

AMÁN ROSALES RODRÍGUEZ

Universidad de Costa Rica

Ernst Cassirer: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura^(*) **(Segunda parte)**

4. El retorno del mito en la época moderna

Nada más lejano a las intenciones de esta sección que ofrecer un recuento detallado de las influyentes opiniones cassirerianas sobre el fenómeno del mito. Ante todo, lo que interesa mostrar es que la consideración del mito al interior de la teoría cassireriana de la cultura significa tanto la ampliación enriquecida del neokantismo al ámbito general de la cultura, como la indicación clara de una preocupación ético-humanista implícita en la filosofía cassireriana de las formas simbólicas. De momento importa destacar que la expresión 'neokantismo' debe ser entendida a la luz de aquella "revolución del pensamiento" iniciada por el idealismo crítico kantiano. Se trata de una revolución no sólo desde el punto de vista más restringido –derivado de la primera Crítica–, estrictamente trascendental o epistemológico –acerca de las condiciones necesarias para el surgir del conocimiento físico-matemático–, sino como una revolución que expande –guiada con los aportes de las otras dos Críticas– sus intereses cognoscitivos a la totalidad de producciones espontáneas del espíritu como su *unidad interna funcional*. He ahí el fundamento de la conocidísima afirmación cassireriana según la cual la "crítica de la razón" debe convertirse en una más integral "crítica de la cultura"¹.

El mito desempeña un papel de primer orden en la estructura fundamental del universo simbólico constituido por el ser humano, su "espíritu" y sus obras. Su influencia se deja sentir incluso en una época como la actual, determinada por otro tipo de mentalidad que representa justo su

^(*) Primera parte publicada en el Volumen LIX, Fascículo 215, año 2004.

¹ Cf. E. CASSIRER: *Filosofía de las formas simbólicas (I): El lenguaje [Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil, Die sprache, 1923]* (trad. A. Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 2da. ed.), p. 20.

cara inversa: la científica-tecnológica. Es aquí donde una apropiación indebida por excesiva de la atractiva experiencia mítica, asumida con la intención de contrarrestar la supuesta 'fría' objetividad cosificadora de la ciencia, encierra peligros de desmesura que no pasaron inadvertidos a Cassirer. La cautela que en este sentido se aconseja, fue característica del empeño cassireriano por analizar científica, pero también crítica y normativamente la persistencia del mito en sociedades que, pese a jactarse de haber dejado atrás el "primitivismo" mítico-mágico, han sucumbido a su encanto con resultados políticamente trágicos². En lo concerniente a los objetivos del presente trabajo, las preguntas básicas por responder en esta sección son las siguientes: primeramente, ¿qué ingredientes del pensamiento mítico lo convierten, para Cassirer, en un factor tan perturbador y amenazante para la realización más o menos armoniosa del mundo cultural, en particular cuando se adapta a nefandos intereses políticos? En segundo lugar, ¿qué factores dan cuenta del retorno del mito, aun en etapas bien avanzadas del proceso cultural? Circunscritas de esa forma y restringidas también a algunos de los últimos trabajos de Cassirer, la exposición dejará de lado, para abordarlas en la próxima sección, las perspectivas que él mismo vislumbra para resistir filosóficamente la invasión moderna del irracionalismo mítico. El mito, en esto reside su atractivo, constituye una forma de "interpretar" emocionalmente la realidad. Representa del todo una "forma de vida" omniabaricante ("*Lebensform*"), con sus propias y peculiares maneras de percibirla y pensarla. Desde ella se establece, como explica J. M. Krois, mediante fenómenos tan variados como el totemismo, la relación *mana* / tabú, prácticas y ritos mágicos, sacrificios rituales, pero también gracias a creencias astrológicas y alquímicas, una relación indiferenciada, pero socialmente estimulada y apoyada, entre los dominios de lo objetivo y lo subjetivo³. La "antítesis básica" entre el pensar mítico y la conciencia racional descansa en que la segunda realiza una serie de distinciones que son totalmente ajenas al primero. Este último es un punto central de la concepción cassireriana del mito cuya dilucidación nadie mejor que su autor puede ofrecerla:

² Cf. las palabras de Ch. Jamme: "Las formas de experiencia míticas resultan atractivas para el pensamiento contemporáneo porque el mito representa otro tipo de razón distinto del pensamiento instrumental, porque posibilita otros conceptos de la realidad. Sin embargo, hay que advertir de una apropiación del mito excesivamente cómoda y gratuita que sucumbe a infundadas fantasías de unidad y que resulta de un anhelo de volver a lo originario." *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea* (trad. W. J. Wegscheider. Barcelona: Paidós, 1999), p. 20.

³ Cf. J. M. KROIS, "Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer", en: H. POSER (Hg.), *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*. Berlin & New York: W. De Gruyter, 1979), p. 199. En general, sobre la concepción cassireriana del mito véase además: W. ETTELT, "Der Mythos als symbolische Form. Zu Ernst Cassirers Mythosinterpretation", *Philosophische Perspektiven*, 4 (1972), pp. 59-73, y de H. HOLZHEY, "Cassirers Kritik des mythischen Bewusstseins", en: H. J. BRAUN, H. HOLZHEY, E. W. ORTH (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1988), pp. 191-205.

“La estructura teórica de la imagen del mundo comienza cuando la conciencia efectúa una clara distinción entre ‘apariencia’ y ‘verdad’, entre lo meramente ‘percibido’ o ‘representado’ y el ‘verdadero ser’, entre lo ‘subjetivo’ y lo ‘objetivo’. El criterio de verdad y objetividad empleado para ello es el factor de la permanencia, de la constancia y legalidad lógicas (...) Como hemos visto, esa diferenciación y estratificación es completamente ajena a la conciencia mítica. Esta conciencia está y vive en la impresión inmediata, aceptándola sin ‘medirla’ con ninguna otra cosa. Para ella la impresión no es algo meramente relativo sino algo absoluto; no existe ‘a través’ de algo más ni depende de algo más que sea su condición sino que se confirma y acredita a sí misma, mediante la simple intensidad de su existencia, mediante la fuerza irresistible con que se impone a la conciencia”⁴.

De las tres funciones desempeñadas por las formas simbólicas: la expresiva (“*Ausdrucksfunktion*”), la representacional (“*Darstellungsfunktion*”) y la significativa pura (“*reine Bedeutungsfunktion*”), la conciencia mítica se atiene a la primera y más primitiva, mientras que la ciencia ejemplifica, con su producción de significados puros, la culminación abstracta de todo el proceso simbólico. Juntos, mito y ciencia aparecen como las posibilidades extremas de que es capaz el espíritu humano con el objeto de configurar culturalmente la realidad. Vale la pena recordar ahora que el enfoque activo en la teoría cassireriana no es de cuño crudamente antropocentrista, defensor quizá del poder formador ‘dictatorial’ o absoluto del espíritu. No lo es, por cuanto Cassirer no concibe al espíritu como una entidad confinada en algo así como la prisión interior de la subjetividad. Antes bien, la actividad formativa de ‘mundos’ particulares: mito, religión, historia, ciencia, involucra de suyo, modificándolo, al propio espíritu; es decir, sus perfiles sólo pueden afinarse en el proceso mismo de formación simbólica. Naturalmente, este doble proceso de culturización del mundo y, por ese medio, de auto-reconocimiento del espíritu en sus obras, debe atravesar ciertas etapas crecientemente complejas pero que nunca se subordinan a una imagen dualistamente metafísica de la realidad. Cassirer proporciona un útil compendio de esas ideas en su obra específica sobre la relación mito-lenguaje⁵. Apoyándose en los estudios de Usener y Wissowa sobre el origen cultural de los conceptos religiosos, Cassirer se detiene a considerar uno de los principales “protofenómenos” estudiados por esos autores, el de los “dioses funcionales” de los antiguos romanos. Dichos “dioses de la actividad” fueron concebidos desde las ocupaciones propias de los romanos, de sus ambientes geográficos y trabajos diarios de supervivencia. La presencia de dioses del “corazón y el calor —escribe Wissowa—, la made-

⁴ *Filosofía de las formas simbólicas (II): El pensamiento mítico* [*Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil, Das Mythische Denken*, 1925] (trad. A. Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, 2da. ed.), pp. 105-6.

