</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica...*, p.125.

Así pues, parece muy clara la postura del neokantiano en cuanto a la filosofía práctica y de esto, se podrían desprender muchas consecuencias y reflexiones. Sin embargo, la presente investigación versa en torno al problema de la libertad en la cultura, por lo cual es pertinente preguntar ahora, de acuerdo a los desarrollos realizados hasta este punto, ¿Cómo se puede entender la libertad en el pensamiento de Cassirer? La respuesta será doble: primero, la libertad será entendida como la capacidad del sujeto de crear formas simbólicas que doten de sentido la existencia y segundo, sobre cómo dichas formas simbólicas están en constante configuración del mundo a través de las prácticas del sujeto, de tal manera que dicha configuración del mundo parte de la autonomía del individuo, pero tiende hacia la completa *liberación* de toda la humanidad, hacia la universalización de las normas que surgen de la autonomía de cada individuo y del libre y racional apego a ellas por parte de todos los seres humanos. Así pues, a continuación presentaremos dos vías para comprender la libertad en el pensamiento de Cassirer, que más que tratarse de dos “vías” completamente opuestas, la primera nos muestra que en la *FFS* es posible pensar la libertad como la espontaneidad del sujeto para la conformación de formas simbólicas, mientras que en la segunda, podemos encontrar el ejemplo prototípico de cómo es que en el pensamiento del neokantiano de Marburgo, existe una co-pertenencia y correlación entre la teoría y la práctica, es decir, la segunda vía nos muestra la correlación entre el saber y el hacer, entre la conformación espontánea de las formas simbólicas en la conciencia del individuo y su operar en el mundo práctico, que eventualmente terminará por reconfigurar nuevamente la conciencia del sujeto y así sucesivamente.

***La creación libre de las formas simbólicas en el pensamiento de Cassirer. La vía de la causalidad y la contingencia<sup>111</sup>.***

El 5 de julio de 1687, Isaac Newton publicó sus famosos *Principios matemáticos de filosofía natural*. Una vez acontecido esto, la cosmovisión general cambió y cada vez se hacía más posible pensar en un mundo totalmente predecible. A propósito de eso, es bien conocido el ejercicio del ‘diablillo de Laplace’, quien postulaba que si existiera un ‘diablillo’ que conociera todas las variantes posibles, podría comprender en su totalidad el mundo, no solo en sus acontecimientos pasados, sino incluso en su devenir. A esta postura, se le denominó ‘mecanicismo’, pues sostenía que el mundo funcionaba de manera mecánica; en donde hubiera un ‘A’ se seguiría un ‘B’ siempre que se cumplieran las mismas condiciones y la

---

<sup>111</sup> En la primera parte de este apartado, nos valdremos de algunas ideas filosóficas de Prigogine & Stengers, como de Quentin Meillassoux. Si bien, acudir a estos autores puede resultar a simple vista como un anacronismo sin sentido, echamos mano de dichos “recursos” con la única intención de comprender mejor lo que Cassirer entiende por *causalidad*, para distinguir con precisión, cómo es que a partir de su idea implícita de *causalidad*, se puede justificar la creación libre y espontánea de las formas simbólicas.

posibilidad de conocer ese 'B' dependía, a su vez, de que conociéramos todas las variantes, de manera que cuando teníamos algo 'impredecible', era por el puro desconocimiento de las variantes.

A pesar de que el mecanicismo tomara una fuerza impresionante, al grado de desplazar a casi todo conocimiento que no funcionara de la misma manera, a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el paradigma cambiaría con la introducción de la flecha del tiempo. Lo que se anunciaba ahora, es que el tiempo no era reversible y por tanto, siempre marcha hacia delante. Puede observarse como una sentencia bastante obvia, pero sus implicaciones parecían dificultar el funcionamiento del mecanicismo, pues si el tiempo marcha en una sola dirección, si todo está en cambio constante, es imposible volver a contar con las mismas condiciones dos veces o más, de tal manera que las variantes difícilmente serán las mismas una y otra vez. Esto hacía más difícil la proeza del diablillo de Laplace.

En este cambio de paradigma, podemos situar a dos pensadores muy agudos, Prigogine y Meillasoux, el segundo más radical que el primero, quienes tras el reconocimiento de la flecha del tiempo, sostienen la imposibilidad de la predicción y por el contrario, identifican la capacidad creadora del tiempo.

Prigogine, inspirándose en Bergson, sostendrá la irreversibilidad a su manera; la vía que tomará, será la 'teoría del caos'. El químico ruso, sostendrá que no nos encontramos ya ante un mundo estático y simétrico, como se pensaba desde el paradigma mecanicista. Antes bien, nos encontramos ante un mundo azaroso, en constante cambio y transformación, un mundo no determinado. Ahora bien, aunque Prigogine reconoce la acción del tiempo en la conformación de la realidad, esta acción del tiempo actúa atendiendo ciertas posibilidades, lo que supone que, aun cuando se reconozca el cambio, dicho cambio atiende a cierto número de probabilidades. Así, en la obra titulada, *Entre el tiempo y la eternidad*, en donde trabaja en conjunto con Isabelle Stengers, sostendrá:

Sorprende, en efecto, constatar que en la época en que la física, gracias al segundo principio de la termodinámica, anuncia la evolución irreversible allí donde parecía reinar la eternidad, las ciencias y la cultura descubren por todas partes el poder creador del tiempo. Es la época en la que todos los rasgos de la cultura humana, las lenguas, las religiones, las técnicas, las instituciones políticas, los juicios éticos y estéticos, se perciben como productos de la historia, y en la que la historia humana se lee como el descubrimiento progresivo de los medios de dominar el mundo. Es la época en la que la geología y la paleontología nos enseñan que nuestra Tierra y todo lo que parecía el marco fijo de nuestra existencia, los océanos, las montañas,

las especies vivas, son el fruto de una larga historia jalonada de destrucciones y creaciones<sup>112</sup>.

Y los mismos autores, en su texto, *La nueva alianza*, sostienen que la ciencia del siglo XX debe ser considerada como una complejidad en la que no se puede reducir todo a cálculos matemáticos, como lo hacía el modelo mecanicista. A diferencia de eso, la ciencia debe considerar también el azar, los 'brincos' que se dan en la biología de un organismo a otro y a eso añadir ciertas leyes naturales y estadísticas:

Como tampoco se admite la oposición entre azar y necesidad, el concepto de orden por fluctuación no implica por tanto la distinción (tradicional en ciertas escuelas sociológicas) entre funcional y disfuncional. Lo que en un momento dado es una desviación insignificante con respecto a un comportamiento normal, puede, en otras circunstancias ser fuente de crisis y renovación. Si hay algo que los modelos del orden por fluctuación pueden enseñarnos es que toda norma nace de una elección, contiene un elemento de azar, pero no de arbitrariedad. El hecho de que una organización o un régimen de funcionamiento no puedan deducirse como necesarios y de que siempre estén a merced de una fluctuación, no significa, y debemos hacer hincapié en esto, que sean arbitrarios. Como decía lacónicamente Samuel Butler, *nothing is ever merely anything*, una organización o un régimen de funcionamiento no deducible de una ley general es, sin embargo, resultado de un cálculo en una naturaleza en la que los procesos macroscópicos estables son engendrados por una multitud de procesos desordenados y, en determinadas condiciones, a merced de las fluctuaciones de las cuales son producto<sup>113</sup>.

Definitivamente, nos encontramos aún en el terreno en el que de un 'A' se puede seguir un 'B'. Sin embargo, en esta postura, también de un 'A' se puede seguir un 'C' o un 'D'. Es decir, la causa no siempre apunta hacia el mismo lugar. Pero aun cuando de un 'A', no se siga un 'B', podemos saber que ese 'A' contiene ciertas posibilidades de dirigirse a un 'C', a un 'D', etc.

Avancemos entonces con la propuesta de Meillasoux, quien aunque en apariencia está en sintonía con Prigogine, es aún más radical. Lo que sostiene el filósofo francés, es que si de verdad se quiere pensar la capacidad creadora del tiempo, entonces debemos eliminar el *azar* y la *probabilidad*, puesto que "la creencia en el azar es una creencia inevitablemente metafísica, ya que incorpora la creencia

---

<sup>112</sup> I. Prigogine & I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza editorial, Argentina, 1992. p.25.

<sup>113</sup> I. Prigogine & I. Stengers, *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*, Alianza universidad, España, 2004. p.216.

en la necesidad factual de leyes probabilísticas determinadas, ante las cuales no es más posible razonar que de la necesidad de supuestas leyes deterministas”<sup>114</sup>.

Así, para Meillasoux, aunque la postura de Prigogine y Stengers contemplan la acción del tiempo, pareciera que aún se encuentra en un territorio determinista, si no de manera ‘tajantemente determinista’, sí de manera probable, un poco al estilo del tiempo aristotélico, en el que las posibilidades de cambio se encontraban inmersas en la realidad, y algunas decisiones pueden favorecer la actualización de dichas potencialidades. Pues bien, Meillasoux va mucho más allá de esto. Para él, el tiempo es creación pura. En cada momento hay una novedad y cada novedad, emerge puramente del tiempo y de nada más. Pareciera entonces que el tiempo es lo absoluto, de donde todo viene.

De tal manera que, la diferencia entre Prigogine y Meillasoux, es que el primero considera que en el curso del tiempo se genera novedad a través de interacciones probables. Por el contrario, el segundo, sostendrá que es el tiempo en sí mismo el que genera novedad. En el primero, el tiempo tiene una característica aristotélica de llevar algo de un lugar a otro, mientras que en el segundo, el tiempo es creador, es decir, no hay paso de un ‘A’ a un ‘B’ (ni a un ‘C’, ni ‘D’, etc.), sino creación pura, creación ex nihilo<sup>115</sup>. Así, mientras que la postura de Prigogine y Stengers permite postular algunas normas o al menos leyes estadísticas, Meillasoux aboga por la contingencia total, ya que el tiempo al crear novedad a cada instante, sostiene la pura ilegalidad, el puro caos. Ya no hay leyes necesarias aquí, no hay posibilidades mayores ni menores, hay solamente cambio constante y en donde lo único constante es el cambio, no hay posibilidad de otras constantes y por tanto no hay posibilidad de leyes estables, entonces nos encontramos en el reino de la pura contingencia.

Cassirer, por su parte, a pesar de no haber conocido a ninguno de los dos autores anteriores, sí que conoció a Bergson, principal influencia de ambos y fue consciente del cambio de paradigma que dejó atrás al mecanicismo, de ahí que para el filósofo alemán no resulte extraño el tema del devenir, e incluso sea plenamente consciente de las problemáticas que implica.

Ahora bien, el filósofo de la escuela de Marburgo, aunque suprime la escisión entre sensibilidad y razón, realiza una nueva escisión, ahora entre naturaleza y cultura, afirmando además, que al ser humano solo le es posible conocer el mundo a través de la cultura. Un poco fiel a Bergson, Cassirer reconocerá que el mundo natural está inmerso en un constante devenir que es imposible de aprehender, a menos que sea, o por medio de las *funciones simbólicas* que en última instancia

---

<sup>114</sup> Q. Meillasoux, ‘Potencialidad y virtualidad’ en *Hiper-Caos*, Holobionte ediciones, España, 2018. p.108

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid*, pp.108-110

representan un diálogo del hombre consigo mismo<sup>116</sup>, o por la vía mística<sup>117</sup>. Renunciando a la segunda, debido a su incomunicabilidad e incapacidad de sistematización, la mejor oportunidad que tenemos para aprehender el mundo, es a través de las *funciones simbólicas*, de tal manera que todo lo que nos es lícito conocer, se pensará solamente a través del mundo de la cultura o como también es llamado por Cassirer, el mundo simbólico.

Dentro de este mundo simbólico, Cassirer encuentra puntos comunes con los autores anteriores, al menos al reconocer la imposibilidad de un mundo mecanicista por dos razones: 1) El tiempo no es solamente una unidad de medida o de control, sino que es determinante para la comprensión de los cambios que se generan en las formas simbólicas (en aquello que es aprehensible; en el mundo simbólico o de la cultura); 2) Los cambios que se generan en la cultura, pareciera ser que reconocen la preeminencia de la contingencia, por encima de la necesidad, o al menos, dichos cambios reconocen la posibilidad del surgimiento de novedad y la novedad es contraria a cualquier sistema que reconozca la necesidad de leyes eternamente estables o a una causalidad en sentido determinista.

Para mostrar lo anterior, vamos paso a paso. Para el neokantiano, los problemas de la filosofía se centran en dos cuestiones: la forma y la causalidad, es decir, el problema del ser y el problema del devenir: “No basta, en efecto, con comprender ‘qué’ es el mundo, hay que saber también ‘de dónde’ viene”<sup>118</sup>. En este sentido, para el filósofo de las formas simbólicas no se puede pensar el ‘ser’ sin el ‘devenir’ y viceversa. Al ser, corresponden justamente las formas simbólicas como las conocemos en el ahora, pero esas formas, se configuran por su causalidad. Profundicemos entonces, cómo trata Cassirer el problema del devenir, para comprender, desde su óptica, cómo es que termina por conjugarse con el ser.

Si atendemos a la primera crítica kantiana, podemos encontrar lo siguiente acerca de la Causalidad:

Así, pues, según esta regla ha de haber en lo que precede a un suceso la condición de una regla conforme a la cual ese suceso sigue siempre y necesariamente. No puedo, en cambio, volver atrás desde el suceso y determinar (mediante aprehensión) lo que precede, pues ninguna aprehensión retrocede desde el punto temporal siguiente al anterior, aunque sí guarda relación con algún punto temporal precedente. Al contrario, hay que pasar desde un tiempo dado al tiempo determinado siguiente. Dado, pues, que hay algo que sigue, me veo obligado a relacionarlo con algo que es anterior y distinto, y tras lo cual sigue, de acuerdo con

---

<sup>116</sup> Cfr., Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de cultura económica, México, 2016, pp. 56-58.

<sup>117</sup> Cfr., E. Cassirer. *Filosofía de las formas simbólicas* III. Fondo de cultura económica, México, 2017. pp.12-57.

<sup>118</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, Fondo de cultura económica, México, 2014. p.143.

una regla, es decir, de modo necesario; de forma que el suceso, en cuanto condicionado, remite indudablemente a alguna condición que es la que lo determina<sup>119</sup>.

Si bien, pareciera que Kant es consciente de la flecha del tiempo, al menos psicológica, también parece insertarse en un contexto totalmente mecanicista al reconocer la necesidad de una regla mediante la cual acontecimientos pasados se relacionen siempre de la misma manera con acontecimientos futuros. Esto es lo que sostuvo el mecanicismo, que en donde hay 'A', siempre se dará 'B' y donde hay 'B', siempre se dará 'C' y así sucesivamente. En este sentido, no podemos desligar a Kant del mecanicismo, incluso por su propio contexto histórico y por la propia estructura de su criticismo, en donde pareciera que solo la libertad del mundo práctico escapa a lo determinado.

Cassirer afirma algo tan parecido, que de pasar por alto el resto de su obra, correríamos el riesgo de colocarlo en el mismo sitio que a Kant:

Un fenómeno  $\alpha$  no se considera como causa de otro  $\beta$ , porque hayan concurrido en la observación un número suficiente de veces y su concurrencia ulterior se espere en virtud de una coacción psicológica, sino porque del todo  $\alpha$  se puede sacar un elemento  $x$ , y del todo  $\beta$  un elemento  $y$ , siendo  $x$  e  $y$  tales, que el paso del uno al otro se deja determinar por una regla general<sup>120</sup>.

Y aunado a esto, en su texto *Las ciencias de la cultura*, encontramos la siguiente cita:

Los fenómenos de la cultura parecen mucho más vinculados al reino del devenir que los fenómenos de la naturaleza. No es posible desglosarlos de aquel mundo. No podemos cultivar la ciencia del lenguaje, la ciencia del arte, la ciencia de la religión, sin apoyarnos a cada paso en lo que nos enseña la historia de cada uno de esos campos culturales. Y, si queremos navegar por entre las aguas procelosas del devenir, no tenemos más remedio que dejarnos llevar por la brújula que pone en nuestras manos la categoría de 'causa' y 'efecto'. Los fenómenos serían, para nosotros, una maraña inextricable si no los ordenásemos y clasificásemos en cadenas causales fijas<sup>121</sup>.