⁵ Cf. para lo que sigue *Language and Myth* [*Sprache und Mythos*, 1925] (trad. S. K. Langer. New York: Dover, 1946), pp. 36-7.

ra y una región ondulada, de la siembra y la cosecha, del crecimiento, la flor y el fruto”, muestran, según lo interpreta Cassirer, cómo la humanidad obtiene su ‘conocimiento’ de la realidad mediante su propia acción e intervención sobre ella. Se trata de una actividad al principio muy poco diferenciada de los procesos naturales y que por ende da pábulo a la mentalidad mítica. Aunque Cassirer legitima el mito como opción puramente funcional de interacción simbólica con la realidad, por igual advierte de los peligros de seguir maniatado al elemental modo mítico de captación emocional intensa de las cosas. Cassirer asegura que tuvo que darse un largo proceso evolutivo antes de que el ser humano pudiese pasar, por ejemplo, de una creencia en el poder físico-mágico otorgado a ciertas Palabras de origen supuestamente divino, a una clara conciencia de su propio poder espiritual⁶. Tal vez el peligro mayor que se desprende de la experiencia mítica reside en que la poderosa “conciencia mitológica” no posibilita una confrontación activa de la voluntad con los objetos y sucesos que tiene ante sí. Por principio, dicha experiencia ha renunciado a la aprehensión imparcial de la realidad y ha elegido aceptar como autónomos, como regidos por una legalidad vital propia, los contenidos recibidos por su conciencia. Inclusive el uso de herramientas tiene al comienzo fuertes connotaciones míticas. Cassirer cita estudios sobre pueblos que no son capaces de reconocerse como los creadores de las herramientas utilizadas, sino que confieren a éstas un ser por derecho y poder propios. Las herramientas se transforman en dioses y demonios que exigen ritos y cultos específicos (“el hacha y el martillo —en especial, anota Cassirer— parecen haber adquirido tal importancia religiosa en los tiempos más tempranos”⁷). El resultado de la aceptación del mito es la gestación de un “reino cerrado”, distante de la experiencia cotidiana y desde el que se fundamentan antítesis que resultan, como la de lo sagrado y lo profano, afines por igual al mito y la religión. La idea kantiana de una naturaleza sometida al “principio de razón”, a constreñimientos legales de orden y regularidad simplemente le es desconocida a la conciencia mítica:

“Semejante ‘naturaleza’ no existe para el mito; su mundo es dramático, de acciones, de fuerzas, de poderes en pugna. En todo fenómeno de la naturaleza no ve más que la colisión de estos poderes (...) Los objetos son benéficos o maléficos, amigables u hostiles, familiares o extraños, fascinadores y atrayentes o amenazadores y repelentes”⁸.

Las reflexiones de Cassirer en sus obras de los años veinte y treinta, en la medida que denotan un propósito básicamente explicativo, fenome-

⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* [*An Essay on Man*, 1944] (trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1945, ed. rev.), pp. 119-20.

nológico de la conciencia mítica, contrastan de modo notable con las que se pueden hallar, sobre el mismo campo temático, en obras muy posteriores y elaboradas en el exilio estadounidense. Considérese nada más el primer párrafo de su obra póstuma, *The Myth of the State* (1946). En él se constata la situación de crisis política y social que afecta gravemente a la cultura occidental desde hace décadas. Cassirer no vacila en señalar el resurgimiento del pensamiento mítico como la manifestación tal vez más importante y alarmante de dicha crisis generalizada. Este hecho parece indicar que los caudales de ideas que alimentan a gran parte de la acción política contemporánea tienen su origen en fuentes completamente distintas a las del pensamiento estrictamente racional o científico. Con esto se introduce un fenómeno verdaderamente trágico que ataca todos los niveles de la cultura occidental: la impotencia del pensamiento racional para contraatacar y vencer con sus propios recursos, “en la vida práctica y social del hombre”, como dice Cassirer, la mentalidad mítica-irracional. Por cierto que las palabras que siguen no sonarían tan perturbadoras de no provenir de un reconocido *scholar* del humanismo: “En este punto [es decir, en lo relativo al grado de control que podría tener la razón para encausar la política y la sociedad], el pensamiento racional y el científico confiesan abiertamente su fracaso; se rinden ante su más peligroso enemigo”⁹.

Cabe preguntarse en este lugar si no es que el propio Cassirer también habría terminado por aceptar en sus últimos años, después de todo, el carácter inevitable de la simmeliana “tragedia de la cultura”. Este es un punto que atañe, por lo menos indirectamente, al carácter mismo de la posición de Cassirer de cara al mito. Se trata en aquellos años, como ya se ha dicho, de una postura filosófica de carácter más normativo que la presente en su fenomenología de las formaciones simbólicas. Todo ello ejemplifica la creciente preocupación personal de Cassirer por el derrotero tomado por ciertos acontecimientos políticos de su época. Éstos demandan del filósofo la adopción de un papel más claro y decidido como guía de la sociedad. Pero puesto que ese punto recibirá un tratamiento independiente en la sección final, puede ser dejado de lado momentáneamente. Ahora es tiempo de esbozar una breve respuesta a la interrogante sobre las razones que propician el regreso del mito en la cultura, es decir, qué hace en el presente, desde la teoría cultural cassireriana, tan atractivo el refugio mítico. Luego se pasará a una presentación de aspectos aún más específicos sobre el tema del mito en la vida contemporánea. Dada la función expresiva elemental de la conciencia mítica, no es de sorprender su deseo de religarse con su lugar de procedencia, el mismísimo centro de la fuerza elemental de la vida. Desde dicha

⁹ *El mito del estado* [*The Myth of the State*, 1946] (trad. E. Nicol. México: Fondo de Cultura Económica, 1947), p. 8 (se han añadido las cursivas).

conciencia se busca el regreso a la interioridad y la disolución mística del yo en la corriente vital. Pero ese deseo anti-social es el que precisamente se frena con el avance y realización de la cultura, expresión del otro deseo igualmente poderoso de autoafirmación activa y creadora del espíritu. Éste impulsa un proceso de autoconocimiento al que va parejo una toma de distancia crítica y objetiva de la inmediatez de la naturaleza. Recuérdese que para Cassirer el conocimiento del yo es simultáneo al conocimiento obtenido gracias a la producción de obras culturales. No obstante, Cassirer afirma que aquel deseo primordial de retornar al origen vital no es posible coartarlo o reprimirlo del todo. Incluso, es de temer que de triunfar completamente, ello significaría el fin de la cultura en tanto que punto de reunión de las formas simbólicas. La dependencia que genera la rendición a formas míticas de captación de la realidad, desemboca en una más grave situación de estancamiento cultural que Cassirer describe así:

“La negación, el aniquilamiento de las formas simbólicas para regresar a la vida (...) sería simultáneo a matar al mismo espíritu (...) Sin embargo, esta tendencia de regresar a la inmediatez de la vida (...) es, por supuesto, un fenómeno ubicuo en todo desarrollo cultural (...) Pero si este acortamiento de la actividad de las formas simbólicas se completara, conduciría a un quietismo completo hacia la propia cultura”¹⁰.

La aparición de una alianza entre el Estado, la técnica y la conciencia mítica representa, para Cassirer, un fenómeno insólito en estadios previos de la cultura occidental. De esa alianza surgen peligros todavía mayores, más nocivos para la convivencia política que los identificados por él mismo a propósito de la ambivalencia o carácter dialéctico de la cultura. A fin de cuentas, no se necesita un esfuerzo especial de abstracción, de esfuerzo de síntesis de una multiplicidad y variedad de manifestaciones concretas de la experiencia cotidiana, a efecto de destilar lo mítico esencial que se cuece en las ‘apariencias’. Sólo los más agudos observadores de la cultura, parece sugerir Cassirer, podrán percibir la acción en la historia y cultura occidentales de auténticas corrientes semiautónomas de masificación, despersonalización y cosificación generales de la existencia individual y social. En cambio, cuando se trata de examinar los perniciosos efectos derivados del poder conjunto de la triple alianza Estado-técnica-mito, no hace falta más que apuntar a experiencias sufridas individual y colectivamente en carne propia, como la guerra en primerísimo plano. La influencia del mito sobre la sólo aparentemente inocua teoría no puede subestimarse. Cassirer insinúa que han sido las es-

¹⁰ *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4: The Metaphysics of Symbolic Forms [Zur Metaphysik der symbolischen Formen, 1995]* (ed. J. M. Krois and D. P. Verene, trad. J. M. Krois. New Haven & London: Yale University Press, 1996), pp. 231, 20.

peculaciones más abstractas de algunos intelectuales y filósofos las que más han contribuido, conciente o inconscientemente, a alimentar la fatídica confianza en el mito que ha impulsado a diversos, para nada inofensivos movimientos políticos del siglo XX. Y aunque el mito es un elemento fundamental en el desarrollo espiritual espontáneo de la cultura, su abuso y manipulación políticos lo han convertido en enemigo acérrimo de la razón. Nada más contrario a la intención objetivamente desinteresada de psicólogos, antropólogos, sociólogos y filósofos de la cultura que revivir con propósitos siniestros la nunca enteramente 'superada' mentalidad mítica. Pero justo eso es lo que ha sucedido en el siglo XX. Es en esa centuria cuando toda la fuerza irracional del mito se ha acumulado, organizado y regulado técnicamente "para ajustarla—como dice Cassirer— a necesidades políticas" bien concretas. En la actualidad, todo el poder del mito, su capacidad para evocar fuerzas sobrehumanas caprichosas y arbitrarias, ora benevolentes ora maléficas, se ha canalizado de forma planificada y técnicamente eficaz: "Lo que originariamente aparecía como un proceso ingobernable fue sujeto a una disciplina severa. Fue sometido a control y entrenado hacia la obediencia y el orden." Cassirer cita en el mismo lugar y con total avenencia la definición del origen del mito propuesta por E. Douffé en 1909. Este autor, escribe Cassirer, llama a los dioses y demonios míticos "le désir collectif personifié". Es decir, "los poderes divinos y demoníacos que hallamos en el lenguaje mítico no son más que la personificación de deseos colectivos."¹¹ En lo que Cassirer desea poner el acento es en el hecho de que esa caracterización del mito se aplica, como lo muestran sus ejemplos, a una diversidad de manifestaciones intelectuales de siglos pasados. La 'esencia' irracional del mito vale tanto para la teoría del culto a los héroes de T. Carlyle como para la teoría sobre la desigualdad de las razas de Gobineau¹². El eco que han tenido teorías extravagantes como las de Carlyle y Gobineau ha obedecido en gran parte a que la mentalidad mítica no es una mera reliquia de tiempos primitivos, sino una fuerza proteica actuante en toda la historia de occidente. El mito, recuerda Cassirer apelando a

¹¹ "The Technique of Our Modern Political Myths" (1945), en: E. CASSIRER, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1933-1945*, Ed. D. P. Verene [en lo sucesivo esta obra se citará como: SMC] (New Haven & London: Yale University Press, 1979), 251-2. Con palabras casi idénticas también en *El mito del estado*, op. cit., p. 331.

¹² Sobre la teoría de Carlyle escribe Cassirer, citando al mismo tiempo a ese autor: "Tal vez ninguna otra doctrina filosófica haya contribuido tanto a preparar el camino para los ideales modernos del caudillaje político. ¿Acaso no había manifestado Carlyle de un modo explícito y categórico que el héroe en tanto que rey, que el hombre dotado de mando sobre los demás 'es prácticamente para nosotros el compendio de todas las formas de heroísmo'? 'Sacerdote, Maestro, cualquiera que sea la dignidad terrena o espiritual que nuestra fantasía nos mueva atribuirle a un hombre, encarna en esto: mandarnos a nosotros, proporcionarnos una enseñanza práctica constante, decirnos lo que debemos hacer cada día y cada hora'". *El mito del estado*, op. cit., pp. 255-6. En torno al racismo delirante de Gobineau las palabras de Cassirer son más fuertes: "Gobineau es uno de los escritores que más han contribuido a preparar la ideología del estado totalitario. El totalitarismo de la raza fue lo que señaló el camino a las concepciones posteriores del estado totalitario". *Ibid.*, p. 274. Recuerdese que Carlyle y Gobineau representan apenas dos estaciones—otras se ofrecen ligadas a Platón, Maquiavelo y Hegel— del desarrollo expuesto por Cassirer acerca de la injerencia del mito en la política.

Hegel, está siempre presente en la cultura —por ejemplo en el romanticismo— fungiendo históricamente como un “*aufgehobenes Moment*”, de ahí que sea ingenuo creer en su eliminación por la vía estrictamente racional o argumentativa. Lo que se ha logrado, con éxito dispar a lo largo de la historia humana reciente, es mantenerlo a cierta distancia, contrapesando su acción con el estímulo del *logos*. Sin embargo, dicha estrategia es imperfecta, el equilibrio resultante de ese enfrentamiento de fuerzas del mito con las del *logos* será siempre inestable y harto fácil de destruir a favor del poder de la sinrazón. No es posible dejar pasar que el veredicto cassireriano acerca de la incertidumbre final de los empeños humanos para someter, mediante la fuerza de la razón y el argumento crítico la irracionalidad potencialmente destructiva del mito, tiene un matiz perturbador que en algo lo asemeja al desencantado punto de vista crítico cultural de Freud. Escribe Cassirer:

“El carácter racional de la política parece estar firmemente establecido. Pero esta victoria permanece siempre dudosa y precaria. En política nunca vivimos en terreno firme y estable. En tiempos tranquilos y pacíficos es fácil mantener un orden racional de cosas. Pero siempre estamos sobre un suelo volcánico y debemos estar preparados para convulsiones y erupciones súbitas. En los momentos críticos de la vida social y política del hombre el mito recupera su vieja fortaleza. Siempre ha estado oculto en el fondo, esperando su hora y oportunidad. Esta hora llega si las fuerzas vinculantes de nuestra vida social, por una razón u otra, pierden su influencia; si ya no pueden contrabalancear el poder demoníaco del mito”¹³.

Cassirer piensa que en la edad moderna el mito experimenta un fortalecimiento gracias a la ayuda de los medios masivos de comunicación e información. Estos medios permiten ‘manufacturar’ mitos a la medida de los grupos dirigentes que los emplean para llevar a cabo, de un modo mucho más fácil y a veces también imperceptible, siniestros objetivos políticos. En la actual coyuntura política, sugiere Cassirer, el mito no brota, como es el caso en sociedades “primitivas”, de forma más o menos espontánea del seno de una colectividad subyugada por fuerzas cósmicas temidas por desconocidas. En el presente, los mitos son “cosas artificiales, fabricadas por artífices muy expertos y habilidosos”¹⁴. Por

¹³ “The Technique of Our Modern Political Myths” (1945), en: SMC, *op. cit.*, p. 246. Cf. Freud: “A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si —y hasta qué punto— el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción (...) Sólo nos queda esperar que la otra de ambas “potencias celestes”, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario [es decir, el instinto de agresión y muerte]. Mas ¿quién podría augurar el desenlace final?”. *El malestar en la cultura [Das Unbehagen in der Kultur, 1930]* (trad. L. López Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza, 1970), pp. 87-8.

¹⁴ Entre los “efectos perdurables del romanticismo”, Isaiah Berlin se refiere a la nefasta tendencia moderna a revivir desde distintos frentes —como reacción romántica “desenfrenada” a ciertos ideales del racionalismo y la Ilustración— el irracionalismo mítico. Puesto que los mitos antiguos, los griegos por ejemplo, ya están “muertos”, es preciso, se dice el romántico, *crear nuevos*. A comienzos del siglo XIX, escribe Berlin, “surge un proceso consciente de formación

supuesto, Cassirer tiene en mente sobre todo la Alemania nacionalsocialista con su uso y abuso de un lenguaje pesadamente 'romántico' con resonancias mágico-míticas. En dicho contexto el lenguaje se carga de connotaciones emotivas apenas perceptibles desde una lectura casual, pero perfectamente calculadas en su efecto ideológico final¹⁵. La capacidad de manipular por medio de la propaganda y la inculcación de ritos de obediencia y "adaptación social" representa del todo para Cassirer una técnica ("*technique*") poderosa y sutil. Se trata de una habilidad o destreza que ataca y destruye lo máspreciado de la naturaleza humana: su capacidad para pensar y actuar racional, autónomamente. Es obvio que con su liquidación se minan a la vez los fundamentos mismos de la cultura:

"Nada puede adormecer mejor nuestras fuerzas activas, nuestra capacidad de juicio y de discernimiento crítico, ni quitarnos nuestro sentido de la personalidad y la responsabilidad individual, como la persistente, uniforme y monótona ejecución de los mismos ritos. De hecho, en todas las sociedades primitivas que se rigen y gobiernan por ritos, la responsabilidad individual es cosa desconocida"¹⁶.