---

<sup>119</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura*... B239, A194.

<sup>120</sup> E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*... p.180.

<sup>121</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*..., pp.157-158.



Así pues, estamos atendiendo a una postura de Cassirer que parece apegarse completamente al mecanicismo, al sostener la necesidad de 'cadenas causales fijas'. No obstante, posteriormente agregará: "Y, sin embargo, en el análisis del devenir, la explicación causal no lo es todo"<sup>122</sup>.

Entonces, para continuar con la noción de causalidad que supone la *FFS*, primero habrá que tener en cuenta lo ya dicho en el presente capítulo: La filosofía de Cassirer parte de los supuestos de la tercera crítica y las formas simbólicas se cimientan en la facultad de juzgar reflexionante. Atendiendo a eso, probablemente, aunque el neokantiano se refiere a la causalidad en términos muy parecidos a los que trabaja Kant en la *CRP*, las formas simbólicas deberían atender más a una causalidad al estilo de la *Crítica de la facultad de juzgar*, entendiendo por este término una conformidad a fin, es decir, la causa que podemos atribuir a la naturaleza se corresponde según los fines que el hombre pone en ella<sup>123</sup>, sino, la otra opción es comprenderla de manera puramente mecanicista:

Pero el concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es al menos un principio más para traer los fenómenos de aquélla bajo reglas, allí donde las leyes de la causalidad según su mero mecanismo ya no llegan. En efecto, aducimos un fundamento teleológico cuando adjudicamos al concepto del objeto, cual si él fuese hallable en la naturaleza (y no en nosotros), causalidad con respecto a un objeto, o más bien nos representamos la posibilidad del objeto por analogía con una causalidad semejante (tal como la que hallamos en nosotros), en consecuencia de lo cual pensamos a la naturaleza como si fuera técnica en virtud de una facultad propia; en cambio, si no le atribuyésemos una tal eficacia, tendría que representarse su causalidad como un mecanismo ciego<sup>124</sup>.

Así mismo, para continuar con la noción de causalidad que supone la *FFS*, un segundo punto es que, habrá que recordar que, a pesar de su postura tan cercana a Kant, el filósofo marburgués no solo es kantiano, sino que también tiene una amplia influencia de Hegel y en este sentido, una forma simbólica nunca está acabada, sino en constante transformación, o en términos hegelianos, en un constante paso del ser al no ser. En este sentido, podemos encontrar el kantismo/hegelianismo de Cassirer de la siguiente manera: Si bien sostiene que las formas simbólicas deben respetar cierta estructura y cierto orden lógico (en donde inserta la causalidad), dichas formas nunca están acabadas, sino en un constante

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.158.

<sup>123</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, 49/51 y BLIVss/ALIIss, pp.56-60 y 105-106.

<sup>124</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, 270/266, p.292.

hacerse, y dicho hacerse requiere de la transformación histórica, que sería impensable sin la temporalidad.

Ahora bien, si la influencia hegeliana no es suficiente para sostener que Cassirer no se apega ciegamente al mecanicismo, podemos atender nuevamente al texto de *Las ciencias de la cultura* y traer a cuento lo siguiente: cuando el marburgués comienza a profundizar en el desarrollo histórico (causal) del lenguaje, hace hincapié en un problema y es que no hay manera de explicar el paso del 'grito' a la 'palabra' y posteriormente escribirá:

De donde se desprende directamente por qué la comprensión causal tropieza, aquí, con un límite fijo. La función del lenguaje –y otro tanto podemos decir de la del arte, la religión, etc. – es uno de esos fenómenos que Goethe llama “primigenios”. “Aparece y es” sin que haya en él nada que explicar<sup>125</sup>.

Así, tenemos ante nosotros la justificación necesaria para sostener los dos puntos mencionados, mediante los cuáles podemos afirmar que Cassirer, a diferencia de Kant, escapa de un horizonte mecanicista: 1) Porque reconoce la capacidad transformadora del tiempo, al menos en el paso histórico que es capaz de re-significar las formas simbólicas y 2) porque considera la creación de novedad sin requerir de un 'A' que contenga, al menos potencialmente un 'B' o 'C' o 'D', etc.

Ahora bien, no hay que apresurarse a afirmar que Cassirer participa de la corriente filosófica en la que podríamos encontrar a Prigogine y Stengers y mucho menos, que puede llegar a ser tan radical como Meillasoux. En todo caso, si tuviéramos que relacionar al filósofo neokantiano con alguno de los autores anteriores, podría decirse que su postura es más cercana a Prigogine y Stengers, ya que el acontecer histórico es capaz de 'actualizar' ciertas potencialidades del símbolo y además, aunque dicho acontecer pueda depender de ciertas variables, nunca se trata de algo arbitrario, sino, al menos en el caso de Cassirer, de una espontaneidad libre del sujeto, de una capacidad de crear nuevas formas simbólicas, o cuando menos, nuevos símbolos.

Así, podemos encontrar que para Cassirer, la libertad se encuentra entre la causalidad y la contingencia. Las formas simbólicas no pueden ser comprendidas sin atención a su causalidad, es decir, a su conformación histórica. No obstante, no se trata de una causalidad mecanicista, en la que pudiéramos comprender de dónde viene la forma simbólica y hacia dónde va. Por supuesto que hay variables esperables en el comportamiento de dichas formas, sin embargo, a pesar de esas variables, siempre existe la posibilidad del surgimiento de novedad, de la ruptura de

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp.161-161.

ciertas cadenas causales establecidas, sin certeza alguna de cómo se dio esa ruptura, sino que simplemente se presentan fenómenos, formas simbólicas que “aparecen y son”. Aquí es donde aparece la contingencia, no hay leyes eternas<sup>126</sup>, sino leyes haciéndose a través de las formas simbólicas, a través de la espontaneidad libre del sujeto que busca la comprensión del mundo natural.

Cabe hacer una última aclaración aquí: las posturas tanto de Prigogine y Stengers, como la de Meillasoux, parecieran suponer una realidad que efectivamente es como es, fuera del sujeto. En ese sentido, la variabilidad no depende en absoluto del sujeto, sino que es el mundo haciéndose, inmerso en el constante devenir, para lo cual, la primera postura sostiene que ese devenir tiene ciertas potencialidades probables de alcanzar, mientras que para la segunda no hay probabilidad alguna, todo es pura contingencia. En este punto, la postura de Cassirer se separa un abismo de las anteriores puesto que es abiertamente idealista y separa el mundo natural del cultural. Entonces, la ‘cercanía’ que encontramos entre los autores mencionados aquí y Cassirer, se reduce únicamente al mundo cultural. Teniendo eso en cuenta, quizá queda preguntar ¿qué es de la causalidad y la contingencia en el mundo natural, desde la postura del neokantiano? La respuesta es un poco obvia: el mundo natural es puro devenir ‘inaprehensible’, pero funciona como una idea en sentido kantiano, como un horizonte que nos impulsa a perfeccionar a cada momento las formas simbólicas, para a su vez, ir perfeccionando la comprensión que tenemos de ese mundo inmerso en el devenir, constantemente cambiante.

Para concluir el presente apartado, cabe recalcar que todo el recorrido teórico que hemos realizado aquí, tiene un solo objetivo: mostrar que las formas simbólicas no atienden a cadenas causales fijas, ni en su creación ni en su configuración, sino que, toda forma simbólica depende en primer lugar de la creatividad libre y espontánea del espíritu. En ese sentido, la libertad es un presupuesto para la *FFS*. Ahora bien, esa libertad no debería terminar después del primer momento de ‘creación’, sino que debería permanecer durante toda la configuración de cualquier forma simbólica. El próximo apartado, además de servir como ejemplo prototípico de la correlación entre teoría y práctica que supone la postura de Cassirer, servirá también para esclarecer cómo es que la libertad permanece (o debería permanecer) en todo momento de la configuración de las formas simbólicas.

---

<sup>126</sup> Con la expresión, “no hay leyes eternas”, nos referimos a que, bajo la postura de Cassirer, todas las leyes que conocemos son representadas por nosotros bajo diversas *formas simbólicas* y las *formas simbólicas* están en un constante hacerse, es decir, el ser humano está en constante renovación de las *formas simbólicas* de manera que éstas le permitan un mejor acercamiento al mundo natural. Sobre si hay leyes eternas e inmutables que siempre permanezcan en el mundo natural, no habría mucho que decir, puesto que todo conocimiento humano está mediado ya por los símbolos culturales.

### ***La vía republicana***<sup>127</sup>

Si bien, a través de la vía de la causalidad se puede entrever qué se entiende por '*libertad*' en la presente investigación, parece pertinente aclarar aún más, cuando menos de manera simple, a qué nos referimos cuando hablamos de '*libertad*'. Así pues, entenderemos '*libertad*' como una contra-postura al determinismo y en ese sentido, podrían caber algunas características para definirla mejor, entre las que destacan: a) actuar conforme a la propia voluntad; b) escapar de la cadena causal mecanicista; c) concebir la creación de novedad. Aunque, quizá la definición kantiana ayude más a vislumbrar lo que se entenderá por dicho concepto:

La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad para poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la *determinen*; tal como la *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todo ser irracional para ver determinada su actividad por el influjo de causas ajenas<sup>128</sup>.

Cabe decir, que aun con la definición kantiana enfrente de nosotros, parecería faltar algo para la correcta comprensión del significado de libertad. Quizá esto se deba a que inmediatamente después de la definición de libertad citada, el filósofo de Königsberg puntualiza que esa es una definición *negativa*. En ese mismo sentido, Bergson también menciona algo parecido en su curso *La evolución del problema de la libertad*:

Pueden escuchar una discusión entre un partidario de la libertad, es decir, un *libertista* –si la palabra existiera– y un partidario de la necesidad, es decir, un *determinista*. (...) El libertista está siempre a la defensiva; no puede tomar la ofensiva. Es el determinismo quien la toma. La argumentación del libertista es forzosamente negativa, solo puede consistir en negar lo que el determinismo propone. La tesis de la libertad no es susceptible de ser enunciada positivamente: demostraremos que solo puede expresarse en términos de negación del determinismo y, por ello, el libertista está siempre a la defensiva y negando aquello que el determinista afirma y donde puede tomar la ofensiva<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Cabe señalar, que el nombre de 'vía republicana' se debe a que esta forma de justificar la libertad en la cultura, se basará ampliamente en las propuestas de filósofos 'republicanistas', o con posturas tendientes hacia el republicanismo, pero además de eso, no se profundizará más en la idea de República.

<sup>128</sup> I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Gredos, Madrid, 2010. A97.

<sup>129</sup> H. Bergson, *La evolución del problema de la libertad*. PAIDÓS, México, 2022. p.32.

Así pues, pareciera que hablar acerca de la libertad es más pertinente desde una vía negativa, sobre todo porque no existe un referente físico específico para hablar de ella. Si aceptamos la idea anterior, entonces quizá la mejor opción para comprender el significado de libertad, es primero comprender qué es el determinismo, para entonces a partir de eso, concebir la libertad como una contrapostura al mismo. Entonces, entenderemos por determinismo, aquella postura que sostiene, de alguna manera, que 'todo está dicho'. Es decir, para el determinista, basta con conocer diversas variables de algún fenómeno para inferir su causa y anticipar su efecto. Esa es la esencia del mecanicista y del determinista: creer que no hay nada nuevo, que las cadenas causales son fijas y eternamente estables, y, que por tanto, no hay posibilidad real de actuar conforme a la propia voluntad, ya que somos seres regidos por normas físicas, químicas, biológicas y culturales. Dicho esto, comencemos a recorrer la segunda vía, recordando lo que es la libertad para Kant (y Rousseau<sup>130</sup>), tomando en cuenta que además de la ya citada definición de libertad, a la que Kant alude en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, hay diversas referencias en el mismo texto y desde luego, en la *Crítica de la razón práctica*. Así por ejemplo en la *Fundamentación*, también menciona:

Como un ser racional, que pertenece al mundo inteligible, el hombre nunca puede pensar la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón ha de atribuirse siempre a sí misma) es la libertad<sup>131</sup>.

Unas páginas adelante, también afirmará:

(...) La libertad es una mera idea cuya realidad objetiva no puede ser probada (...); por consiguiente, como a ella misma nunca puede serle atribuido un ejemplo según alguna analogía, la libertad jamás puede ser concebida ni tampoco comprendida. La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón en un ser que cree tener conciencia de una voluntad, esto es, de una capacidad diferente de la simple capacidad desiderativa (a saber, la capacidad de determinarse a obrar como inteligencia, o sea, según leyes de la razón, independientemente de los instintos naturales)<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Solamente abordaremos el pensamiento del filósofo de Königsberg. Sin embargo, asociada a él se encontrará siempre a Rousseau, puesto que de acuerdo con Roberto Aramayo, Henri Bergson e incluso, Ernst Cassirer, el pensamiento práctico de Kant, está altamente influenciado por Rousseau.

<sup>131</sup> I. Kant, *Fundamentación...*, Ak. IV, 453.

<sup>132</sup> *Ibid.*, Ak. IV, 459.

Y añadiendo a lo anterior, en la *Crítica de la razón práctica*, mientras discierne si primero es la ley moral o la libertad, concluye:

Por lo tanto es esa *ley moral*, de la cual cobramos una conciencia inmediata (tan pronto como nos trazamos máximas de la voluntad), aquello que se nos brinda *en primer lugar*, y nos conduce directamente al concepto de libertad, en tanto que / dicha ley moral es presentada por la razón como un fundamento de determinación sobre el cual no puede prevalecer ninguna condición sensible al ser totalmente independiente de tales condicionamientos<sup>133</sup>.

Vale la pena recordar que para Kant, la ley moral debe tener su fundamento en la razón, de tal manera que cuando tomamos una decisión con base en la razón estamos auto regulándonos, estamos siendo *autónomos*. Ahora bien, dicha autonomía, es imposible sin el presupuesto de la libertad, pues sin éste, la decisión y por tanto la ley, no vendría de nosotros mismos, sino desde fuera, por algún mandato o coacción externas, entonces sería *heteronomía*. Así, la libertad, aun cuando vaya después de la ley moral, es una condición de posibilidad para la ejecución de la ley moral.

Eso es justamente lo que podemos leer en una de las citas anteriores de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: “La libertad sólo vale como un presupuesto necesario de la razón”... Es decir, la libertad es una condición de posibilidad de la ley moral, de la ética, de la razón pura práctica. Por tanto, aun cuando Kant no pueda mostrar de manera positiva lo que significa la libertad, es un requerimiento indispensable para su filosofía práctica.

Ahora bien, la libertad es una condición para que sea posible alcanzar una *ley universal* de forma autónoma, de manera que racionalmente elijamos lo universalmente bueno, simplemente porque es la mejor opción y apoyados por supuesto, en el *deber*. Es aquí donde radica el pensamiento republicano: un individuo que de manera racional acepta las leyes del Estado, no porque sean las mejores sólo para él, sino para todos los que le rodean. Sin embargo, estas leyes no le vienen de fuera, no son dadas por el Estado, sino por el individuo mismo, por la vía de la razón. Pero si cada individuo cae en cuenta que son las leyes de la razón las que convienen a todos, pronto esas leyes de la razón serán las leyes del Estado. Por tanto, no es el Estado el que impone las leyes al individuo, sino que son los

---

<sup>133</sup> I. Kant., *Crítica de la razón práctica*... A53, Ak. v,30.

individuos los que regulan el Estado por medio de su razón y un convenio que les compete a todos. Eso es la república.