Toda la exposición anterior apunta a la situación tan particular generada por el mismísimo poder formativo del ser humano. El punto es que si bien Cassirer propone comprender la evolución de la cultura a partir del enfrentamiento simbólico con la realidad, desempeñando en este proceso un papel primordial las primeras formas simbólicas del mito, el lenguaje y la técnica, no obstante, tal evolución no apunta, indefectiblemente, a una superación del legado más primitivo e incluso irracional de formas primigenias. Dicho de otro modo, la teoría cassireriana acepta que la lenta y penosa marcha del espíritu hacia grados más altos de ra-

de mitos". Obviamente no sólo en la literatura es perspicuo ese proceso, sino por igual en otras esferas de la cultura: "Esta concepción de grandes imágenes que dominan a la humanidad – las fuerzas ocultas, el inconsciente, la importancia de lo inexpresable y la necesidad de anticiparlo y de tenerlo en cuenta – se extiende a todas las esferas de la actividad humana, y no está en modo alguno limitada a la del arte." Su influencia penetra "en el núcleo de toda la teoría orgánica de la vida política, y de la concepción de la lealtad al Estado, y del Estado como organización semiespiritual, como símbolo de los poderes espirituales del misterio divino. Esto es, sin duda, lo que el Estado será para los románticos, o al menos para los románticos extremos." *Las raíces del romanticismo* (trad. S. Mari. Madrid: Taurus, 2000), pp. 163, 166-7.

¹⁵ Cassirer explica que él no sabía, hasta que no lo leyó en un Glosario de "alemán nazi", que "existía una distinción marcada entre los términos *Siegfriede* y *Siegerfriede*." La diferencia es que "la *Siegfriede* es la paz lograda por medio de la victoria alemana, mientras que la *Siegerfriede* significa precisamente lo contrario: se emplea para designar una paz que fuera dictada por los conquistadores aliados." *El mito del estado*, op. cit., pp. 335-6. Cassirer podría haber tenido en mente también la obra de A. Rosenberg, *Mythos des XX. Jahrhunderts* (1930) como ejemplo claro del reavivamiento del mito en la Alemania de aquel entonces. Esa y otras obras las alinea Gerald Holton en lo que él llama, coincidiendo con I. Berlin, "la rebelión romántica y anticientífica" que cada cierto tiempo azota a occidente con nuevos ropajes. Holton menciona, aparte del mismo *Führer*, a otros autores contemporáneos de Cassirer como paladines del irracionalismo románico (y mítico, podría agregarse) anticientífico más delirante: según B. Rust la ciencia sólo alcanza su "verdadera objetividad" al interior de la "filosofía" nazi. Para E. Krieck la ciencia tampoco puede ser autónoma, ni menos aún cosmopolita como pensaba Kant, sino solamente patrimonio de "razas" elegidas. Cf. G. HOLTON, "The Rise of Postmodernisms and the 'End of Science'", *Journal of the History of Ideas*, 61 (2), 2000, pp. 327-41, esp. 336-40.

¹⁶ *El mito del estado*, op. cit., p. 337.

cionalidad, autonomía y distanciamiento de la mera recepción pasiva de estímulos externos, puede topar con severos obstáculos, producto, paradójicamente, de su misma riqueza expresiva –nótese aquí la similitud con la idea *simmeliana*, ya comentada en la Primera parte, de que la esencia más propia de la vida “es transgredirse a sí misma”. Pero incluso más, pues ciertas formas simbólicas muy básicas, que habían impulsado originalmente el proceso de distanciamiento del espíritu de sus obras, como es el caso de la argucia técnica, pueden tornarse en auxiliares de tendencias retrógradas de la racionalidad. Aquí tal vez podría constatar-se, en efecto, la presencia de algo así como una ‘dialéctica de las formas simbólicas’, emparentada con la ‘dialéctica de la Ilustración’ de Adorno y Horkheimer. En ésta última trasluciría algo de aquella rebelión y decadencia de las formas simbólicas –arte, ciencia, religión, ciencia, técnica– en ocasiones sólo insinuadas por Cassirer¹⁷. El problema sugerido puede aún ser formulado de la siguiente manera: aunque Cassirer no vacila en afirmar, por ejemplo, que la “ciencia representa el último paso en el desarrollo espiritual del hombre” y que es “el *summum* y la consumación de todas nuestras actividades humanas”¹⁸, eso en modo alguno la inmuniza de infectarse con lo más nocivo de la conciencia mítica e irracional –piénsese nada más en expresiones tan grotescas, pero tan vigentes en la pseudociencia contemporánea a Cassirer, como “física nazi” o “física nórdica”, por contraposición a “física judía”. Cabe pensar que Cassirer no descartaría una perversión similar de otras formas simbólicas; de hecho, el uso de la habilidad técnica apunta, como ya también se vio en la Primera parte, a la corrupción de lo que era, originariamente, un medio de realización humana creativa y del todo positiva¹⁹. Así, de nuevo, la ambivalencia de la cultura reaparece como una consecuencia inescapable de la misma posición privilegiada de apertura a la historia que el propio Cassirer –inspirado por Kant– acepta *tout court*

¹⁷ El parentesco lo indica explícitamente H. Paetzold: “Se puede entender la ‘Dialéctica de la Ilustración’ como una teoría de la decadencia de las ‘formas simbólicas’ en general. Pero para que ese decaimiento se manifieste, las formas simbólicas deberían ser reconstruidas no sólo en su lógica interna, sino que deben ser entendidas como momentos de la realidad social misma.” Y eso último es lo que efectúan, a criterio de Paetzold, Adorno y Horkheimer. Cf. *Die Realität der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1994), p. 123.

¹⁸ *Antropología filosófica*, op. cit., p. 304.

¹⁹ Lo anterior permite cualificar las dudas de Hans Blumenberg sobre la filosofía de las formas simbólicas. Escribe ese autor: “En la obra de Cassirer hay una discordancia entre el valor propio de los sistemas parciales de las formas simbólicas, como son el mito, el lenguaje, la religión o el arte, y la continua intencionalidad a que apunta el conjunto del sistema en dirección a un conocimiento de cariz científico e insuperablemente definitivo.” “Rememorando a Ernst Cassirer”, en: *Las realidades en que vivimos* (trad. P. Madrigal. Barcelona: Paidós, 1999), p. 169. Puede ser que exista esa intencionalidad un tanto científicista del sistema en su conjunto; sin embargo, un curso fijo en esa dirección en modo alguno está garantizado y es dudoso que Cassirer así lo creyera. La convergencia científica del sistema simbólico no es una meta inmanente a la dinámica en sí de formación simbólica. Esta dinámica no puede asegurar el ascenso y consolidación ineluctables de lo más simple a lo más complejo. Si así fuera, la forma simbólica de la ciencia ya reinaría sin disputa en la cultura desde hace más de doscientos años. Precisamente, el renacimiento del mito corrobora la compleja dialéctica de la acción de las formas simbólicas –o por lo menos de algunas de ellas– en la historia.

como uno de los rasgos distintivos del *animal symbolicum*. Es correcto afirmar que Cassirer no “pretende describir el curso real del desarrollo histórico de una cultura particular, sino solamente el desarrollo histórico ideal de la ‘cultura humana’”²⁰. Sin embargo, lo trágico es que tal desarrollo “ideal” de la cultura choca frecuentemente no sólo con realidades históricas particulares, recalitrantes, muy poco maleables a la influencia de cambios racionales, sino –incluso más deplorable– nada menos que con *contradicciones inmanentes* al proceso, esencial para Cassirer, de recreación o configuración simbólica de la realidad.

5. Cassirer y la dimensión normativa de la filosofía en el marco de su idealismo crítico de la cultura

La concepción cassireriana acerca del deber normativo de la filosofía se expresa de modo más explícito no tanto en sus grandes obras históricas o sistemáticas, sino más bien en ensayos relativamente breves, elaborados durante los años de exilio de su autor. Tales trabajos tienen la ventaja, en vista del propósito mayormente divulgativo con que fueron elaborados, que expresan con suma claridad y concisión ideas básicas de Cassirer que de otro modo habría que entresacar de sus obras más extensas (en especial, de *An Essay on Man* y *The Myth of the State*)²¹. De manera consecuente con el punto de vista adelantado en su filosofía de las formas simbólicas, las reflexiones de Cassirer sobre la naturaleza del trabajo filosófico no encierran una intención sustancialista. Es decir, no pretenden ofrecer una definición completa y acabada de la filosofía, sino señalar sobre todo cuál es, en los momentos actuales, su función en el marco de una amplia concepción culturalista del ser humano. No le interesa a Cassirer proporcionar entonces –con lo cual coincidiría por ejemplo con Popper– una definición *esencialista* de la filosofía. Más importante para él es la dilucidación de sus *deberes u obligaciones* a la luz del manifiesto y familiar problema de la ambivalencia de la cultura. Los trabajos cassirerianos que tendrán preferencia a continuación corresponden a los años 1935, 1936 y 1944. La estrategia expositiva será la siguiente. Inicialmente (sub-sección 5.1) se intentará resaltar en cada uno de esos ensayos, pero sólo de manera bastante general, la conexión establecida por Cassirer entre su enfoque idealista crítico con la urgencia de la reflexión ético-filosófica respecto de la evolución o desarrollo final de la cultura. Luego (sub-sección 5.2) se presentarán y comentarán algunos puntos aún más definidos que sobresalen en la antedicha conexión. Para finalizar, se conectará lo expuesto con los principales resultados del enfrentamiento teórico de Cassirer con la teoría simmeliana de la cultura.

²⁰ J. M. KROIS, *Cassirer. Symbolic Forms and History* (New Haven & London: Yale University Press, 1987), pp. 194-5.

²¹ Lo anterior lo explica D. P. Verene en su “Introduction” a SMC, *op. cit.*, pp. 14-5.

5.1. Generalidades de la idea cassireriana de filosofía y su relación con la teoría de las formas simbólicas

Considérese, para comenzar, la conferencia inaugural dictada por Cassirer al asumir funciones docentes en la Universidad de Göteborg (Suecia). Su versión escrita es lo suficientemente precisa y elocuente como para ser tomada como punto central de referencia. En ella su autor hace un somero recorrido por tres modos fundamentales de entender el trabajo filosófico: el platónico, el aristotélico y el kantiano. En tanto que el primero aspira no tanto a la comprensión del mundo cuanto más bien a su reforma de acuerdo a ciertos patrones eternos, ultramundanos; el segundo se establece como una defensa de la capacidad humana de hacer y crear (por ejemplo a través de la política) en este mundo. Esta "oposición básica" parece resolverse, según Cassirer, con el arribo de Kant. En su filosofía se asume críticamente el idealismo platónico: se parte de la constitución apriorista de las bases del conocimiento, pero se rechazan las pretensiones de la razón por abrazar en su totalidad el "*mundus intelligibilis*" platónico. La pregunta que tiene preponderancia en Kant es acerca de las condiciones y presuposiciones que del todo posibilitan y justifican el *factum* de la ciencia empírica. El método trascendental kantiano no aspira entonces "a incrementar la sustancia del conocimiento en cuanto tal", ni "a ensanchar mediante intuiciones dogmáticas la esfera que describen los campos particulares del conocimiento", sino que su meta se circunscribe a indagar sobre el fundamento lógico de la función del conocer²². Cassirer, sin embargo, pese a su admiración por los fecundos descubrimientos kantianos, no se siente plenamente satisfecho con el sitio preponderante que tiene el saber científico en la perspectiva kantiana. Es que para Cassirer, no sólo la ciencia ha evolucionado en forma muy acelerada desde el 'paradigma' newtoniano que tanto impactó sobre Kant y sus contemporáneos, sino que otras áreas del conocimiento humano han padecido un desarrollo a la par de impresionante que el físico-matemático.

La filosofía, cree Cassirer, no puede concentrarse únicamente en el dominio de la ciencia natural, sino que debe extender hasta dónde sea posible el uso del método kantiano a otros campos un tanto descuidados o no considerados del todo por Kant. Desde luego, aquí Cassirer hace mención del círculo de problemas que caracteriza a su propia filosofía de las formas simbólicas. La actividad filosófica debe dirigir su mirada inquisitiva hacia la suma de los medios de que se vale el ser humano para entender y transformar la realidad. Esta realidad no se reduce al mundo físico, sino que incluye al vastísimo dominio de la cultura. No obstante, la labor del filósofo no puede ser la misma que la del etnólogo, el filólogo o el historiador de las religiones, sino que debe ahondar sobre todo en los "poderes formativos" que han hecho posible manifestaciones u objetivaciones tan diversas de un mismo espíritu humano. Por ejemplo, Cassirer arguye —inspirándose en ideas de W. v. Humboldt— que la filosofía debe contemplar el fenómeno del lenguaje no como un mero acto o producto sin vida ("Werk" - "*ergon*"), sino como una actividad ("*Thätigkeit*" - "*energia*") fundamental del espíritu. La forma simbólica del lenguaje, si bien tiene sus modos particulares de expresión, a la vez comparte con otros fenómenos (religión, mito, arte, ciencia, etc.) un origen y una tendencia creativa comunes. Y sin embargo, la filosofía tampoco puede reducirse a esa labor analítica, sino que ha de indagar en

²² "The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem", en: SMC, *op. cit.*, p.54.

el sentido humanista final que debe orientar todo esfuerzo simbólicamente formador del ser humano: "¿Qué es el todo de la cultura? ¿cuál es su fin, su meta, su significado?"²³. Tales son las preguntas de cristalina inspiración ética (kantiana) que la filosofía — y en especial una *filosofía de la cultura* — no puede ni debe ignorar.

Lo anterior puede aún ser explicado con otras palabras. Cassirer llama la atención sobre la influyente figura de Rousseau. Si Kant fue el primer crítico *teórico* de la Ilustración, el autor del *Du contrat social* representa su ineludible complemento *ético*. Rousseau dirige su mirada hacia la meta de realización moral y espiritual que debe guiar a la cultura. Lo interesante es que de inmediato Cassirer observa cómo Kant también aprendió de Rousseau la imperiosidad de la indagación ética. La importancia de esa doble dimensión teórica-ética de ascendencia kantiana para el enfoque cassireriano apenas puede subestimarse. Su significado más específico, como aún habrá que ver dentro de poco, es enorme, pues entre otras cosas — y, por así decirlo, la comprensión de la realidad cultural con su evaluación moral.

El segundo ensayo significativo, correspondiente al año 1936, parte de un resumen similar sobre el desarrollo del concepto filosófico de 'idealismo' desde Platón, pasando por Berkeley y Descartes, hasta llegar a Kant. La intención de Cassirer es delimitar con precisión el contenido de su propia posición idealista de la cultura. Para ello debe resolver la supuesta incompatibilidad entre una posición filosófica meramente especulativa — que muchos identifican con el idealismo — con la realidad concreta y dinámica de la cultura. Ésta, en efecto, consiste en una totalidad de "actividades verbales y morales" que no pueden ser estudiadas in abstracto²⁴. No es necesario repetir varias de las conclusiones, ya mencionadas con antelación, a las que llega Cassirer una vez confrontadas formas 'primitivas' de idealismo con la variante crítica y trascendental kantiana. No obstante, sí conviene insistir en que Cassirer reconoce haber aprendido la lección trascendental de Kant y por ello se ha aventurado a ensanchar la crítica kantiana, restringida originalmente al conocimiento de la naturaleza, hasta incluir en su radio de intereses todo un mundo de formas estéticas, míticas, artísticas, etc., mediante las cuales comprender el mundo. Tales formas no constituyen una *unidad metafísica* (producto acabado de algo así como una Mente Pura o un Espíritu Absoluto), sino *funcional*, inseparable de sus manifestaciones culturales individuales; artísticas, religiosas, lingüísticas, etc. Dicha unidad no es por lo tanto una entidad aislada y todopoderosa, sino que surge de la misma energía creadora del espíritu en interacción con la realidad. El espíritu formador se expresa en "una fuerza que penetra en todas nuestras operaciones y energías mentales". Todavía más importante: "no debemos hipostasiar esta fuerza [de creación, emanada del espíritu], no debemos concebirla a la manera de una existencia física o una metafísica separada"²⁵.

La preocupación ética también se hace presente en el ensayo cassireriano de 1936. El idealismo crítico de la cultura no sólo debe aprender a colaborar con las ciencias empíricas particulares que estudian los fenómenos míticos, religiosos y artísticos, por ejemplo, sino que debe plantear con todo rigor la pregunta por el sentido de la evolución cultural. Es decir, la pregunta sistemática acerca de la estructura de las fuerzas espirituales que actúan por medio de las formas simbólicas, no puede

²³ *Ibid.*, p. 57.

²⁴ "Critical Idealism as a Philosophy of Culture", en: SMC, *op. cit.*, p. 65.