Este pensamiento también lo podemos encontrar en la interpretación que Cassirer hace de Rousseau y que además, junto con otros autores, considera que el autor de “el Emilio” es influencia determinante para la filosofía moral de Kant:

Libertad no es para él [Rousseau] sinónimo de arbitrio, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo. No es el alejamiento de esta ley o el desprendimiento de la misma, sino la autónoma *adhesión* a ella, lo que constituye el auténtico carácter de la libertad. Y esa libertad se realiza en la *voluntad general*, en la voluntad estatal. El Estado absorbe por entero y sin reservas al individuo, pero no lo hace como una institución coactiva, sino que se limita a colocarlo bajo una obligación que él mismo considera válida y necesaria, y que aprueba tanto por ella como por él mismo. (...) Mientras que los ciudadanos solo se sometan a tales prescripciones que cuentan con su asentimiento, o a las que su comprensión *pudiera* dársele de un modo libre y racional, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. Con ello abandonan el libertinaje del estado de naturaleza, la *independencia natural*, pero la cambian por la verdadera libertad, que consiste en la vinculación de todos a la ley<sup>134</sup>.

Tenemos entonces el pensamiento de Kant e indirectamente el de Rousseau, acerca de la libertad. Revisemos ahora el pensamiento hegeliano para posteriormente comenzar con la re-construcción del concepto de *libertad* al que se apegó Cassirer.

La noción de libertad en Hegel no dista mucho de Kant y Rousseau, en el sentido de que, lo que preocupa al filósofo de Stuttgart es una libertad que conciba la autonomía del individuo, es decir, que el hombre se regule solo y que a partir de dicha regulación se conforme el Estado de Derecho. Ahora bien, a pesar de eso, la forma en la que se justifica la libertad, dista mucho de la vía kantiana, en donde encontramos que la libertad termina por ser una condición de posibilidad para los postulados morales.

Recordemos que para Hegel, la realidad y por ende la razón, son un ‘haciéndose’, un paso constante del ser al no ser en el que se conforma el espíritu. En ese sentido, la libertad es un *haciéndose* también, puesto que a partir de la voluntad de los seres humanos, de luchas y revoluciones, se ha ido conquistando la libertad a través de la dialéctica de la conciencia. Así, la libertad verdadera se

---

<sup>134</sup> E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces*, (Fondo de Cultura Económica: México, 2007), pp. 72-73.

alcanzará solamente al fin de la historia. Sin embargo, a través de su despliegue (de la historia) el Estado y la cultura se van perfeccionando y todo acontecer es necesario para llegar a ese fin, en donde encontraremos la anhelada libertad. Así pues, la libertad para Hegel es un ir tomando conciencia del Estado y la cultura, sabiendo que la verdadera libertad no será conquistada sino al final de la historia, pero que a pesar de eso, en el devenir iremos perfeccionando nuestra conciencia de ella<sup>135</sup>.

Ahora, para identificar los paralelismos que unen a Hegel con Cassirer, o dicho de otra manera, para reconocer con facilidad la influencia que tuvo Hegel en el pensamiento práctico de Cassirer, nos valdremos de dos citas del filósofo de Stuttgart. Primero en su obra *Filosofía del derecho*, nos encontraremos con su inclinación republicana:

El campo del Derecho es, en general, la espiritualidad y su próximo lugar y punto de partida es la voluntad, que es libre, de suerte que la libertad constituye su substancia y su determinación; y el sistema del Derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del Espíritu, expresado por sí mismo, como en una segunda naturaleza<sup>136</sup>.

Y atendiendo a la *Enciclopedia de las ciencias de la lógica...* podemos identificar una cita crucial para identificar su cercanía con Cassirer:

Siendo así que con la reflexión aparece la verdadera naturaleza [de la cosa], y siendo así igualmente que este pensar es mi propia actividad, resulta que aquella naturaleza [verdadera] es tanto producto de mi espíritu (y precisamente en cuanto éste es sujeto que piensa, [o sea, es] producto mío con arreglo a mi universalidad simple) cuanto del yo que es *siendo cabe sí*, o sea, de mi libertad<sup>137</sup>.

Una vez teniendo las referencias de Kant (Rousseau) y Hegel, avancemos hacia la postura del filósofo neokantiano. Comenzaremos por ir directo al grano con dos citas textuales de Cassirer y una más que hace referencia a la postura práctica del autor neokantiano, para posteriormente señalar, por un lado, la conexión con su filosofía teórica y con el pensamiento moral de Kant (Rousseau) y Hegel, y por otro lado –pero al mismo tiempo–, justificar la posibilidad de la libertad en la filosofía de la cultura.

---

<sup>135</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Tecnos, España, 2005. pp. 90-127.

<sup>136</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Editorial claridad, Buenos aires, 1968. p.46.

<sup>137</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza editorial, Madrid, 1997. p.130.



Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia intelectual alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias. Pero también esta comprensión histórica quedaría como algo infructuoso e ineficaz si pretendemos entenderla exclusivamente como un saber del pasado, de lo que ha sido y está despachado. «Lo mejor que tenemos de la historia –dice Goethe– es el entusiasmo que suscita». Así pues, el zambullirse en la historia de la idea de la constitución republicana no debe significar exclusivamente un viaje hacia el pasado, sino que debe fortalecer en nosotros la fe y la confianza en que las fuerzas a partir de las cuales fue creciendo originariamente dicha idea nos indican también el camino hacia el futuro y que podremos guiar ese futuro si cooperamos por nuestra parte con esas fuerzas<sup>138</sup>.

Ambas obras, *El problema del conocimiento...* y *Libertad y forma*, redefinen el objetivo de la autonomía ilustrada, a través del modelo de Leibniz y Cohen, argumentando que la autonomía en el periodo moderno no debe definirse para un sujeto autónomo insular, sino a través de los patrones sociales y colectivos cambiantes de la forma en la ‘vida histórica concreta’ que primero impactan a dichos sujetos. Por lo tanto, un desarrollo clave en *Libertad y forma* afirma que ‘las contradicciones entre libertad y forma’ se armonizan a través de la manera en que “la verdadera libertad está dirigida al desarrollo (Erzeugung) de la forma de la regla (Gesetzesform)”<sup>139</sup>.

El hombre del que se ocupa la ética no puede concebirse desde un principio como un mero ser psicofísico individual, sino como un ser social. Se halla en una comunidad y de ella recibe las reglas de su obrar. Cuanto más retrocedamos en la historia de la evolución, tanto más clara e incontestablemente se muestra esta coacción que el vínculo social ejerce sobre el individuo. Usos y costumbres aparecen, en primer lugar, como lo único objetivo, y frente a esta objetividad no cabe libertad ni espontaneidad algunas. Pero también aquí se instaaura un proceso que abre paulatinamente las cadenas. En el momento en que diferentes comunidades

---

<sup>138</sup> E. Cassirer, La idea de la constitución republicana, en R. Aramayo, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdés editores: México, 2009. pp.65-66.

<sup>139</sup> G. Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical science of Germany, 1899-1919*, Anthem press, London, 2014. p.159. Traducción personal. Texto original: “Both *The Knowledge Problem* and *Freedom and Form* redefine the Enlightenment goal of autonomy along Leibniz and Cohen’s model, arguing that autonomy in the modern period should not be defined for an insular autonomus subject, but rather through the changing social and collectyive patterns of form in “concrete historical life” that first determine such subjects. Thus a key development of *Freddon and Form* claims that “the contradictions between freedom and form” are harmonized through the manner in which “true freedom is directed at athe development [Erzeugung] of rule-form [Gesetzesform].

humanas entran en relación entre sí se origina uno nuevo. Cambia la perspectiva habida hasta entonces, pues lo que valía desde el punto de vista de una comunidad, no vale desde la otra. Esta divergencia, en el mundo del querer y el obrar, no puede resolverse mediante conceptos del mundo, sino mediante luchas<sup>140</sup>.

Así pues, una vez repasadas las citas anteriores, podemos identificar una clara inclinación de Cassirer, hacia la idea de la libertad republicana, cuando menos en su conferencia sobre la república de Weimar y en *Libertad y Forma*<sup>141</sup>. Abonando un poco de contexto, la conferencia titulada *la idea de la constitución republicana* fue dictada después de la Primera guerra mundial, en donde a ojos de muchos, Alemania había sido castigada de manera desmedida con muchos acuerdos internacionales. Lo que Cassirer intenta, a través de su conferencia, es justificar que en el fondo de dichos acuerdos internacionales se encontraban los ideales republicanos y que dichos ideales habían surgido en el seno de la cultura alemana, por lo que, en cierto sentido, eran normas y penalizaciones que surgieron de la misma conciencia alemana y por tanto, no debían ser vistos con malos ojos.

Si esto no es suficiente para identificar la inclinación de Cassirer, avanzando más en esa misma cita, encontramos su clara toma de postura ante el republicanismo: 'no es solamente algo del pasado, sino algo que los debe guiar hacia el futuro', algo que sigue vigente.

La misma inclinación de Cassirer, hacia la libertad republicana, la encontramos en la segunda cita, que hace referencia al texto *Freiheit und Form*. Aquí podemos identificar que desde la postura del neokantiano, la verdadera libertad no se encuentra en un sujeto aislado ('insular'), sino en el sujeto que se sabe miembro de una sociedad que ha tenido un despliegue histórico.

Ahora bien, si ponemos atención a las tres citas, podemos identificar algo de suma relevancia para la comprensión de la noción de libertad que tiene el filósofo de las formas simbólicas: la libertad está en un constante 'haciéndose', muy al estilo hegeliano, pues pareciera que en las tres citas se exige un procedimiento dialéctico. En la conferencia sobre la república de Weimar, pareciera exigir a los oyentes, que no se conformen con recibir de manera pasiva las normas y penalizaciones, sino que 'cooperen' con las 'fuerzas' de la república, para guiar el futuro de manera conjunta, no como alguien que solo recibe las normas, sino que las construye. Así mismo, en la cita que refiere a *Libertad y forma*, se sugiere que la libertad está en un constante desarrollo hacia la 'forma de la regla', desarrollo que se despliega a través de los acontecimientos históricos y sociales. Pero donde esta idea se hace

---

<sup>140</sup> E. Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica...*, p.120.

<sup>141</sup> Ante la dificultad de localizar la obra directa, nos hemos conformado con abordar el texto citado, en el que se lleva a cabo una breve explicación de las ideas del texto original: *Freiheit und Form*.

totalmente evidente, es en la última cita, en donde se menciona que aunque las normas sociales parecen suprimir la libertad y la espontaneidad, en el momento en el que 'chocan' diversos grupos sociales o diversas culturas, se comienza a abrir espacio a la libertad, sin embargo, ese suceso no se da, si no es mediante un proceso de 'lucha', un proceso dialéctico en el que la libertad se va configurando para no quedarse en las normas de un pueblo, sino en normas 'universales', salidas en primer momento de las conciencias autónomas de cada pueblo particular.

Así pues, podemos identificar que para Cassirer la libertad está totalmente impregnada de la noción republicana. Pero además, también se identifica que ésta noción tiene una especie de doble bifurcación kantiana/hegeliana, ya que en sentido kantiano, la libertad, si bien tiene dirección a un fin bien determinado que es la conformación de un idílico Estado de Derecho que parte en principio de la autonomía de cada individuo, es necesario primero que concibamos la libertad como condición de posibilidad de toda decisión moral. En sentido hegeliano, por otra parte, tenemos a la libertad como un constante hacerse a través del devenir dialéctico de la historia, un constante hacerse que va tendiendo hacia el despliegue completo de la libertad, pero que en el proceso se va perfeccionando y que además, como principio primero de dicho despliegue debe partir necesariamente de la conciencia.

La cuestión ahora es, ¿cómo se relaciona una noción de la libertad como ésta, con la *filosofía de las formas simbólicas* y en el mundo de la cultura? Recordemos brevemente que la *filosofía de las formas simbólicas* sostiene que hay impresiones sensibles múltiples que son sintetizadas por el ser humano mediante *funciones simbólicas* que significan la realidad. Teniendo esto en mente, podemos comprender la libertad en un doble sentido, primero como condición de posibilidad para crear el mundo simbólico que se va configurando de manera dialéctica, y, en segundo lugar, dentro de ese mundo simbólico existen formas como el *Estado* y la *Política*. Dicho de otra manera, las formas simbólicas parten de la condición de posibilidad de que el ser humano las cree de manera libre y espontánea, pero dichas formas están en un constante hacerse y en este constante hacerse la libertad del ser humano sigue en juego. En este primer momento, podríamos comprender la libertad en la cultura, como *la capacidad de crear significado*. Ahora bien, dentro de ese mundo de significados creados, dos de las formas simbólicas (culturales) son justamente el *Estado* y la *política*, ambas en una constante configuración dialéctica a través del devenir y la libertad del Espíritu. En este segundo momento, la libertad cobra un sentido totalmente republicano.

Aquí podemos identificar con claridad la correlación teoría-práctica que encontramos en la postura de Cassirer: el sujeto crea libre y espontáneamente las formas simbólicas. Dichas formas simbólicas terminan por configurar la cultura y por

tanto, nuestra comprensión del mundo, de tal manera que, con esta comprensión del mundo inclinamos nuestra vida práctica. Sin embargo, la vida práctica en sus constantes encuentros, desencuentros y luchas, exige a la razón nuevas configuraciones que respondan a las necesidades prácticas 'actuales'. En este proceso, las formas simbólicas continúan su configuración, nunca permanecen estáticas, sino que siempre dependen de un proceso dialéctico entre el individuo y la sociedad a través del paso histórico.

Ahora bien, manifestando nuevamente su inclinación al pensamiento hegeliano, Cassirer aclara que toda libertad que al hombre le es posible alcanzar, parte siempre necesariamente de la conciencia:

El hombre, al igual que cualquier otro ser vivo, no puede romper o superar los límites orgánicos con que se encuentra. Puede, sí, dentro de ellos e incluso gracias a ellos, ganar una amplitud y una independencia de movimientos que solo a él le es asequible. Dice Uexküll que el plan de construcción de todo ser vivo y la consiguiente relación entre su "red receptiva" y su "red efectiva" circundan a este ser con la misma fuerza que los muros de una prisión. El hombre no escapa de esta prisión derribando aquellos muros, sino adquiriendo la conciencia de ellos. Vale, aquí, la frase hegeliana según la cual el *conocer* un límite equivale ya a superarlo. La conciencia es el comienzo y el fin, el alfa y el omega de la libertad que al hombre le es dado adquirir; el conocimiento y el reconocimiento de la necesidad constituye el verdadero proceso de liberación que el "espíritu" puede llevar a cabo respecto a la 'naturaleza'<sup>142</sup>.

Por tanto, podríamos afirmar que para Cassirer la libertad es tener conciencia de los límites naturales, pero a pesar de ellos, tener la capacidad de crear significado dentro de ellos, moverse dentro de ellos, jugar con las formas simbólicas y crear nuevas formas de significado y sentido. Así, cobran total sentido las palabras del neokantiano en el debate de Davos: "Creo, como ha dicho Heidegger antes hoy mismo, que la libertad sólo se puede hallar propiamente en el camino de la liberación progresiva, que en realidad es de por sí un proceso inacabable"<sup>143</sup>, afirmando de cierta manera que *Libertad* es "*liberarse*" de los límites naturales, a través de la conciencia de las formas simbólicas y a partir de ellas y del sentido que dotan a la existencia humana, teniendo como finalidad llegar a la consecución de una libertad en sentido republicano.

Para concluir, repasemos lo que se ha trabajado en el presente capítulo. Primero, realizamos un breve esbozo del pensamiento kantiano y cassireriano,

---

<sup>142</sup> E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p.45.

<sup>143</sup> M. Heidegger, "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger", en *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de cultura económica, México, 1986. p.220.

tratando de atender a sus puntos primordiales, con la finalidad de identificar en qué puntos el neokantismo de Cassirer se separa de la teoría kantiana para erigirse como una postura diferente e independiente del kantismo clásico. Tras este ejercicio, se ha identificado que Cassirer fundamenta su *Filosofía de las formas simbólicas* en la facultad de juzgar reflexionante, lo que implica que la postura del filósofo de la escuela de Marburgo supone una correlación entre teoría y práctica. Con estas bases, escribimos lo que significaría entonces la postura práctica de Cassirer y cómo a través de ella, se puede entender la libertad como un haciéndose, que parte de la creación libre de las formas simbólicas, pero que continúa en su constante configuración *fenomenológica* y que tiende siempre, hacia un idílico Estado de Derecho constituido de manera republicana.