²⁵ *Ibid.*, p. 71.

deslindarse de la otra acerca del significado ético último que comporta el nuevo concepto funcional de cultura. La filosofía de las formas simbólicas no puede empobrecer su propuesta aduciendo que sólo trata con formas objetivas en términos puramente descriptivos o lógicos: "No podemos construir una filosofía de la cultura con meros medios formales y lógicos." Aquí conviene resaltar de nuevo la presencia de un motivo central de la filosofía cassireriana del exilio, a saber, la perentoriedad de integrar la evaluación moral 'subjetiva' en la indagación empírico-filosófica 'objetiva' de la cultura. De nuevo aparecen inquietudes por el rumbo general de los esfuerzos simbólicos humanos:

"¿Qué significa, al final, esta evolución de formas; qué significa, por decirlo así, esta galería de cuadros que se exhiben en el mito, el lenguaje, en el arte, en la ciencia? ¿No significa otra cosa que un pasatiempo que juega la mente humana, digamos, consigo misma? ¿o tiene este drama un tema general y una tarea universal?"²⁶

El tercer ensayo cassireriano por revisar brevemente a propósito de la tarea normativa de la filosofía, corresponde al texto de una conferencia impartida en el año 1944. Un trabajo llamativo por cuanto en él Cassirer reformula, en un tono mucho más severo y directo, como ha indicado D. P. Verene en una nota al pie del texto²⁷, diversas críticas al fatalismo histórico spengleriano y heideggeriano, del que será detectable en su obra póstuma, sobre el mismo campo temático, *The Myth of the State*. El ensayo también es interesante por cuanto en él Cassirer define con claridad, asumida la perspectiva general de las formas simbólicas-cum-kantismo, uno de los sentidos esenciales del trabajo filosófico: su capacidad integradora de la totalidad de esfuerzos culturales humanos. Repárese para empezar en sus palabras: "La filosofía es el gran esfuerzo del pensamiento para abarcar y unificar en un centro común todas las diferentes actividades del hombre"²⁸.

Justo esa labor unificadora es la que intenta llevar a cabo la actividad filosófica de cara a las formas simbólicas. La filosofía busca captar aquella "unidad sistemática" que hilvana todo esfuerzo de formación simbólica. Otra de las tareas centrales de la filosofía consiste, según Cassirer, en superar la barrera entre lo 'meramente' fenoménico y lo 'auténticamente' objetivo, y ello mediante una nueva manera de visualizar la conexión del ser humano con el mundo circundante. Sólo de ese modo, como queda explicado en un trabajo anterior, podrá la filosofía "reivindicar para sí los títulos de unidad y universalidad que la metafísica, en su forma dogmática, se vio obligada a abandonar."²⁹ "Philosophy and Politics" retoma, como ya se apuntó, la crítica a visiones de presuntos destinos ineluctables para la humanidad. Curiosamente, aunque Cassirer afirma al comienzo de modo provocador que la filosofía, "demasiado abstracta" y "demasiado remota" de la "esfera de nuestras necesidades inmediatas", no parece ser una competidora digna de la política, lo cierto es que esa imagen un tanto peyorativa de la filosofía simplifica en extremo las cosas. En efecto, la historia del pensamiento social y político enseña que "toda gran crisis en los pensamientos del hombre solía estar

²⁶ *Ibid.*, p. 81.

²⁷ El texto cassireriano en cuestión es "Philosophy and Politics", en: SMC, *op. cit.*, p. 230, nota 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 219.

²⁹ "El objeto de las ciencias culturales", en: *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien, 1942]* (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1951) p. 84.

acompañada por una crisis profunda en su *conducta* moral y social³⁰. Es por ello que se precisa de una noción de filosofía acorde con su grado exacto de influencia en la historia y la cultura. Se trataría de una noción consciente tanto de sus posibilidades de impulsar un cambio en beneficio de la libertad humana en la historia, como de sus limitaciones ante la inherente e insuperable ambivalencia del proceso cultural en que está inmersa.

5.2. Aspectos específicos de la concepción cassireriana de la filosofía en conexión con su filosofía de la cultura

El conjunto ofrecido de consideraciones generales sobre la naturaleza de la filosofía según Cassirer, debe ser complementado con una discusión más puntual de sus sugerencias e indicaciones. Esta discusión debe conformarse a las mismas posibilidades y limitaciones arriba señaladas. Ante todo, ¿qué factor ha incidido para la mengua reciente en el grado de influencia positiva o constructiva de la filosofía? Para Cassirer habría que destacar en primer término el reavivamiento de la mentalidad mítica en la edad moderna y contemporánea. Sobre la posibilidad de superar la influencia del mito Cassirer no se muestra particularmente optimista. Recuérdese que los mitos modernos combinan nada menos que un pertinaz irracionalismo con la eficiencia de técnicas modernas de comunicación y manipulación. De su seno se ha gestado una situación social y política propiciadora de violencia, intolerancia y sinrazón que parece volver del todo inaudible la débil voz de la filosofía en medio de la agitación de las armas; Cassirer cita al respecto y con desaliento la conocida frase ciceroniana: "*silent enim leges inter arma*"³¹.

El renacer del mito ha puesto un enorme signo de interrogación sobre el valor actual de la filosofía. Especialmente en la primera mitad del siglo XX la actividad filosófica aparece en dos variantes que no le hacen ningún favor: o bien como un elemento cómplice con las fuerzas irracionales del mito, o bien como un último refugio de una labor reflexiva que se desea exclusivamente teórica y descontaminada de las vicisitudes del mundo de las apariencias. La primera opción ha sido sin duda la que más ha ayudado a desprestigiar el pedigrí humanista de la filosofía. Cassirer cita con nombres y apellidos a dos autores que han contribuido —en forma no siempre del todo consciente, es cierto, pero contribuido al fin y al cabo— a entronizar uno de los mitos modernos más dañosos por destructivos: el que funde la creencia en una suerte de destino o fatalidad histórica con la "idolatría" hacia estados totalitarios. Los filósofos en cuestión son Oswald Spengler y Martín Heidegger.

El primero de ellos, Spengler, ofreció una visión apocalíptica del "destino inevitable, inexorable e irrevocable" al que tenía que plegarse, reconociéndolo como tal, el hemisferio occidental. *Der Untergang des Abendlandes* (1918/22) expresa la típica animadversión mítica contra la racionalidad y la ciencia, a los que antepone una dudosa capacidad de predicción sibilina, de pronóstico casi astrológico sobre un Destino más poderoso que cualquier acción humana. Spengler, sin embargo, no favorecía el optimismo político que los caudillos de su tiempo sí pregonaban. Su alejamiento personal del nazismo muestra que su compromiso con la difusión del mito bebe de fuentes muy particulares y eclécticas de

³⁰ "Philosophy and Politics", *op. cit.*, p. 220.

³¹ "Judaism and the Modern Political Myths", *op. cit.*, p. 233.

la historia de las ideas. Pero con todo, la teoría spengleriana, con su énfasis en la necesidad de rendirse al Destino o a la Historia, no podía ser aceptada por una filosofía de signo completamente inverso. Una filosofía, como la cassireriana, comprometida con la necesidad de realizar la idea de libertad y autonomía en la historia: "Si aceptamos este sistema de Spengler sentimos como si todos nuestros poderes mentales fueran de súbito paralizados"³².

Pese a sus críticas, Cassirer intenta ver las cosas objetivamente y por eso llega a la conclusión de que ni Spengler ni Heidegger pueden ser considerados directamente responsables por el ascenso de la ideología nazi. Aun así, la afinidad con la atmósfera 'intelectual' generada por el nazismo es innegable en ambos autores. Considérese ahora el caso de Heidegger. La confrontación cassireriana con las ideas del autor de *Sein und Zeit* data incluso de bastante antes al encuentro personal en Davos. Más allá de las diferencias de temperamento, las relativas a la filosofía son incluso más profundas. Sobre todo, la crítica de Cassirer se enfila contra el marcado irracionalismo 'existencialista' heideggeriano. La entera *Weltanschauung* de Heidegger corresponde a la misma visión spengleriana de un destino suprahistórico, inalterable con medios puramente humanos. El carácter fundamental del ser humano consiste en su "estar arrojado" en la corriente del tiempo. Desde la perspectiva heideggeriana, afirma Cassirer, no es posible "salirnos de esta corriente ni podemos alterar su curso", éste puede ser interpretado pero no modificado. Pero esto significa para Cassirer renunciar a la *tarea constructiva de la cultura* que cabe encomendarle a la filosofía. La filosofía heideggeriana, por el contrario, parece solazarse en extender una atmósfera de *doom and gloom*.