### CAPÍTULO 3. LA TRAGEDIA DE LA CULTURA

En el primer capítulo buscamos adentrarnos a diversas posturas o conceptos filosóficos que ayudan a la comprensión del pensamiento de Cassirer. En el segundo, tras identificar los puntos de confluencia y separación entre Kant y el neokantiano de Marburgo, distinguimos los principios de la *Filosofía de las formas simbólicas*, para después reconocer que los principios teóricos en la propuesta de Cassirer, coinciden con los principios prácticos o mejor dicho, que para el filósofo marburgués, no existe tal distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica. Lo anterior nos llevó a sostener que la libertad, además de ser un presupuesto para la FFS, debe permanecer en la constante configuración de las formas simbólicas y dicha configuración se lleva a cabo en una correlación teórico-práctica.

Pues bien, el presente capítulo tendrá por objetivo desarrollar una idea encontrada en el pensamiento de Cassirer<sup>144</sup>, pero ampliándola por medio de autores contemporáneos a él, específicamente, autores pertenecientes a la *Teoría crítica*, que nos permiten tener una visión más situada sobre la cultura, en un contexto histórico específico, que, en conjunto con la teoría de Cassirer, pueden otorgarnos una mirada más global<sup>145</sup>. Dicha idea, es la que titula el presente capítulo, *La tragedia de la cultura*. Con ella, nos referimos a que, la única libertad que al ser humano le es posible alcanzar se encuentra en la cultura<sup>146</sup>, en la capacidad de configurarla y reconfigurarla en un constante ejercicio dialéctico y sin embargo, es en la propia cultura, en donde encontramos costumbres que atan, prácticas de dominación e ideas que favorecen o facilitan la represión. Para lograr tal cometido, primero se esclarecerá el término “cultura” y qué entendemos cuando hablamos de eso. Posteriormente, se abordarán los conceptos de *industria cultural* y *represión excedente*, para identificar a través de ellos, cómo es que el ser humano, por medio de la cultura puede también perder la libertad.

Las críticas a la cultura se centrarán en Adorno, Horkheimer y Marcuse, pero después de dichas críticas, atenderemos a dos apartados más, uno que busca, a través de los mismos autores y sumándole a Cassirer, identificar de donde surge “*la tragedia de la cultura*”. Por último, abordaremos lo que dicen los autores

---

<sup>144</sup> La idea a la que se hace referencia, es justamente la de *La Tragedia de la cultura*, contenida en el título del presente capítulo. Dicho concepto es trabajado por Cassirer en el texto *Las ciencias de la cultura*, publicado por primera vez en 1942. Cfr. Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, pp.167-206.

<sup>145</sup> Si bien la postura de Cassirer respecto a la cultura, se vale de diversos estudios y ejemplos históricos y antropológicos, fuera de su obra *El mito del Estado*, la mayoría de sus referencias apuntan hacia el pasado o a una teoría general. La postura de la *Teoría crítica*, que valiéndose de diversas herramientas y acontecimientos históricos, siempre es crítica con su propia época, con su contexto histórico, funge como una excelente mancuerna que complementa la postura del neokantiano.

<sup>146</sup> Se mencionaba en el capítulo anterior, que Cassirer reconoce que la libertad que le es posible alcanzar al ser humano consiste en el reconocimiento de los límites naturales y nuestra capacidad para movernos dentro de ellos por medio de la creación libre y espontánea de formas simbólicas. Cfr. p. 64-67.

mencionados respecto al arte, para que, centrándonos en esa forma simbólica de manera muy breve, podamos identificar si el paradero trágico de la cultura es definitivo.

## LA CULTURA Y LA LIBERTAD

Cuando se habla de cultura, regularmente se suele hablar también de naturaleza, como si no pudiera entenderse la primera, sin estar en relación con la segunda. No nos preocuparemos aquí por resolver si se puede hablar de la cultura fuera de su relación con la naturaleza, sin embargo, hablaremos muy brevemente de lo que se entenderá por *naturaleza*, con el simple objetivo de clarificar, a partir de donde consideraremos que empieza la cultura. Así pues, entenderemos por naturaleza aquello que se refiere al mundo en sí mismo, en su pura objetividad sin relación alguna con el sujeto.

En ese sentido, la cultura comienza ahí en donde el sujeto pone algo en el mundo y ese algo no se refiere necesariamente a la materialidad, es decir, un árbol no pasa de la naturaleza a la cultura después de podarlo o de utilizar alguna de sus ramas como una vara, sino que, una vez que el humano pone su entendimiento en ése árbol, lo nombra y lo juzga a razón de sus propios principios, ese árbol se encuentra ya en el mundo de la cultura. Sebastian Luft, menciona al respecto:

Para decirlo en pocas palabras: si de buenas a primeras se deslinda cultura de naturaleza, entonces se puede decir que la cultura es nuestro «elemento», tal como la naturaleza es el elemento de los animales. La cultura es lo producido por los seres humanos; lo cual, si bien es verdad que es tomado de la naturaleza, ha dejado de estar en su forma natural pura<sup>147</sup>.

Esta conceptualización de cultura se apega muy bien al pensamiento de Cassirer, ya que éste sostiene que al ser humano le es imposible acceder a la naturaleza, no porque sea incognoscible, sino porque, por medio del lenguaje y el resto de las formas simbólicas, éste solo puede acercarse a la naturaleza a través de una mediación que ha sido creada por el espíritu humano. Como alternativa, parece quedar solo la vía mística, que es incomunicable<sup>148</sup>. Debido a esto, es que el filósofo neokantiano sostendrá:

---

<sup>147</sup> Sebastian Luft, *Meditaciones...*,

<sup>148</sup> Cassirer se refiere por vía mística a un conocimiento de la naturaleza que no dependa de mediaciones espirituales como el lenguaje, el mito, el arte, la ciencia, etc., pues en el momento en el que se introduce cualquiera de esas mediaciones o *formas simbólicas*, el ser humano ya está poniendo algo de él en la naturaleza. Cfr., Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III...*, pp.12-57.

El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial<sup>149</sup>.

Muy inclinados sobre esta misma postura, podemos identificar a diversos autores. Por ejemplo, Javier San Martín, citando a Lévi-Strauss, afirmará que en realidad la separación naturaleza/cultura ha existido desde la mitología de los primeros pueblos y como ejemplo, cita el relato bíblico de la creación, en donde el paraíso pareciera asemejarse al 'mundo natural', pero una vez que el hombre intenta poner su mano y sus intenciones sobre ese mundo, se crea una ruptura y el hombre será sentenciado a vivir en un 'mundo cultural'<sup>150</sup>. Identificamos aquí, nuevamente, la idea de que la cultura es aquello en lo que el hombre ha puesto, cuando menos, su entendimiento.

En el mismo intento de comprender y definir lo que es cultura, Edward T. Hall, verá en ella, sobre todo, una 'extensión' del hombre y afirmará que la cultura, entonces, es una especie de expansión o prolongación de la razón humana, "la computadora es una prolongación de una parte del cerebro, el teléfono prolonga su voz, la rueda prolonga pies y piernas. El lenguaje prolonga la experiencia del tiempo y el espacio, y la escritura prolonga el lenguaje"<sup>151</sup>. Si bien desde esta perspectiva pareciera que la cultura refiere a lo que sale del ser humano, pero no en su necesaria relación con la naturaleza, el presupuesto principal sigue aquí: la cultura refiere a lo que el ser humano coloca en el mundo.

Quizá, como una vía inversa a T. Hall, pero a partir de la cual podemos llegar a la misma conclusión que con todos los autores anteriores (que la cultura es aquello en donde el ser humano ha puesto algo de sí), la encontraremos en el término *civilización*<sup>152</sup>, que coloquialmente refiere a la capacidad del ser humano para relacionarse de mejor manera con el mundo, por medio de herramientas, arte, costumbres y sobre todo, conocimiento y saberes. Desde ésta perspectiva, el concepto de *civilización* parece enaltecer el punto en el que el ser humano se separa

---

<sup>149</sup> E. Cassirer, *Antropología filosófica...*, pp. 58-59.

<sup>150</sup> Cfr. J. San Martín, *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, España, 1999. pp.24-26.

<sup>151</sup> Edward T. Hall, *La dimensión oculta*. Grupo editorial Siglo XXI, Ciudad de México, 1972. p.9.

<sup>152</sup> Nos ha parecido pertinente introducir este término al mismo tiempo que procuramos conceptualizar lo que es la *cultura*, debido a que, autores como Freud y Marcuse, con los que trabajaremos a continuación, suelen utilizar como sinónimos ambos términos.



de la naturaleza, pero dicha separación se da gracias a lo que el ser humano coloca en el mundo, al igual que en el resto de las nociones anteriores de *cultura*.

Ahora bien, si se ha reconocido que la influencia kantiana que identificamos en Cassirer, le viene principalmente de la *Crítica de la facultad de juzgar*, entonces habría que tener en cuenta la definición de cultura que el filósofo de Königsberg utiliza en su tercera *Crítica*, para determinar si a través de ella, obtenemos una mayor claridad para decir a qué nos referimos cuando hablamos de cultura. Kant mencionará:

La producción de la aptitud de un ser racional para fines cualesquiera en general (por consiguiente, en su libertad), es la cultura. Así, pues, sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano (y no su propia felicidad en la tierra, o aun, siquiera, el ser el principal instrumento para instaurar orden y armonía en la naturaleza carente de razón fuera de él)<sup>153</sup>

A través de esta cita de Kant, identificamos su clara postura sobre el tema: la cultura refiere a los fines que el ser humano pone en la naturaleza. En la tercera crítica, el filósofo de Königsberg reconoce que no podemos atribuirle finalidades a la naturaleza en sí misma, es decir, no sabemos con certeza de qué manera cambiará o avanzará el mundo orgánico, de tal manera que, o podemos comprenderla a través del entendimiento en su forma más mecánica o a través de la facultad de juzgar reflexionante<sup>154</sup>, colocando fines en ella que corresponden a lo humano, no a lo natural. Así, la cultura se trata del ser humano poniendo fines a la naturaleza y dotándola de sentido. Aquí, encontramos quizá las bases de lo que Cassirer entenderá por cultura: el mundo humano, el mundo simbólico que da sentido a la existencia humana. Pero no solo eso, en la definición kantiana, podemos identificar claramente lo que ya se ha dicho con los demás autores: la cultura, es el mundo de lo humano, en el sentido en el que, la cultura surge del ser humano al colocar algo de él, de sus fuerzas, de sus intereses o simplemente, de su propia razón en el mundo que habitamos.

De acuerdo con el capítulo anterior, la libertad no solamente es posible en la cultura, sino que es condición de posibilidad para el mundo de la cultura. Así mismo, lo menciona Luft, aludiendo a la *Filosofía de las formas simbólicas*:

---

<sup>153</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, 387/392, p.398.

<sup>154</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Crítica de la facultad de juzgar...*, 23/24, pp.40-41.

El *animal rationale* es, en consecuencia, definido en un sentido más abarcador, como *animal symbolicum*, y el ideal ético de ésta visión es que la libertad solo puede obtenerse en la cultura; que la cultura no es la inhibidora de la libertad, sino su condición de posibilidad<sup>155</sup>.

Ahora bien, aunque la libertad sea condición de posibilidad de la cultura, cabe poner atención en otra parte específica de la cita anterior: '*la libertad solo puede obtenerse en la cultura*'. Cassirer mismo reconoce que "la 'libertad' que el hombre es capaz de conquistar no significa que el hombre pueda salirse del marco de la naturaleza y sustraerse al ser o a la acción de ella"<sup>156</sup>, es decir, el ser humano no puede atravesar los límites naturales, no puede ir en contra de las leyes que rigen el mundo. Yo no soy 'libre' de volar con mi propio cuerpo, pero a través de las formas simbólicas, se han creado objetos culturales como los aviones, que me permiten volar. Es en ese sentido que la libertad que le es propia al *animal simbólico*, es una libertad circunscrita en los límites de la cultura, en el mundo propio de lo humano. Así, dicha libertad, la libertad en la cultura, consiste en la capacidad del ser humano de crear formas simbólicas, capacidad de crear 'conceptos' que doten de sentido el mundo. La finalidad de dicho mundo, es un idílico Estado de derecho, en el que la autonomía de los individuos, se convierta en una legislación universal.

Sin embargo, pensar el mundo de la cultura y pensar la libertad en la cultura, no significa que en la realidad histórica y contextual de Cassirer, la cultura haya 'jugado' el papel que él esperaba. Antes bien, la cultura del siglo XX, a ojos de algunos críticos, en muchos aspectos fue más "dominadora" o "represora", que liberadora. En ese sentido, las críticas de los miembros del *Instituto de investigación social* de la Universidad de Frankfurt arrojan pistas importantes para pensar la cultura y reconocerla también como un medio de dominio. A continuación, revisaremos las críticas a la cultura por parte de Adorno y Horkheimer, además de Marcuse, que si bien, en algunos pasajes parece que éstas reducen la noción de cultura a las producciones artísticas, nunca dejan de referirse al mundo de lo humano.

## **LA CRÍTICA DE ADORNO Y HORKHEIMER A LA CULTURA: LA INDUSTRIA CULTURAL.**

A principios del siglo XX, Felix Weil, un joven entusiasta del pensamiento marxista, pero también, hijo de un empresario alemán, tenía la inquietud de fundar un centro de investigaciones filosóficas y sociales que impulsara de manera científica el marxismo y el apoyo a la clase obrera. Después de algunos años con el

---

<sup>155</sup> Sebastian Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas...*, p.82.

<sup>156</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p.45.

proyecto en ciernes y gracias al apoyo económico de su papá, en 1922, Weil, junto a Kurt Albert Gerlach, recibieron un llamado de la Universidad de Frankfurt, con la oportunidad de construir un instituto dedicado al socialismo científico<sup>157</sup>. Sin embargo, no es sino hasta dos años después, que “el domingo 22 de junio de 1924, a las 11 de la mañana, se llevó a cabo en un aula de la Universidad de Frankfurt<sup>158</sup>, la celebración académica de la inauguración del *Institut für Sozialforschung*” (instituto de investigación social)<sup>159</sup>.

Si bien Weil y Gerlach estuvieron a cargo de la fundación, junto a otros más, como Grünberg, quizá los miembros más famosos del *Institut für sozialforschung*, fueron aquellos que se unieron posteriormente, como Pollock, Fromm y Löwenthal, además de Horkheimer, Adorno y Marcuse, aunque este último, fue el que se unió más tarde.

En 1931, Horkheimer asume la dirección del instituto, imprimiendo no solo su conocimiento sobre Marx, sino su inclinación filosófica, reconociendo que su postura “se encontraba en la prolongación de una línea que conducía desde Kant y la ilustración francesa, pasando por Hegel y Marx”<sup>160</sup>. Unos meses más tarde, ese mismo año, Adorno, con cierto bagaje fenomenológico debido a su maestro Kracauer, con cierta reputación como crítico musical y sobre todo, con un trabajo que manifestaba la influencia de Lukács y Benjamin, fue admitido al *Institut für sozialforschung*<sup>161</sup>. Si bien, tanto Adorno como Horkheimer gozaron de su reputación por sus trabajos independientes, quizá una de las obras más famosas de ambos, es aquella que publicaron en conjunto en 1944, titulada *Dialéctica de la Ilustración*, que de acuerdo con Javier Corona, “integra el tratamiento que Adorno y Horkheimer nos proponen sobre el devenir de la cultura, la sociedad y la historia, y acerca de la necesidad de una lectura crítica del proceso civilizatorio occidental”<sup>162</sup>. Ya desde el prólogo de dicha obra, se puede leer que ante la dificultad del objetivo que tenían en mente —“lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de \*\* barbarie”—<sup>163</sup>, se atendrán a señalar cómo es que la Ilustración pasó de ser un pensamiento crítico y emancipador, a convertirse en el pensamiento dominante y hegemónico:

---

<sup>157</sup> Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*, Fondo de cultura económica; Universidad Autónoma Metropolitana, Buenos aires, 2010, pp.19-28.