Resumiendo lo anterior: para Heidegger el "*Dasein*" es un ser-para-la-muerte, para Cassirer el *animal symbolicum* es un ser-para-la-cultura. Simplemente, agrega Cassirer, una filosofía como la heideggeriana, concentrada en el fenómeno de la muerte, no "puede enseñarle al hombre cómo desarrollar sus facultades activas para formar su vida individual y social"³³. Heidegger se concentra en el individuo, en la existencia individual y no en la complementariedad de lo particular y lo general. De hecho, su idea de la historia acepta como principio una "totalidad de destinos religioso-individuales, cada uno de los cuales se encuentra irracionalmente arrojado, disperso en sí mismo"³⁴. Cassirer no puede aceptar ese enfoque. Para él no hay un abismo entre el individuo y sus semejantes ("*das Man*", en el sentido peyorativo heideggeriano), todo lo contrario, el primero sólo puede realizarse cabalmente en el terreno de la cultura, construido y compartido —idealmente en forma solidaria— con los demás³⁵. En este lugar no es posible discutir cuán exacto es el retrato que traza Cassirer de Heidegger y su filosofía. Lo dicho basta, no obstante, como base para lo que sigue, una caracterización más explícita de la concepción cassireriana de la filosofía.

En la filosofía tardía de Cassirer sobresale una clara preocupación por las posibilidades de influencia de la filosofía en el mundo moderno. Sobre todo después de 1933, la filosofía cassireriana de la cultura se encuentra en buena medida embarcada en el intento de alcanzar, como lo ha subrayado correctamente D. P. Verene, "una comprensión acerca de lo que significa ser humano y de elaborar conceptos de libertad humana

³² "Philosophy and Politics", *op. cit.*, pp. 228-9.

³³ *Ibid.*, p. 230.

³⁴ *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, op. cit.*, p. 205.

³⁵ *Cf. Ibid.*, p. 202.

y sociedad³⁶. Sus conclusiones al respecto no son especialmente consoladoras. La filosofía no puede constituirse para Cassirer, utilizando una frase de Verene, "en agente directo de cambio"³⁷. Con todo, la filosofía, desde el punto de vista cassireriano, no puede tampoco renunciar a su *deber* fundamental para con la sociedad y la cultura en general. Su misión consiste en "preservar y promover la comprensión general de los ideales sobre los que descansa la vida social y la civilización."³⁸ En concreto es el ideal de la libertad, de la autonomía humana el que debe ser constantemente protegido y nutrido con la savia de la cultura. Ésta, a su vez, posee a los ojos de Cassirer el valor indiscutido de ser el medio por antonomasia de la realización humana plena. Así, en realidad, podría decirse que la noción cassireriana de la filosofía está entrelazada con su filosofía de la cultura y ésta a su vez con la filosofía de las formas simbólicas. La tarea de la filosofía consiste en mantener a raya a los enemigos de la cultura, o lo que es lo mismo, a los de la racionalidad y libertad humanas. Practicar auténticamente la filosofía equivaldría entonces a preparar intelectual, teóricamente el terreno para el florecimiento cabal del espíritu, o lo que es lo mismo, de las distintas formas culturales. Cuanto más florezcan éstas, así podrá esperarse con mayor optimismo un crecimiento humano más vigoroso, equivalente a la "progresiva autoliberación" de la especie: "El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal"³⁹.

Una de los motivos centrales de la filosofía cassireriana de la cultura es la apelación al *deber de la filosofía* de promover los más altos valores humanistas de occidente. Sólo cumpliendo con honestidad y firmeza dicho deber, será posible mitigar en algún grado los efectos devastadores del irracionalismo mítico en su alianza con el totalitarismo político. Cassirer adopta expresamente la idea del *deber* de A. Schweitzer, cuya admirable visión de la filosofía como la vigilante por derecho propio de la cultura es menester revivir y poner en práctica. De hecho, existen ciertas perspectivas filosóficas, como las de Spengler y Heidegger, cuya aceptación vuelve prácticamente imposible dicha tarea normativa de la filosofía. El fatalismo y rendición al Ser o a la Historia, contenidos en esos enfoques, resultan incompatibles con lo que debe ser una creencia fundamental de la filosofía crítica de la cultura: la de que es una obligación del ser humano —no sólo del filósofo o del intelectual— abocarse a la tarea de configurar un futuro de libertad en la historia (sobre la evidente influencia kantiana de esta creencia se volverá en breve).

Así, en su conferencia de 1935 sobre el concepto de filosofía, Cassirer se refiere elogiosamente a Schweitzer como uno "de los auténticos filósofos culturales de nuestra época"⁴⁰. De acuerdo a este último autor, el estado actual de desarreglo y crisis cultural se debe en buen grado a que los filósofos, especialmente, han olvidado su compromiso primordial con la cultura o civilización y se han dedicado a promover el escepticismo ético y la desorientación filosófica. Schweitzer constata, en efecto, que los tiempos actuales transcurren "bajo el signo del colapso de la

³⁶ "Introduction", en: SMC, *op. cit.* p. 10.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Antropología filosófica, op. cit.*, pp. 333-4.

⁴⁰ "The Concept of Philosophy...", *op. cit.*, p. 59.

civilización” y que “el suicidio de la civilización está en marcha”⁴¹. Puede decirse y mostrarse que Cassirer acepta tanto el diagnóstico cultural de Schweitzer, incluido su reproche a la actividad filosófica, como su propuesta terapéutica general. En relación con la filosofía, la crítica de Schweitzer se dirige contra su incapacidad para ofrecer reflexiones de interés social, ético y humanista que conecten con la realidad concreta de las personas. A dicha insolencia se une su descuido de las labores de vigilancia que tiene encomendadas en nombre de la razón frente a las amenazas del irracionalismo. Trágicamente, las críticas al racionalismo han dado también al traste, asegura Schweitzer, con las “convicciones optimistas sobre el significado moral del universo y la humanidad”. Encerrada en sí misma, la filosofía perdió desde finales del siglo XIX su fuerza socialmente persuasiva, y se convirtió en una actividad que meramente recuenta su propia historia. Se ha tornado en una extraña para el mundo y sus problemas. Además, la renuncia a su “vocación última”, que es la de servir de “guía y guardián de la razón general”, la ha vuelto incapaz de percibir los peligros que acechan por doquier a la civilización. Tan poco reflexionó la filosofía sobre la civilización y sus problemas, se lamenta Schweitzer, que no se percató que estaba perdiendo cada vez más de ella: “En la hora de peligro el vigilante que debía mantenernos despiertos estaba él mismo dormido, y el resultado fue que no pusimos del todo resistencia en nombre de nuestra civilización”⁴².

Igualmente, en su ya citado ensayo de 1944 sobre la relación entre filosofía y política, Cassirer regresa con aprobación a las ideas de Schweitzer. En ese trabajo resulta claro el contraste que Cassirer desea establecer entre el fatalismo y pesimismo de molde spengleriano-heideggeriano y el humanismo ético schweitzeriano. Ahora Cassirer destaca los dos factores que más han contribuido, en opinión de Schweitzer, a poner en crisis a la cultura: el nacionalismo y el “espíritu colectivo”. El nacionalismo “es un patriotismo innoble, exagerado hasta haber perdido todo significado”. El “espíritu colectivo” denota la pérdida del ser humano en la “masa”, su carencia de independencia espiritual ante la opinión de la mayoría y la desaparición de la confianza propia en la toma de decisiones⁴³. Luego de citar las opiniones de Schweitzer, Cassirer pregunta: “¿puede haber una expresión mejor y más llamativa del presente estado mental en Alemania y en otros países que esas palabras dichas hace más de veinte años?”⁴⁴ En efecto, en ese contexto parece ejecutada a plenitud aquella “abdicación del pensar”, que Schweitzer identificaba como “el factor decisivo en el colapso de nuestra civilización”⁴⁵.

La concepción cassireriana de la filosofía adquiere, con la presentación de algunas opiniones de Schweitzer que Cassirer hace suyas, contornos más definidos. Sin embargo, la imagen no se verá de cuerpo entero hasta que no se introduzcan las no menos influyentes ideas kantianas. De previo a su exposición vale la pena reiterar, con base en lo expuesto hasta ahora, los rasgos provisionales que más sobresalen en aquella concepción. La filosofía es una actividad bifronte. Por un lado, tiene *una ambición sistemática*, en la medida que busca la unidad en medio de

⁴¹ A. SCHWEITZER, *The Philosophy of Civilization* (trad. C. T. Champion. New York: The Macmillan Company, 1960), pp. 1-2. En diversos lugares Cassirer cita a Schweitzer sin ofrecer la referencia bibliográfica correspondiente. Verene ha apuntado que Cassirer reproduce con frecuencia de memoria pasajes enteros a su criterio relevantes. Aquí se cita directamente de la obra que más utiliza Cassirer para sus alusiones a Schweitzer.

⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 18-9, 29.

⁴⁴ “Philosophy and Politics”, *op. cit.*, p. 232.