<sup>158</sup> La traducción original del texto, escribe “Fráncfort”. En la presente investigación, se utilizará únicamente el nombre Frankfurt, para evitar lugar a confusiones.

<sup>159</sup> Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort...*, p.37.

<sup>160</sup> Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort...*, pp. 70-71.

<sup>161</sup> Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort...*, pp. 88-126.

<sup>162</sup> Javier Corona Fernández, *T. W. Adorno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, pp. 84-85.

<sup>163</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1998, p.51.

Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la inconsciente instrumentalización de la ciencia, la reflexión sobre las cuestiones sociales podría unirse a las tendencias en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor<sup>164</sup>.

Así pues, desde las primeras páginas de la obra, Horkheimer y Adorno señalan que la finalidad será mostrar que la razón iluminada, la que tenía la labor de ser crítica con la tradición y con todo aquello que representaba dominación, se ha convertido ahora en dominadora. El pensamiento se ha convertido en mercancía y la razón en sus diversas manifestaciones es sierva del sistema mercantil. Las instituciones son instancias que normalizan y perpetúan dicha dominación. “Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena”<sup>165</sup>.

Para los autores, el principal problema del pensamiento ilustrado, es que la razón, al descubrir el funcionamiento del mundo, no se contentó con comprender la gravitación, el movimiento, la naturaleza, sino que la comprensión fue el primer paso de lo que parecía más importante: dominar la naturaleza. A la razón ilustrada le interesa el conocimiento, no por “amor a la sabiduría”, sino para servirse de él, para dominar a la naturaleza y emplearla para fines mezquinos:

Lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es servirse de ella para dominarla por completo, a ella y a los hombres. Ninguna otra cosa cuenta. Sin consideración para consigo misma, la Ilustración ha consumido hasta el último resto de su propia autoconciencia<sup>166</sup>

Bajo esta lógica de dominación de la naturaleza, la Ilustración ha perdido de vista su sentido y su finalidad. La ciencia es el ejemplo más claro de eso, pues ya no se interesa solo por el conocimiento y por lo que éste puede aportar a la existencia humana, sino por la utilidad que puede sacar de él: “en el camino hacia la ciencia moderna los hombres renuncian al sentido. Sustituyen el concepto por la

---

<sup>164</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 52.

<sup>165</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 53.

<sup>166</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 60.

fórmula, la causa por la regla y la probabilidad”<sup>167</sup> y esto, con el fin de ejercer control sobre el mundo:

La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el *en sí* de las mismas se convierte en *para él*. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza<sup>168</sup>.

En este sistema, en el que gobierna la lógica de la dominación y la utilidad mercantil muy por encima del sentido y la existencia, la cultura también se ha convertido en un medio de dominio, en una industria que pone en primer lugar el valor de intercambio. La literatura, la música y el cine, que en algún momento hicieron frente a la razón dominadora, se han convertido ahora en medios de dominación, en vehículos a través de los cuáles viaja la ideología que normaliza y perpetúa el sistema:

A través de las innumerables agencias de la producción de masas y de su cultura \* se inculcan al individuo los modos normativos de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decentes y razonables. El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados<sup>169</sup>.

Y aún más, la cultura no solamente ha pasado a formar parte de los medios de dominio, sino que además, el valor de intercambio se ha convertido en su principal interés. La cultura ha dejado de ser un medio de expresión del espíritu, para convertirse en un medio de producción de capital. Los intereses de la cultura, se han convertido en intereses económicos, la cultura se ha convertido en industria, la industria cultural:

Toda cultura de masas bajo el monopolio es idéntica, y su esqueleto —el armazón conceptual fabricado por aquél— comienza a dibujarse. Los dirigentes no están ya en absoluto interesados en esconder dicho armazón; su poder se refuerza cuanto

---

<sup>167</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 61.

<sup>168</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, pp. 64-65.

<sup>169</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 82.

más brutalmente se declara. El cine y la radio no necesitan ya darse como arte. La verdad de que no son sino negocio les sirve de ideología que debe legitimar la porquería que producen deliberadamente. Se autodefinen como industrias, y las cifras publicadas de los sueldos de sus directores generales eliminan toda duda respecto a la necesidad social de sus productos<sup>170</sup>.

En la cultura transformada en industria, ya no hay despliegue espontáneo del espíritu. Toda producción cultural sigue una fórmula ‘comprobada’ de éxito comercial. Adorno y Horkheimer critican que las diferentes radiodifusoras –al igual que las cadenas de televisión y las plataformas de contenidos hoy en día–, ofrecen un abanico de opciones ‘entre sí iguales’, la espontaneidad no existe ni por parte del ‘artista’, ni por parte del público, todo está determinado por la industria:

La radio, democrática, convierte a todos en oyentes para entregarlos autoritariamente a los programas, entre sí iguales, de las diversas emisoras. No se ha desarrollado ningún sistema de réplica, y las emisiones privadas están condenadas a la clandestinidad. Se limitan al ámbito no reconocido de los «aficionados», que por lo demás son organizados desde arriba. Cualquier huella de espontaneidad del público en el marco de la radio oficial es dirigido y absorbido, en una selección de especialistas, por cazadores de talento, competiciones ante el micrófono y manifestaciones domesticadas de todo género. Los talentos pertenecen a la empresa, aun antes de que ésta los presente: de otro modo no se adaptarían tan fervientemente<sup>171</sup>.

Para reforzar esta afirmación, Adorno y Horkheimer señalan las diferencias entre los vehículos fabricados por la compañía General Motors y los fabricados por Chrysler, reconociendo que en el fondo ofrecen lo mismo y que cualquier persona con un poco de conocimiento sobre el tema puede notarlo. Exactamente lo mismo acontece con empresas como Warner Brothers y Metro Goldwin Mayer; producen películas ‘diferentes’ entre sí, películas que compiten comercialmente, pero que en el fondo son iguales, realizadas con la misma fórmula de producción y reutilizando las mismas historias una y otra vez<sup>172</sup>.

De tal manera que, la cultura hecha industria, tiene entre sus principales finalidades generar ganancias. “La industria está interesada en los hombres sólo en cuanto clientes y empleados suyos y, en efecto, ha reducido a la humanidad en general y a cada uno de sus elementos en particular a esta fórmula que todo lo

---

<sup>170</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 166.

<sup>171</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 167.

<sup>172</sup> Cfr. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 168.

agota”<sup>173</sup>. Sin embargo, además de eso, la industria cultural ha ocasionado que el arte y la cultura pierdan su alma, su espíritu. Uno de los grandes engaños de la industria cultural no reside solo en que la industria cultural distraiga y duerma las conciencias, sino que, a costa de su uso comercial, echa por la borda el placer estético que antes traía consigo<sup>174</sup>.

Bajo esta lógica, bajo la lógica del mercado y del consumo, la cultura convertida en industria ocasiona la pérdida de uno de los bastiones más importantes que permitían la expresión libre del espíritu, la manifestación de diversas ideas disruptivas que promovían una razón crítica y no homogeneizante o dominadora. En realidad ya no importa la obra, sino lo que ella sea capaz de producir económicamente. Esto obliga a los artistas a seguir modelos o esquemas que tienen éxito comercial, a costa de renunciar a las ideas:

La industria cultural se ha desarrollado con el primado del efecto, del logro tangible, del detalle técnico sobre la obra, que una vez era la portadora de la idea y fue liquidada con ésta. El detalle, al emanciparse, se había hecho rebelde y se había erigido, desde el romanticismo hasta el expresionismo, en expresión desenfrenada, en exponente de la rebelión contra la organización. El efecto armónico aislado había cancelado en la música la conciencia de la totalidad formal; el color particular en la pintura, la composición del cuadro; la penetración psicológica en la novela, la arquitectura de la misma. A ello pone fin, mediante la totalidad, la industria cultural. Al no conocer otra cosa que los efectos, acaba con la rebeldía de éstos y los somete a la forma que sustituye a la obra. Ella trata por igual al todo y a las partes. El todo se opone, inexorable e independientemente, a los detalles, algo así como la carrera de un hombre de éxito, para la que todo debe servir de ilustración y prueba, mientras que ella misma no es otra cosa que la suma de aquellos sucesos idiotas<sup>175</sup>.

Así, el éxito de la industria cultural es triple, pues además de generar ganancias exorbitantes, por una parte suprime la espontaneidad de los artistas en aras del éxito comercial y por otra, homogeneiza la conciencia del público, acostumbrándolos a recibir más de lo mismo, ‘ayudándoles’ a evitarse fatigas interpretativas o de comprensión, requiriéndoles únicamente una percepción pasiva, atrofiando así la imaginación y todo tipo de espontaneidad que pudiera poseer el consumidor, convirtiendo a todos en parte del proceso de reproducción, en parte de

---

<sup>173</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 191.

<sup>174</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 187.

<sup>175</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 170.

la industria<sup>176</sup>, de tal manera que “el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural”<sup>177</sup>.

Cuando en el pasado, la característica principal de los artistas, –incluso dentro de su mismo estilo o género–, era su individualidad, es decir, su estilo propio o su ‘toque’ personal, dentro de la industria cultural la obra de arte busca ser igual que las otras, es una obra mediocre que no solo enaltece, sino que absolutiza la imitación y promueve la obediencia a cierta jerarquía social<sup>178</sup>.

En este sentido, los teóricos de la escuela de Frankfurt lanzan una fuerte crítica contra muchos de los artistas de su época, señalando la sumisión que tienen hacia personajes de la industria, del Estado o en general hacia las figuras de autoridad, convirtiéndose en peones al servicio del poder y del capital, de la industria cultural, mientras en otros discursos se reconocen a sí mismos como rebeldes o transgresores. A diferencia de ellos, los artistas y críticos de otras épocas, mientras aparentaban sumisión, no dejaban escapar la oportunidad ser críticos:

Sólo la obligación de inscribirse continuamente, bajo drástica amenaza, como experto estético en la vida de los negocios ha puesto definitivamente freno a los artistas. En otro tiempo, éstos firmaban sus cartas, como Kant y Hume, designándose «siervos humildísimos», mientras minaban las bases del trono y el altar. Hoy se tutean con los jefes de Estado y están sometidos, en cualquiera de sus impulsos artísticos, al juicio de sus jefes iletrados<sup>179</sup>.

A través de la cultura convertida en industria, la dominación se facilita. Las ideologías se transmiten a través del cine, la radio, la música. Los artistas son siervos del sistema mercantil, no promueven sus ideas, sino que reproducen imitativamente las obras que tienen éxito comercial. A través de la cultura la dominación es tan sutil, que ‘libremente’ elegimos ser dominados. Como mencionan los autores: “Bajo el monopolio privado de la cultura, la tiranía deja el cuerpo y va derecha al alma. El amo ya no dice: ‘Pensad como yo o moriréis’. Dice: ‘Sois libres de pensar como yo’...”<sup>180</sup>. Ante ésta dominación, el ser humano sucumbe ante el mito del mérito y del éxito, los colectivos piensan que tienen lo que necesitan y se apegan ciegamente a la misma ideología que los esclaviza<sup>181</sup>.

---

<sup>176</sup> Cfr. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, pp. 171-172.

<sup>177</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 171.

<sup>178</sup> Cfr. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 175.

<sup>179</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 177.

<sup>180</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 178.

<sup>181</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 178.



Así pues, la cultura hecha industria parece ser totalmente otra, que la cultura pensada por Kant y por Cassirer. En primer lugar, ya no es posible pensar una 'finalidad sin fin', puesto que toda pieza artística, se convierte en un objeto intercambiable en el mercado, en capital, cuya finalidad es clara desde antes de ser producida: generar ganancias. Por otra, la cultura ya no tiene como objetivo poner finalidades a la naturaleza, es decir, ya no opta por dotar de sentido la existencia, esa ha dejado de ser la principal labor de la cultura, bajo una lógica industrial<sup>182</sup>.

## **LA CRÍTICA DE MARCUSE: DEL MALESTAR EN LA CULTURA A LA REPRESIÓN EXCEDENTE Y EL UNIVERSO UNIDIMENSIONAL.**

Dos años después de que Horkheimer asumiera la dirección del *Institut für sozialforschung* y de que Adorno fuera admitido, Marcuse entra a formar parte del instituto. Sin embargo, es hasta veinte años después, en 1953, cuando ya con una profunda lectura de Freud, publica una de sus obras más críticas con la cultura de su época: *Eros y civilización*. En dicha obra, Marcuse, partiendo de algunos supuestos freudianos y sobre todo, de la crítica realizada por el psiquiatra austriaco, en su texto *El malestar en la cultura*, elabora una fuerte crítica a la sociedad de su época. Así, comencemos el presente apartado repasando alguna terminología freudiana indispensable para comprender a Marcuse, además de recordar también cuál es la crítica central de Freud en el texto mencionado.

No hay duda de la importancia de las investigaciones y los textos de Freud, no solamente en el ámbito psicoanalítico, sino también en el filosófico. No se trata aquí de profundizar en el pensamiento del autor, sino simplemente presentar algunos de sus conceptos y su crítica a la cultura, para hacer más asequible la comprensión de Marcuse. Así pues, comencemos por recordar la tríada *yo*, *ello*, *superyó*. Sobre estos conceptos, en su obra *El yo y el ello*, reconocerá que el *yo*, "es el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al *ello* que contiene las pasiones"<sup>183</sup>. Por su parte, el *superyó* es la conciencia moral heredada a través de las represiones de la enseñanza, la creencia religiosa, las reglas paternas y en general, toda autoridad interiorizada<sup>184</sup>. Así es que regularmente se asocia al *yo* con el sujeto consciente, el *ello*, con el inconsciente, con todos los deseos y placeres que el sujeto quiere satisfacer desde lo más profundo de su ser, pero que la conciencia no permite 'salir'. En esta relación del *yo* con el *ello*, el *superyó*, es la instancia 'oculta' que coloca las normas que permiten al *yo*, reprimir al *ello* con autoridad.

---

<sup>182</sup> Cfr. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, pp. 191-192 y 202-23.

<sup>183</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 19*, Amorrortu editores, Argentina, 1992, p. 27.

<sup>184</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 19...*, pp.35-36.

Además de la triada *yo, ello, superyó*, conviene también traer al texto los conceptos de *principio de placer (eros)*, *principio de muerte (thanatos)*, *necesidad (ananké)*, *principio de realidad y sublimación*<sup>185</sup>. El *principio de placer*, refiere a la pulsión sexual, al instinto, que como su nombre lo indica, busca siempre satisfacción, *placer*. El *principio de muerte* es la pulsión humana que busca regresar al reposo absoluto, al final de la vida. Este principio es doble, ya que por una parte refiere a sí mismo, pero por otra, también desencadena la pulsión de la agresividad hacia los demás. Entre *eros* y *thanatos* se encuentra *ananké*, la necesidad objetiva, el mundo fuera de nuestra consciencia y lo que nos lleva hacia el *principio de realidad*, que sería la consciencia del ser humano sobre su incapacidad de satisfacer plenamente las pulsiones de placer y de muerte, debido que hay una realidad objetiva que se me pone en frente y que existen ciertas normas que tengo que cumplir, principalmente, la de trabajar para poder vivir. Por último, la *sublimación*, refiere a la capacidad del ser humano de convertir las pulsiones de placer (vida) y de muerte en algo “que no pueda ser negado por el mundo exterior”<sup>186</sup> (trabajo, arte, juego, etc.).

Valiéndose principalmente de estos conceptos, Freud lanza una fuerte crítica, en su texto *El malestar en la cultura*, aseverando que si por cultura, entendemos la totalidad de “operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”<sup>187</sup>, entonces, ésta exige al menos dos sacrificios: la represión de los instintos sexuales y la represión de los instintos de agresividad<sup>188</sup>.

Son justamente estas represiones las que generan el malestar que las personas padecen dentro de la cultura. Es decir, desde la visión de Freud, el ser humano es un animal que de acuerdo a las ‘operaciones y normas’ que se ha establecido en sociedad, se ha distanciado de sus antepasados, de la naturaleza. Sin embargo, ese distanciamiento no puede negar su característica anterior: ser un animal de constitución biológica, con inclinaciones pasionales, sexuales y agresivas cuando menos. Así, el ser humano ha creado la cultura, a costa de renunciar a su satisfacción inmediata, pero eso le desencadena un sentimiento de desdicha: “Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la

---

<sup>185</sup> Estos conceptos pueden encontrarse en el texto *El malestar en la cultura*. Si bien, dentro del texto Freud nunca se detiene a dar una definición exacta de cada uno de ellos, no es difícil identificar a lo que refieren dentro del contexto y el hilo argumentativo de la obra. Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21*, Amorrortu editores, Argentina, 1992, pp. 57-140.

<sup>186</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 19...*, p. 79.

<sup>187</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21...*, p. 88.

<sup>188</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21...*, pp. 105-106 y p. 111.

inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella”<sup>189</sup>.

Ahora bien, este ‘malestar’ o esta ‘desdicha’ a cambio de la cual conformamos la cultura, genera también un *sentimiento de culpa*, es decir, una “tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido”<sup>190</sup> o con otras palabras, la cultura genera malestar, porque a través de ella se nutre el *superyó*, que otorga las herramientas para que el yo se reprima a sí mismo y al *ello*. Se genera entonces un intercambio: se sacrifica la dicha, a cambio de cierto grado de cultura o civilización. Así lo reconoce Freud:

En primer lugar, conjeturo en los lectores la impresión de que las elucidaciones sobre el sentimiento de culpa hacen saltar los marcos de este ensayo, al apropiarse de un espacio excesivo y marginar su restante contenido, con el que no siempre mantienen un nexo estrecho. Acaso haya perjudicado el edificio del ensayo, pero ello responde enteramente al propósito de situar al sentimiento de culpa como el problema más importante del desarrollo cultural, y mostrar que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa<sup>191</sup>.

Pues bien, de este bagaje conceptual y teórico se nutre Marcuse, para, junto con la influencia del *Institut für sozialforschung*, elaborar su propia crítica a la cultura. Así, en su obra *Eros y civilización* ya desde las primeras páginas se alinea con Freud y su crítica a la cultura, cuando menciona:

De acuerdo con Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en sí misma. Sin embargo tal restricción es la precondition esencial del progreso. Dejados en libertad para proseguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duradera: destruirían inclusive lo que unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapartida: el instinto de la muerte. Sus fuerzas destructivas provienen del hecho de que aspira a una satisfacción que la cultura no puede permitir: la gratificación como tal, como un fin en sí misma, en cualquier momento. Por tanto, los instintos deben ser desviados de su meta, inhibidos en sus miras. La civilización empieza cuando el objetivo primario

---

<sup>189</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21...*, p. 111.

<sup>190</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21...*, p. 119.

<sup>191</sup> Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21...*, p. 130.

—o sea, la satisfacción integral de las necesidades— es efectivamente abandonado<sup>192</sup>.

Para Marcuse, también es claro que la cultura o civilización es fruto de la represión de los instintos, pero que sin dicha represión, los seres humanos probablemente acabarían con todo lo que han creado e incluso con ellos mismos. Posteriormente, Marcuse realizará una explicación ontogenética y filogenética de la represión y la culpa que esta genera.

La explicación ontogenética, corresponde a la manera en la que cada individuo asume e interioriza la represión. Marcuse, una vez más en sintonía con Freud, sostiene que la represión y la culpa ontogenética, se debe a que los seres humanos “introyectan” las normas que les vienen desde fuera, desde ciertas figuras de autoridad, hegemónicas o desde ciertas instancias dominadoras:

Pero siempre, desde la primera restauración prehistórica de la dominación a la primera rebelión, la represión desde afuera ha sido sostenida por la represión desde adentro; el individuo sin libertad introyecta a sus dominadores y sus mandamientos dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma, en la psique del hombre, como la propia represión del individuo reprimido, y a su vez su propia represión sostiene a sus dominadores y sus instituciones<sup>193</sup>.

En este punto, Marcuse introduce dos conceptos importantes de su obra, que si bien, parten también de la postura del médico austriaco, sirven como una especie de ampliación o actualización de lo que ya se había escrito, siendo éste un aporte propio del filósofo de la escuela de Frankfurt:

- a) *Represión excedente*: las restricciones provocadas por la dominación social. Esta es diferenciada de la *represión* (básica): las «modificaciones» de los instintos necesarias para la perpetuación de la raza humana en la civilización.
- b) *Principio de actuación*: la forma histórica prevaleciente del *principio de la realidad*<sup>194</sup>.

De tal manera que, la represión excedente se distancia de la represión freudiana en el sentido de que ya no solamente se reprimen las pulsiones sexuales

---

<sup>192</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983, p. 27.

<sup>193</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 31.

<sup>194</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 48.

y las agresivas, sino que a través de las normas sociales introyectadas dentro de sí, el ser humano es reprimido también de manera cultural (diferenciándose de la represión 'básica', concebida únicamente de manera biológica<sup>195</sup>). Por su parte, el *principio de actuación*, se referirá a la forma en la que el *principio de realidad* se aplica dentro de un contexto histórico específico. Bajo la mirada de estos dos conceptos, se puede entender de mejor manera la represión en la que vive la civilización, o la cultura de la época:

Los hombres no viven sus propias vidas, sino que realizan funciones preestablecidas. Mientras trabajan no satisfacen sus propias necesidades y facultades, sino que trabajan *enajenados*. Ahora el trabajo ha llegado a ser general y, por tanto, tiene las restricciones impuestas sobre la libido: el tiempo de trabajo, que ocupa la mayor parte del tiempo de vida individual, es un tiempo doloroso, porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer. La libido es desviada para que actúe de una manera socialmente útil, dentro de la cual el individuo trabaja para sí mismo sólo en tanto que trabaja para el aparato, y está comprometido en actividades que por lo general no coinciden con sus propias facultades y deseos<sup>196</sup>.

Para Marcuse es claro que el sistema de producción en el que la mercantilización y sobre todo, la ganancia, es lo primero y más importante, genera seres humanos que ya no solo son reprimidos en el ámbito biológico, sino en toda su existencia. Los trabajadores tienen jornadas laborales inhumanas, restándoles tiempo prácticamente solo para el descanso. Pero cuando, entre las horas laborales y las de descanso, el trabajador puede hacerse un tiempo para el ocio, la dispersión o el entretenimiento, se le ofrece un 'abanico de posibilidades', todas ellas controladas por el propio sistema:

El control básico del ocio es logrado por la duración del día de trabajo mismo, por la aburrida y mecánica rutina del trabajo enajenado; éste requiere que el ocio sea una pasiva relajación y una recreación de energía para el trabajo. Sólo en el último nivel de la civilización industrial, cuando el crecimiento de la productividad amenaza con desbordar los límites impuestos por la dominación represiva, la técnica de la manipulación en masa ha tenido que desarrollar una industria de la diversión que controla directamente el tiempo de ocio, o el estado ha tomado directamente la tarea de reforzar tales controles<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 48.

<sup>196</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 56.

<sup>197</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 58.

Así, la sublimación se ha convertido en una empresa imposible, ya que los trabajadores no están comprometidos con sus propios deseos o facultades, sino con los deseos del negocio, de la empresa, del 'patrón', por lo que no 'convierten' sus propias pulsiones en algo socialmente aceptable, sino que, en todo caso, están 'convirtiendo' las pulsiones de sus amos en algo socialmente aceptable. Cuando el trabajador asalariado se siente identificado con sus labores, cuando piensa que ama su trabajo y que en él, logra la sublimación de sus pulsiones, nos encontramos frente a un individuo totalmente enajenado, presa el dominio absoluto de la industria<sup>198</sup>.

En cuanto a la explicación filogenética de la represión, referida a la manera histórica en la que los seres humanos adquirieron la culpa y la heredaron a las futuras generaciones, el filósofo de la escuela de Frankfurt, también mantiene cercanía con Freud, al valerse del relato de una horda primitiva en la que los hijos, cansados de las normas y la autoridad, asesinan a su padre. Después del parricidio, los hijos se dan cuenta que las normas del padre tenían su razón y ayudaban a mantener el orden y el control, por lo que ellos mismos las vuelven a instaurar, convirtiéndose así en la nueva autoridad, pero cargados con culpa en la conciencia. A partir de este momento, comienza la historia de la civilización, de la cultura:

La civilización empieza sólo en el clan de los hermanos, cuando los tabúes, autoimpuestos ahora por los hermanos en el poder, utilizaron la *represión* en nombre del *interés común* de conservar al grupo como conjunto, el suceso psicológico decisivo que separó al clan de hermanos de la horda original es el desarrollo del *sentimiento de culpa*. El progreso más allá de la horda original —y por tanto la civilización— presupone el sentimiento de culpa: lo introyecta en los individuos, y así mantiene las principales prohibiciones, contenciones y retrasos en la gratificación de los que la civilización depende<sup>199</sup>.

Así, a costa de la represión en su doble bifurcación, ontogenética y filogenética, los seres humanos han avanzado en la civilización. Ahora bien, Marcuse es claro al señalar que, desde su perspectiva, el *principio de realidad* (trabajo) es perfectamente reconciliable con el *principio de placer*. Lo que es realmente irreconciliable son el *principio de actuación* y la *represión excedente* con el *principio de placer*<sup>200</sup>. Es decir, para el filósofo de la escuela de Frankfurt, el trabajo no solamente es importante en el desarrollo cultural y civilizatorio, sino que es crucial en la experiencia del ser humano, en el sentido de que este puede ser

---

<sup>198</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, pp. 201-202.

<sup>199</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 71.

<sup>200</sup> Cfr. Nota al pie de página, Herbert Marcuse. *Eros y civilización...*, p.58

sublimador. El verdadero problema, viene cuando el trabajo no atiende a los deseos del individuo, sino de la industria y quién la dirige, porque ahí estamos frente a un trabajo totalmente enajenante. Acorde con esto, surge el siguiente razonamiento: La cultura exige sublimación. La sublimación debilita al *eros*. Al estar debilitado *eros*, el impulso de muerte toma la iniciativa. El instinto de muerte se refuerza en esta civilización, que tiene como principio, ante todo, dominar<sup>201</sup>. Así, Marcuse enuncia lo siguiente:

(...) mientras los impulsos destructivos estén siendo satisfechos así, tal satisfacción no puede estabilizar su energía al servicio de Eros. (...) Y el hecho de que la destrucción de la vida (humana y animal) ha progresado junto con el progreso de la civilización, que la crueldad y el odio y la exterminación científica de los hombres han aumentado en relación con la posibilidad de eliminar la opresión —este aspecto de la reciente civilización industrial tendrá raíces instintivas que perpetuarán la destructividad más allá de toda racionalidad—. Entonces el creciente dominio de la naturaleza, con la productividad creciente del trabajo, desarrollará y satisfará las necesidades humanas *solo como un producto accesorio*: el creciente bienestar cultural y el conocimiento creciente proveen el material para la destrucción progresiva y la necesidad de una represión instintiva creciente<sup>202</sup>.

Así, es como surge la llamada por Marcuse, *dialéctica de la civilización*, un ciclo recurrente en el que los seres humanos sufren ciertas represiones y luchan por liberarse de ellas. Sin embargo, a cada ‘vuelta’, la represión es más perfecta, la dominación tiene una lógica mejor desarrollada y más sutil, lo que le permite a la vez, ser más silenciosa y dominar de mejor manera. Por consecuencia, las posteriores dominaciones, siempre son mejores que las anteriores, atendiendo a un “cíclico progreso en la dominación”<sup>203</sup>.

Es de esa manera, que llegamos a un punto en el que la dominación es casi absoluta, pero sutil. La industria se encarga de homogeneizar a los seres humanos a través de sus producciones. Todas las personas tienen los mismos sueños y aspiraciones, de manera que el control se vuelve sencillo, pues aunque “tienen innumerables oportunidades de elegir, innumerables aparatos que son todos del mismo tipo y los mantienen ocupados y distraen su atención del verdadero problema”<sup>204</sup>.

Esta crítica tan fuerte de Marcuse, toma su plenitud en la obra *El hombre unidimensional*, en donde señala que si tanto los jefes como sus empleados ven los

---

<sup>201</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, pp. 85-90.

<sup>202</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, pp. 90-91.

<sup>203</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 92.

<sup>204</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 100.

mismos programas de televisión o escuchan los mismos programas de radio, si las hijas de las secretarias se visten igual de elegante que las hijas de los dueños de las empresas, si cualquiera puede soñar con un automóvil lujoso y si todos tienen los mismos medios de entretenimiento durante su tiempo de ocio, eso no indica la supresión de las clases sociales, sino que “la medida en que las necesidades y satisfacciones que sirven para la preservación del «sistema establecido» son compartidas por la población subyacente”<sup>205</sup>. Es decir, el acceso de toda la población a los mismos contenidos de entretenimiento, a la misma ropa y a los mismos sueños, solo representan la gran capacidad dominadora que el sistema ha alcanzado:

Escoger libremente entre una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad si estos bienes y servicios sostienen controles sociales sobre una vida de esfuerzo y de temor, esto es, si sostienen la alienación. Y la reproducción espontánea, por los individuos, de necesidades superimpuestas no establece la autonomía; sólo prueba la eficacia de los controles.<sup>206</sup>

Así, los seres humanos han sido homogeneizados: todos consumen lo mismo, todos visten igual, todos sueñan lo mismo. La dominación y el control son ahora más fáciles, porque un solo programa de televisión, una sola prenda nueva de vestimenta, un solo lanzamiento novedoso de las compañías de automóviles, una sola cosa en general, sirve para dominar y perpetuar la ideología en toda la población. En esta nueva forma de control, todo aquello que ‘salga del molde’, tiene dos opciones: desaparecer o ser absorbida y adaptada apropiadamente para el sistema de consumo, pasando a formar parte del universo unidimensional:

Los productos adoctrinan y manipulan; promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad. Y a medida que estos productos útiles son asequibles a más individuos en más clases sociales, el adoctrinamiento que llevan a cabo deja de ser publicidad; se convierten en modo de vida. Es un buen modo de vida —mucho mejor que antes—, y en cuanto tal se opone al cambio cualitativo. Así surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo<sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, p. 38.

<sup>206</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional...*, p. 38.

<sup>207</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional...*, p.42.



Pues bien, esta es la crítica de Marcuse a la cultura, una cultura que ha convertido la represión en *represión excedente* a través del *principio de actualidad*. Una cultura que ha desarrollado medios de control y dominación tan sutiles, que a primera vista pasan desapercibidos e incluso nos hacen pensar que favorecen la libertad. Una cultura que ha homogeneizado a los seres humanos, para que así, con una sola producción cultural se pueda dominarlos a todos.

## LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO Y LA TRAGEDIA DE LA CULTURA

En el texto *Las ciencias de la cultura*, Ernst Cassirer escribe sobre '*La tragedia de la cultura*' aludiendo a Simmel y sosteniendo que con ese término se refiere a que la cultura ha perdido toda su capacidad crítica, su espontaneidad creadora e incluso, la relación de sentido con el ser humano, lo que ocasiona que la cultura se convierta en un agente de enajenación y de dominio, antes que en algo liberador<sup>208</sup>:

La reflexión nos revela con mayor claridad, a medida que va ahondando en el problema, la *estructura dialéctica de la conciencia de la cultura*. Los progresos de la cultura van depositando en el regazo de la humanidad nuevos y nuevos dones; pero el individuo se ve excluido de su disfrute en medida cada vez mayor. Y ¿para qué sirve, en realidad, una riqueza que jamás el yo puede llegar a transformar en acervo vivo? ¿No contribuye más bien a entorpecerle, en vez de liberarle?<sup>209</sup>

Así, la cultura, aquel espacio en el que la libertad no solamente es posible, sino que es *conditio sine qua non*, tiene también una enorme potencialidad de dominación. Esto puede identificarse claramente en las críticas de Adorno, Horkheimer y Marcuse. Aquella cultura, en la que Cassirer colocaba la espontaneidad del espíritu como condición previa, es ahora una cultura que se encarga de ideologizar y dominar mediante la *razón instrumental* a los seres humanos. Las obras de arte y la ciencia, ya no manifiestan la libertad del espíritu creador, ya no se preocupan por transmitir ideas, por preservar el despliegue fenomenológico de las formas simbólicas. Antes bien, el principal interés del arte y la ciencia es la producción económica, la utilidad mercantil. Esa es la tragedia de la cultura: aquella que estaba llamada a conservar la espontaneidad y la libertad del espíritu, se ha convertido en un agente de dominación.

Si bien, siguiendo la crítica de Adorno y Horkheimer podríamos aseverar que dicha tragedia empieza a manifestarse descaradamente a partir de la hegemonía

---

<sup>208</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p.169-172.

<sup>209</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p.170.

del pensamiento ilustrado, tanto el neokantiano, como los miembros de la escuela de Frankfurt aquí mencionados, estarán de acuerdo en que este aspecto dominador de la cultura, se puede encontrar ya, desde el pensamiento mítico.

Para Adorno y Horkheimer, es claro que la estructura de la razón, como *razón instrumental*, es decir, como razón que siempre busca sacar provecho de lo que conoce, es una estructura de dominio y eso, se puede identificar en cualquier punto del movimiento del pensamiento, incluso ya desde el pensamiento mítico. Es por eso, que los autores mencionan:

Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Incluso en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, se contiene la conciencia de su distancia con respecto a la verdad, que hace del apologeta un mentiroso. La paradoja de la fe degenera al fin en vértigo, en el mito del siglo XX\*, y su irracionalidad se transforma en una manifestación racional en manos de los enteramente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie<sup>210</sup>.

Posteriormente, escribiendo puntualmente sobre las civilizaciones de la época mítica, afirmarán:

En las primeras fases nómadas, los miembros de la tribu participan aún autónomamente en la acción influyente sobre el curso natural. El animal salvaje es rastreado por los varones; las mujeres se encargan del trabajo que puede realizarse sin un comando rígido. Es imposible establecer cuánta violencia precedió hasta habituarse a un ordenamiento tan sencillo. En éste, el mundo se halla ya dividido en un ámbito de poder y en uno profano. En él, el curso natural se encuentra ya, como emanación del *maná*, elevado a norma que exige sumisión. Pero si el salvaje nómada tomaba aún parte, a pesar de toda sumisión, en el encantamiento que limitaba a ésta y se disfrazaba de animal salvaje para sorprenderlo, en etapas posteriores la comunicación con los espíritus y la sumisión se hallan repartidos entre diferentes clases de la humanidad: el poder en un lado, la obediencia en el otro. Los procesos naturales, eternamente iguales y recurrentes, son inculcados a los súbditos, bien por tribus extranjeras, bien por las propias camarillas dirigentes, como ritmo de trabajo al compás de las porras y el garrote, que resuena en todo tambor bárbaro, en todo ritual monótono<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 74.

<sup>211</sup> Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, p. 75.

De tal manera que, el pensamiento mítico es ya dominador, puesto que se encarga de separar “clases” de individuos. Unos tienen acceso a la magia, al conocimiento, a la sabiduría y sobre todo, al poder, mientras que otros, se conforman con obedecer y seguir las órdenes de los primeros. El pensamiento mítico, fomenta la distinción entre los más apegados a lo sagrado y los más cercanos a lo profano; los dominadores se establecen así por encima de los dominados. También en el pensamiento mítico, a través de ritos y conjuros, los humanos intentaban dominar la naturaleza, imponer su voluntad sobre ella, a través del favor de los dioses. En la Ilustración, este pensamiento mítico evoluciona a una nueva forma; el favor que antes se pedía a los dioses para someter a la naturaleza a la voluntad humana, se pide ahora a la razón, por medio de las matemáticas, pero en el fondo la intención permanece: la naturaleza debe ser sometida a la voluntad del ser humano y entre los seres humanos, la voluntad de los dominadores debe ser impuesta a los dominados<sup>212</sup>.

Cassirer tiene algunos puntos comunes con esta crítica, pues a través de su influencia hegeliana, reconoce que el despliegue fenomenológico de las formas simbólicas, hace que aún en el símbolo más abstracto, se conserve también algo del pensamiento mítico. Pero además, en su obra *El mito y el Estado*, publicada en 1947, reconocerá que “históricamente, no hallamos ninguna gran cultura que no esté dominada por elementos míticos y penetrada por ellos”<sup>213</sup> y posteriormente, cuando se refiere a la política de su época –pensando sobre todo en los fascismos y totalitarismos del siglo XX–, sostiene que muchos sistemas políticos, se encuentran más dominados por el pensamiento mítico, aquel al que se recurre cuando la razón tambalea o no ofrece los resultados esperados:

En todos los momentos críticos de la vida social del hombre, las fuerzas racionales que resisten al resurgimiento de las viejas concepciones míticas, pierden la seguridad en sí mismas. En estos momentos, se presenta de nuevo la ocasión del mito. Pues el mito no ha sido realmente derrotado y subyugado. Sigue siempre ahí, acechando en la tiniebla, esperando su hora y su oportunidad. Esta hora se presenta en cuanto los demás poderes de vinculación de la vida social del hombre pierden su fuerza, por una razón u otra, y no pueden ya combatir los demoniacos poderes míticos.<sup>214</sup>

Para Cassirer, al igual que para Adorno y Horkheimer, el mito subyace en lo más profundo de la razón. Sin embargo, el neokantiano difiere con los miembros de

---

<sup>212</sup> Cfr. Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración...*, pp. 75-85.

<sup>213</sup> Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, Fondo de cultura económica, México, 1968, p. 9.

<sup>214</sup> Ernst Cassirer, *El mito del Estado...*, p. 331.

la Escuela de Frankfurt, en el sentido de que para estos últimos la razón es dominadora, o cuando menos, la *razón instrumental*, fortalecida a través del pensamiento ilustrado convertido en hegemonía. Al contrario de ellos, el filósofo de las formas simbólicas tiene una amplia confianza en la razón y participa de los valores ilustrados; tiene una profunda convicción de que, a través de dichos valores, se podrá conseguir el idílico Estado de derecho que surja en primer momento de la autonomía del individuo. El problema viene cuando la razón se enfrenta a ciertas dificultades, y ante eso, optamos por el pensamiento mítico mágico<sup>215</sup>.

De esta diferencia en cuanto a la perspectiva de la Ilustración que tienen los autores mencionados, así como al hecho de que Cassirer sostenga que el ser humano es aquel que construye el mundo de la cultura y por tanto, que se le pueda concebir como una especie de ‘Señor’ del mundo cultural, es que también se le puede acusar al autor neokantiano de ser totalmente antropocentrista, lo que desemboca en una crítica obvia: parecerá que el filósofo de la escuela de Marburgo sería capaz de avalar la dominación de la naturaleza, por encima de cualquier cosa, siempre que sea en favor de los fines que el ser humano se ha trazado.

Sin embargo, la correlación que el filósofo neokantiano reconoce entre el sujeto y el objeto, propia del pensamiento hegeliano, parece cuando menos, exentarlo un poco de esta crítica y nuevamente colocarlo en una postura muy semejante a la que toman los miembros de la Escuela de Frankfurt. En cuanto a esta correlación sujeto-objeto, Horkheimer sostendrá que la teoría crítica, a diferencia de la teoría clásica, no comprenderá al sujeto como un Yo separado de los objetos y por tanto escindido de ellos, sino que por el contrario, la teoría crítica, “toma conscientemente como sujeto al individuo determinado en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, en su confrontación con una determinada clase, y por último en su entrelazamiento, mediada de este modo, con el todo social y con la naturaleza”<sup>216</sup>. Así, para Horkheimer, el sujeto está en una constante correlación con aquello que está fuera de él, es decir, con la sociedad entera y con el mundo que habitamos. Cuando el sujeto, pierde eso de vista, cuando se separa de su relación constitutiva con lo ‘exterior’, entonces surge el pensamiento dominador, que no busca comprender el despliegue del sujeto-objeto, sino, dominar el objeto. Por su parte, Cassirer, en *Las ciencias de la cultura*, mencionará:

---

<sup>215</sup> Si bien todas las formas simbólicas conservan ciertos elementos estructurales, pareciera que para Cassirer, optar por la forma simbólica del mito para resolver asuntos políticos, es un error garrafal, sobre todo porque se acude a dicha forma simbólica como última alternativa, tomándola más en cuenta por sus características ‘mágicas’, que por sus características de forma simbólica.

<sup>216</sup> Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós Ibérica, España, 2000, p. 45.

(...) Desde un punto de vista crítico, esta *alternativa* se reduce a una apariencia dialéctica. Quien enfoque así el problema advierte que la experiencia interior y la exterior no son dos cosas distintas y separadas, sino que responden a condiciones comunes y que sólo pueden existir la una en relación con la otra y constantemente enlazadas entre sí. Desde este punto de vista dejan de ser cosas sustancialmente distintas para convertirse en cosas entre las que media una correlación y que se complementan la una a la otra<sup>217</sup>.

Tenemos entonces que, para ambas posturas es fundamental caer en la cuenta de la correlación existente entre el individuo y aquello exterior a él, porque la realidad está en una constante conformación dialéctica entre el sujeto y el objeto. Así, tanto para los miembros de Frankfurt, como para el marburgués, esta correlación genera la producción del presente histórico concreto y esto devela, a su vez, que también para las dos posturas es inconcebible una “teoría” que esté desapegada de la práctica. Con Cassirer, hemos repasado como se da esa correlación entre teoría y práctica, y no es difícil inferir que dicha correlación surge a partir del supuesto de que sujeto y objeto no son independientes, sino también correlativos, ya que, el sujeto está en una constante significación del mundo, pero de acuerdo a su interacción social y con los objetos; los símbolos son conformados no por un sujeto aislado, sino en una constante relación con su entorno y el fruto de dicha relación, es que los símbolos siguen en una constante configuración, en un constante “ir y venir” del sujeto al objeto, y así sucesivamente. Esto es el despliegue dialéctico de las formas simbólicas. Nuevamente hay que mencionar y hacer hincapié: no ocurre muy diferente con la postura de la teoría crítica, como podemos leer en el texto de Horkheimer, cuando reconoce la correlación entre el objeto percibido y el órgano percipiente:

Lo que percibimos en nuestro entorno, las ciudades, los pueblos, los campos y los bosques, lleva en sí el sello de la elaboración. Los hombres son un resultado de la historia no sólo en sus vestidos y en su conducta, en su figura y en su forma de sentir, sino que también el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente preformados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p. 54.

<sup>218</sup> Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica...*, p. 35.

Hemos dicho que, *la tragedia de la cultura* es que, en aquel espacio propio del ser humano, en dónde le es permitida la espontaneidad creadora, en donde puede vivir y experimentar la libertad, tiene también grandes potencialidades de ser un espacio represor y dominador, tal como lo ha señalada la teoría crítica. Hemos dicho también, que el carácter más represor de la cultura se encuentra ya presente desde el pensamiento mítico. Ahora bien, las similitudes entre el pensamiento mítico y la *razón instrumental* son sencillas de encontrar: ambas buscan ejercer control sobre la realidad, generando una ‘ruptura’ o quizá mejor dicho, un desconocimiento de la íntima correlación sujeto-objeto. Así, nos encontramos quizá ante una de las raíces del problema de la *tragedia de la cultura*: la separación entre el objeto percibido y el sujeto percipiente, como si fueran dos mundos distantes, como si no existiera una co-pertenencia.

Con esta escisión descarada entre el sujeto y el objeto, el sujeto busca someter, dominar y controlar. Pero al hacerlo, se genera una ruptura dialéctica, puesto que el individuo ya no está interesado en ‘dialogar’ con la realidad, se rompe el ‘ir y venir’ y se convierte en una relación impositiva y dictatorial, en la que el sujeto es amo y señor del objeto. Esa es la verdadera *tragedia de la cultura*, la ruptura de la relación dialéctica entre el sujeto y el mundo circundante. Cuando se da esta ruptura, la cultura corre el riesgo de morir, de convertirse hacia la represión y el dominio. Para evitar este ‘paradero trágico’, la postura tanto de la Escuela de Frankfurt, como de Cassirer, es muy clara y coincidente nuevamente: es necesario partir de la conciencia. A propósito, Cassirer escribe: “la conciencia es el comienzo y el fin, el alfa y el omega de la libertad que al hombre le es dado adquirir”<sup>219</sup>, mientras que Horkheimer menciona: “pero en el tránsito de la forma social presente a la futura, la humanidad se debe constituir por primera vez en sujeto consciente y determinar activamente sus propias formas de vida”<sup>220</sup>.

Así, *la tragedia de la cultura* puede superarse, siempre que el sujeto no rompa su relación dialéctica con el objeto y para eso, será necesario tomar conciencia de que el sujeto no solamente es un agente pasivo, sino que es activo. El individuo no solamente es alguien que interpreta la realidad, sino que es parte constituyente de la misma, pues se encuentra significándola y dotándola de sentido constantemente. Pero así mismo, la realidad está constantemente significando y dotando de sentido al ser humano. Siempre que el ser humano sea consciente de eso, quedará un resquicio al menos, para el despliegue dialéctico del espíritu en las formas simbólicas, en la cultura.

---

<sup>219</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p. 45.

<sup>220</sup> Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, p. 68.

## LA FUNCIÓN DEL ARTE: POSIBILIDAD DE DOMINIO Y LIBERACIÓN

Para Cassirer, todo significa algo, según la relación que mantiene con el resto de las cosas que le rodean, con su contexto, es decir, el significado de algo lo conocemos de acuerdo con su *función*. Partiendo de esto, podríamos afirmar que el arte solo puede ser interpretado de manera correcta partiendo de su *función*, de su horizonte de significación.

Si somos consecuentes con ese supuesto, Adorno y Horkheimer tendrían toda la razón en señalar el mal de la *industria cultural*, ya que la *función* en la que se encuentra inmersa la cultura de su época, refiere totalmente a una lógica mercantil. El arte, como un elemento de la cultura, como forma simbólica, no se encuentra exento de ese mal y ha sacrificado la espontaneidad del espíritu, a cambio del valor de intercambio que pudiera tener. Es por eso, que Adorno críticamente señala:

Hoy los engaños por la industria de la cultura, los sedientos clientes de sus mercancías, se encuentran al otro lado de la frontera del arte. Pero por eso mismo perciben su inadecuación al proceso social contemporáneo de forma mucho más transparente que quienes todavía recuerdan lo que un tiempo fue la obra de arte, aun cuando no les ocurra lo mismo a la hora de darse cuenta de la específica falta de verdad de ese proceso. Empujan en la dirección de privar al arte de su esencia artística. Síntoma inequívoco de esta tendencia es la pasión de palpar, de no dejar ser a ninguna obra de arte lo que realmente es, de producir cualquier cosa, de disminuir la distancia entre obra de arte y observador.<sup>221</sup>

Con la cultura convertida en industria, con el arte convertido simplemente en un valor intercambiable, la lógica del dominio emerge con mayor facilidad. El arte, a través de esta óptica, pierde toda su espontaneidad, absorbe la libertad del espíritu para manifestarse y se relaciona con el ser humano, principalmente, como un 'bien' que puede ser poseído y manipulado a conveniencia<sup>222</sup>.

En sintonía con esto, Adorno, en su texto *El artista como lugarteniente*, se vale de la obra de Paul Valery para recaer nuevamente en la crítica a la *industria cultural*, y señalar que ante esa lógica mercantil, en la que el arte se produce principalmente con fines económicos, tendríamos que voltear la mirada en busca de 'arte grande':

---

<sup>221</sup> Theodor W. Adorno, *Teoría estética*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 30.

<sup>222</sup> Theodor W. Adorno, *teoría estética...*, p. 31-32.

Lo que llamo ‘arte grande’ es, en una palabra, el arte que reclama despóticamente para sí todas las capacidades de un hombre, y cuyas obras son tales que todas las capacidades de otro hombre tienen que sentirse llamadas y tienen que ponerse a contribución para poder entenderlas.<sup>223</sup>

Así, únicamente lo llamado ‘arte grande’, tiene la capacidad de preservar la libertad creadora, la espontaneidad del espíritu<sup>224</sup>. Quien es capaz de crear este tipo de arte y también quien es capaz de recibir estas manifestaciones artísticas, a través de todo su ser, es capaz también de ser un “sujeto dueño y consciente de sí mismo”<sup>225</sup>. Solo a través de manifestaciones artísticas con esas características, es que el ser humano tiene la posibilidad de encontrar en el arte un agente liberador y no represor y dominador. Cuando el sujeto pone todo su ser y toda su conciencia al servicio del arte y no del capital que éste pueda generar, se rompe la relación de dominación, se reconcilian el sujeto y el objeto, “en arte, el espíritu deja de ser el viejo enemigo de la naturaleza y se avanza hasta la reconciliación”<sup>226</sup>.

Una idea muy similar podemos encontrar en Cassirer, quien sostiene que la cultura avanza siempre de manera dialéctica, en una constante tensión entre el sujeto, el objeto y otros sujetos (yo, tú, ello). Solamente cuando se reconoce dicha tensión y cuando no se cierra el proceso dialéctico, emergen nuevas manifestaciones artísticas y artistas que son capaces de colocar a la obra aún por encima de sí mismos, de sus propios intereses:

Si enfocamos este proceso exclusiva y preferentemente desde el punto de vista del individuo, vemos que conserva siempre un carácter peculiarmente escindido. El artista, el investigador, el fundador de religiones: ninguno de ellos puede realizar una obra verdaderamente grande más que entregándose de lleno a su misión y olvidándose, en gracia a ella, de su ser propio y personal.<sup>227</sup>

Nuevamente, solo de esta manera nos encontraríamos ante un arte que no desconozca el correlato sujeto-objeto y por tanto, que tenga esperanzas de salir de la *razón instrumental*, de la lógica de dominación, un arte que coincidiría en ese

---

<sup>223</sup> Theodor W. Adorno, “El artista como lugarteniente” en Theodor W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*, Sarpe, Madrid, 1984, pp. 205-2019, p. 210.

<sup>224</sup> Cabe apuntar aquí, que dicha “libertad del espíritu”, para Adorno siguiendo a Valery, no es una libertad individual, sino, colectiva o social. De manera que, el ‘arte grande’ es producida no por un genio, sino por las manifestaciones sociales que un artista se encarga de plasmar en nombre del colectivo.

<sup>225</sup> Theodor W. Adorno, “El artista como lugarteniente”..., p. 217.

<sup>226</sup> Theodor W. Adorno, *Teoría estética...*, p.179.

<sup>227</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p. 178.



sentido, con aquel que ha surgido en todos los renacimientos que podamos pensar<sup>228</sup>.

Marcuse, desde su óptica freudiana señala algo muy parecido también, pues sostiene que solamente cuando logremos renunciar a la hegemonía del *logos*, entendido como *razón instrumental* o dominadora, por encima del *eros*, podremos recobrar la capacidad de sublimación que tiene el arte. Así, para Marcuse, la respuesta a la *represión excedente* y al *principio de actualidad*, se encuentran en la capacidad de reconciliar a *eros* y *logos*, de manera que ambos puedan coexistir y a través de la sensualidad sublimada, el *logos* abandone su rasgo dominador:

La libertad tendrá que encontrarse en la liberación de la sensualidad antes que en la razón y en la limitación de las facultades «superiores» en favor de las «inferiores». En otras palabras, la salvación de la cultura envolvería la abolición de los controles represivos que la civilización ha impuesto sobre la sensualidad.<sup>229</sup>

Esta liberación a la que alude Marcuse, rompería la relación del sujeto con lo que le rodea, en sentido de dominación y abriría la posibilidad de una relación de copertenencia. Esto es posible a través del arte, a través de la experiencia estética: “Y un cambio correspondiente tendrá lugar en el mundo subjetivo. En él, también, la experiencia estética detendrá la violenta productividad dirigida a la explotación, que ha convertido al hombre en un objeto de trabajo”<sup>230</sup>.

Podemos ver, cómo para los tres autores que se han mencionado en el presente apartado, el arte es capaz de ser liberador siempre que, a través de la conciencia, el sujeto salga de la relación dominadora que suele establecer con su entorno. Solamente así, la cultura podrá continuar con su despliegue fenomenológico:

En el terreno de la cultura, el desarrollo y la acción del individuo se hallan entrelazados con el desarrollo y la acción del conjunto de un modo completamente distinto y mucho más profundo. Lo que los individuos sienten, quieren, piensan, no queda encerrado dentro de ellos mismos; se objetiva, se plasma en su obra. (...) Constituyen la expresión de un algo espiritual, de algo que, al encontrarse con sujetos afines y sensibles, puede verse libre de su envoltura material para entrar de nuevo en acción.<sup>231</sup>

---

<sup>228</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, pp. 181-182.

<sup>229</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 177.

<sup>230</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización...*, p. 177.

<sup>231</sup> Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura...*, p. 204.

Así, con un breve repaso a través del pensamiento de Adorno, Cassirer y Marcuse respecto al arte, podemos identificar cómo esta forma simbólica inmersa en una *función* de lógica mercantil puede convertirse a la represión y dominación. Pero también hemos encontrado que a través de la conciencia del sujeto, que le permita conservar una relación de copertenencia con el objeto y emanciparse así de una relación dominadora, el arte puede convertirse en agente cultural de liberación, de manifestación espontánea del espíritu. Esto mismo quizá se puede decir del resto de las formas simbólicas: La libertad en la cultura permanecerá, siempre que se tome conciencia y que a través de ella se impida la ruptura dialéctica que permite el despliegue del espíritu, despliegue que requiere en primer lugar, libertad creadora para significar y dar sentido a la existencia, a través de la cultura.

## CONCLUSIONES

La presente investigación se propuso indagar sobre el problema de la libertad en la cultura, principalmente en la filosofía de Ernst Cassirer, pero también con aproximaciones importantes desde la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, con la finalidad de conocer dos visiones sobre la cultura y lo que ésta es capaz de aportarnos o quitarnos en torno a la libertad.

Para lograr el cometido, se estructuraron tres capítulos. El primero de ellos, sentó las bases de la *Filosofía de las formas simbólicas*, a través de los autores y los conceptos que fueron determinantes para la propuesta de Cassirer.

El segundo capítulo, se encargó de mostrar los puntos de confluencia y separación entre la filosofía crítica kantiana y la propuesta del autor marburgués, para a partir de eso, determinar que el *símbolo* al que refiere el neokantiano, parte de la *Crítica de la facultad de juzgar reflexionante*, lo que implica una correlación teoría-práctica y lo que, a juicio del propio Cassirer, ayuda a superar la escisión kantiana. Siendo consecuentes con eso, se logró identificar dos vías para la comprensión de la libertad en la cultura, desde el pensamiento del maestro de Marburgo. La primera vía, es la de la causalidad y la contingencia, que nos permitió reconocer que hay *formas simbólicas* que simplemente ‘aparecen y son’, lo que implica un resquicio para la libertad y para la salida de cadenas causales fijas. La segunda vía, es la republicana, que nos permite distinguir claramente la influencia hegeliana en la postura de Cassirer. A través de la vía republicana podemos identificar la libertad como ‘haciéndose’, en un constante perfeccionamiento histórico, hasta lograr un idílico Estado de Derecho que parte en primer momento de la autonomía de los individuos (cuestión que presupone la libertad). Así, la libertad en la cultura responde a la capacidad humana de crear *formas simbólicas* de manera espontánea, *formas simbólicas* que son capaces de significar el mundo sin salirse del marco de los límites naturales, pero sí, creando nuevos sentidos dentro de esas delimitaciones.

El tercer capítulo busca comprender la cuestión cultural y el problema de la libertad en la cultura desde la óptica de otros autores. Allí, los filósofos de la escuela de Frankfurt representaron la guía crítica que nos ayudó establecer los puntos en los que la cultura, antes que ser liberadora, se convierte en represiva y dominante. Gracias a Adorno, Horkheimer y Marcuse, pudimos distinguir la ‘cultura’, de la ‘industria cultural’ y la ‘civilización’ de la ‘represión excedente’, para así caer en la cuenta que, cuando la cultura se convierte en represiva y dominante, suele ser a causa de una ruptura sujeto-objeto. Cuando se dan estas condiciones, la cultura alcanza el punto trágico ya que, siendo esta el lugar idóneo para conquistar la libertad, la convertimos en un lugar de dominio más perfecto.

Con esta información, entonces, podemos aseverar que la libertad en la cultura corresponde a la capacidad del ser humano de significar la realidad, de dotar de sentido la existencia. Pero es importante considerar que este ejercicio, está en constante renovación, es decir, no es que se pueda significar algo de una vez y para siempre, sino que los *símbolos* que dotan el sentido, están en un constante hacerse y por eso es importante tener en consideración tanto la *vía republicana*, como las críticas de los miembros de la *Escuela de Frankfurt*, pues siempre que se pierda la consciencia, siempre que la cultura se centre en un solo lado de la historia, siempre que la cultura se incline hacia el dominio y la represión antes que a su capacidad liberadora y de creación de sentido, se convertirá en una tragedia humana que suprime la libertad.

No cabe duda que los resultados de la presente investigación arrojan luces importantes para la consecuente reflexión filosófica sobre la cultura y sobre el pensamiento de Ernst Cassirer, de quien se ha escrito poco, sobre todo de su postura práctica. Así, los hallazgos escritos en estas páginas, podrán nutrir la discusión actual con perspectivas no consideradas con anterioridad. No obstante, quedan aún diversas líneas de profundización, por ejemplo, la reconsideración de nuevas *formas simbólicas*, pues aunque el filósofo neokantiano pretende abarcar toda la cultura a través del mito, la religión, el arte, el lenguaje y la ciencia, sin duda que en la actualidad podríamos incluir cuando menos otras dos: el deporte y la tecnología. Así mismo, parece pertinente traer al contexto actual la crítica siempre aguda y reveladora de la *Escuela de Frankfurt* y quizá, alineados con esta investigación, preguntarnos sobre el tiempo actual, la era digital, de las plataformas, de la inteligencia artificial ¿Cómo es posible no perder de vista la consciencia y hacer posible el continuo despliegue del *espíritu* en las diversas *formas simbólicas*?

## BIBLIOGRAFÍA

- Amilburu, María G., "La filosofía de la cultura de E. Cassirer: Desde la filosofía de las formas simbólicas a la Antropología filosófica" en Gustavo Esparza (Coord.), *La unidad simbólica de la cultura*, Peter Lang, Nueva York, 2024, pp. 147-155.
- Antonucci, Breyer y Cavallaro, *Perspectives on the philosophy of culture. Husserl and Cassirer*. Wbg Academic, Germany, 2022.
- B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, (S/L: Free editorial, S/F) recuperado de <https://freeditorial.com/es/books/los-problemas-de-la-filosofia>
- C. Boyer, *Historia de la matemática*. Alizanza editorial, Madrid, 1987.
- D. M. Leszczyna, "Platón y la escuela de Marburgo Incluyendo las interpretaciones de la filosofía platónica en Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset", *Revista de filosofía* (47, [2])
- Dulce María Granja, "El neokantismo en México", *signos filosóficos*, (diciembre 1999) pp. 9-31.
- E. Cassirer, *El problema del conocimiento I*. Fondo de cultura económica, México, 1993.
- E. Cassirer, *El problema del conocimiento II*. (México: Fondo de cultura económica, 2000) p. 68.
- E. Cassirer, *El problema del conocimiento III*. Fondo de cultura económica, México, 1957.
- E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas III*. Fondo de cultura económica, México, [Kindle paperwhite versión] 2017.
- E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*. Fondo de cultura económica, México, 2014.
- Edward T. Hall, *La dimensión oculta*. Grupo editorial Siglo XXI, Ciudad de México, 1972.
- Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*. Fondo de cultura económica, México, 2016.
- Ernst Cassirer, *El mito del Estado*. Fondo de cultura económica, México, 1968.
- Ernst Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de cultura económica, México 1972.
- Ernst Cassirer, *Filosofía moral, derecho y metafísica. Un diálogo con Axel Hägerström*. Herder, Barcelona, 2010.
- G. Frege, *Conceptografía*. UNAM instituto de investigaciones filosóficas, México, 1972.

- G. Moynahan, *Ernst Cassirer and the Critical science of Germany, 1899-1919*. Anthem press: London, 2014.
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza editorial, Madrid, 1997.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Gredos, Madrid, 2010.
- G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Editorial claridad, Buenos aires, 1968.
- G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Tecnos, España, 2005.
- H. Bergson, *La evolución del problema de la libertad*. PAIDÓS, México, 2022.
- Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.
- Herbert Marcuse, *Eros y civilización*. Sarpe, Madrid, 1983.
- I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*. Monteavila Latinoamericana, Caracas, 1992.
- I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Gredos, Madrid, 2010.
- I. Prigogine & I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*. Alianza editorial, Argentina, 1992. p.25.
- I. Prigogine & I. Stengers, *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*, Alianza universidad, España, 2004.
- I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Taurus, México, 2013.
- I. Kant, *Kant II. Crítica de la razón práctica*. Gredos, Madrid, 2010.
- J. San Martín, *Teoría de la cultura*, Editorial Síntesis, España, 1999.
- Javier Corona Fernández, *T. W. Adorno*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 2018.
- José Jaime Pérez Lucio, "Kant, Panofsky y la Forma simbólica. El simbolismo kantiano como fundamento filosófico de la iconología". Tesis de licenciatura, Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 2018.
- Köhnke y Ancona, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía alemana entre el idealismo y el positivismo*. Fondo de cultura económica, México, [Kindle paperwhite versión] 2012.
- L. Herrera Castillo, "El concepto leibniziano matemático de función en 1673", *Cultura* [Online], Vol. 32 | 2013, 04 de febrero 2015. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1998> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cultura.1998>

- M. Frápolli y E. Romero, *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Editorial síntesis, Madrid, 2007.
- M. Heidegger, “Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”, en *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de cultura económica, México, 1986.
- Manuel G. Morente, *La filosofía de Kant (una introducción a la filosofía)*. Espasa-Calpe S.A., España, 1975.
- Max Horkheimer & Theodor Adorno, *Dialéctica de la ilustración*. Trotta, Madrid, 1998.
- Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós Ibérica, España, 2000.
- Nelson R. Orringer, *Herman Cohen (1842-1918): filosofar como fundamental*. Ediciones del Orto, Madrid, 2000.
- Pablo Natorp, *Kant y la escuela de Marburgo*. Porrúa, México, 1975.
- Platón, *Fedón* en Platón, *Platón I*. Gredos, 2010.
- Q. Meillasoux, ‘Potencialidad y virtualidad’ en *Hiper-Caos*. Holobionte ediciones, España, 2018.
- R. Aramayo, *Cassirer y su neo-ilustración. La conferencia sobre Weimar y el debate de Davos con Heidegger*. Plaza y Valdés editores: México, 2009.
- Rolf Wiggershaus, *La escuela de Fráncfort*. Fondo de cultura económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Buenos aires, 2010.
- S. Gallagher & D. Zahavi, *La mente fenomenológica*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.
- S. Luft, *Meditaciones fenomenológicas y (neo) kantianas. Filosofía trascendental, cultura y teoría de la ciencia*. Editorial aula de humanidades, Bogotá, 2019.
- Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Anthropos, México, 1996.
- Sigmund Freud, *Obras completas volumen 19*. Amorrortu editores, Argentina, 1992.
- Sigmund Freud, *Obras completas volumen 21*. Amorrortu editores, Argentina, 1992.
- Theodor W. Adorno, “El artista como lugarteniente” en Theodor W. Adorno, *Crítica cultural y sociedad*. Sarpe, Madrid, 1984.
- Theodor W. Adorno, *Teoría estética*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.