⁴⁵ *The Philosophy of Civilization*, *op. cit.* p. 9.

todos los variados esfuerzos humanos por apropiarse conceptualmente de la realidad. Desde ahí, la filosofía de las formas simbólicas ofrece la clave para entender el modo en que el ser humano se relaciona intelectual y prácticamente con el mundo. Por otro lado, la filosofía tiene una *obligación ética-normativa* no menos clara, pues debe vigilar porque ese mundo de formas culturales sea asumido siempre en la historia como un proceso conciente de libertad y por ende responsabilidad humana. Pero además, eso sólo podrá lograrse si la filosofía no se mantiene y no mantiene a la cultura alerta ante las amenazas constantes del mito, el fatalismo histórico y la irracionalidad en general. En el deseo de hacer filosofía no va entonces solamente implícita para Cassirer una innata curiosidad intelectual, sino también la aspiración por un mundo mejor, más justo, tolerante y libre. Se trata de un mundo, sin embargo, que no se realizará espontáneamente en la historia, sino exclusivamente con el esfuerzo y compromiso conjuntos de todas las personas.

El matiz característico de la interpretación kantiana de Cassirer, al menos en lo que concierne a la idea de filosofía que él mismo busca promover, ya se había puesto de manifiesto en el encuentro de Davos con Heidegger. Ahí, Cassirer había reafirmado la libertad consustancial del ser humano que lo hace expresarse en la exuberancia cultural de las formas simbólicas. La 'infinitud' del ser humano se manifiesta en el dominio de la producción simbólica cuyo valor sobrevive más allá de la finitud fisiológica e incertidumbre final de los esfuerzos históricos. La libertad es por ello una 'carga', una obligación del ser humano para servir a los intereses más nobles de la cultura por medio del autoconocimiento y la autocrítica que ella misma demanda. Cassirer acoge sin reservas la idea kantiana acerca de la obligación esencial que tienen los seres humanos de bregar desde la cultura por el establecimiento de un reino de fines auténticamente racionales y morales en la historia. El más alto destino moral y político del ser humano no se materializa en el dominio instrumental de la naturaleza, sino en el de la voluntad necesaria para instaurar una comunidad mundial (ideal) de personas libres :

"Lo que la cultura promete al hombre, lo único que puede darle, no es la dicha misma, sino lo que le hace digno de merecerla. La finalidad de la cultura no es la realización de la dicha sobre la tierra, sino la realización de la libertad, de la auténtica autonomía, que no representa el dominio técnico del hombre sobre la naturaleza, sino el dominio moral del hombre sobre sí mismo"⁴⁶.

El punto de partida cassireriano apoya la conocida distinción kantiana entre dos formas de practicar la filosofía, una concepción escolástica o "concepto de escuela" y otra relacionada con el mundo o "concepto cósmico" de filosofía. Aunque Kant no desconoce la importancia de la primera, no cree que la filosofía se reduzca a buscar la "perfección lógica del conocimiento y la unidad sistemática del conocer". El sistema ideal de la filosofía (en tanto "ciencia posible", aún no existente) debe incluir "todo conocimiento filosófico" no de una manera fragmentaria sino unitaria. La razón no puede satisfacerse con coleccionar un saber rapsódico, sino que debe determinar *a priori* tanto la extensión del conjunto como el lugar de cada parte en él⁴⁷. Sin embargo, la aspiración científica o sistemática no puede sostener por sí misma aquella "Arquitectónica de

⁴⁶ "La 'tragedia de la cultura'", *op. cit.*, p. 157.

⁴⁷ "Der szientifische Vernunftbegriffe enthält also den Zweck und die Form des Ganzes, das mit demselben kongruiert (...) Das Ganze ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio)". *Kritik der reinen Vernunft* (Hg. R. Schmidt. Hamburg: Meiner, 1990, 3ra. ed.), A 832-3 / B 860-1.

la razón pura” que tiene en mente Kant. Al diseño escolástico es preciso añadirle una segunda forma de práctica filosófica que Cassirer asocia del todo con los ideales mismos de la Ilustración. Según Kant, esa segunda forma de filosofía, o “concepto cósmico” procura conectar, legislando sobre sus límites, todo el conocimiento humano con los fines y exigencias propios de la racionalidad. Estos fines no son por cierto adventicios sino intrínsecos al carácter sistemático de la razón⁴⁸.

A la luz de lo anterior puede entenderse mejor cómo puede acoplar Cassirer su propia filosofía de la cultura con el proyecto crítico kantiano. Su filosofía de las formas simbólicas tampoco desea limitarse a un “estudio de las formas”, si eso significa pasar por alto el fin común de la creación simbólica, que es la consolidación de una cultura no de la mera superación de la necesidad sino de la regencia suprema de la moralidad. Esa es justamente la idea que Cassirer busca imponer con el auxilio del idealismo trascendental kantiano como exponente máximo de una “filosofía de la libertad”: “El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debe llevarse ante ninguna clase de instancias exteriores y fundamentarse con vista a ellas, sino que debe hacerse brotar de la propia ley autónoma de la conciencia de sí.”⁴⁹ Otros aspectos del vínculo de una “filosofía de la libertad” con los fines de la cultura, aspectos que rebasan los límites metodológicos de la primera Crítica, son abordados por Cassirer —en su artículo de 1936— en torno al idealismo crítico sobre la base, esta vez, de algunas ideas de la filosofía kantiana de la historia.

De vital importancia para la idea de filosofía que busca impulsar Cassirer es la consideración de la dupla historia-moralidad examinada por Kant. Esta temática permite establecer de una vez por todas la función normativa que le toca cumplir a la filosofía para el cumplimiento de los fines máximos de la cultura. Según Cassirer, la pregunta por los objetivos finales de la historia y la moralidad sólo puede responderse haciendo referencia a un mismo “tema universal” de primerísima importancia: el de la libertad, es decir, el tema de “la autonomía de la razón que es el fin último y verdadero de la historia humana”⁵⁰. El fundamento último de la dignidad humana, su *fons et origo*, se localiza en su disposición para la autonomía y en la pareja responsabilidad de los individuos por tratarse entre sí como fines, no como instrumentos (heteronomía). El problema de su *realización* concreta en el ámbito social y político es el cardinal que debe resolver la razón, pues en ello está en juego la posibilidad de su propio ejercicio y determinación esencial: “Libertad —explica Cassirer— significa la autonomía de la razón (...) La libertad es para Kant el comienzo y el fin de la civilización humana; en su realización, en la realización progresiva de la demanda de la autonomía de la razón está contenido todo el tema de la historia humana”⁵¹. La concreción de un reino

⁴⁸ Se cita *in extenso* al propio Kant: “Bis dahin [es decir, mientras no se ejercite el auténtico “talento de la razón”] ist aber der Begriff von Philosophie nur ein *Schulbegriff*, nämlich von eine System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische* Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben. Es gibt aber noch einen Weltbegriff (*conceptus cosmicus*), der dieser Benennung jederzeit zum Grunde gelegen hat, vornehmlich wenn man ihn gleichsam personifizierte und in dem Ideale des *Philosophen* sich als ein Urbild vorstellte. In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.” *Ibid.*, A 838-9 / B 866-7.

⁴⁹ *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas, II* [Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, II, 1907] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2000, 3ra. ed.), p. 713.

⁵⁰ “Critical Idealism as a Philosophy of Culture”, *op. cit.*, p. 84.

⁵¹ *Ibid.*, p. 85.

de auténtica moralidad pasa indefectiblemente, para Kant y Cassirer, por la construcción política racional de la sociedad. Pero además, el advenimiento de "la verdadera unidad moral del género humano" en sentido kantiano ha de surgir —como lo formula Cassirer— en medio de "la lucha y la contradicción". No cabe esperar de la historia el cumplimiento mecánico de la libertad, ésta procede de una demanda inmanente a la condición humana que coloca el discurrir histórico en otro plano que el de la mera concatenación causal: "La evolución histórico-espiritual de la humanidad coincide con los progresos, con la comprensión cada vez más clara y con la penetración cada vez más profunda de la idea de libertad"⁵².

Así, una idea central del pensamiento kantiano aceptada por Cassirer se plasma en la conciencia de que la meta de la auténtica libertad representa la máxima aspiración de una labor moral por desarrollar plenamente en y por medio de la historia. En ésta ha de buscarse la síntesis de razón y moralidad que en sí constituye —como totalidad moral de los agentes humanos— el *sumo bien* kantiano⁵³. En tanto que idea regulativa, el sumo bien orienta los esfuerzos humanos para que se dirijan, incitados por lo que Y. Yovel llama un "imperativo histórico", a la conformación de un mundo auténticamente moral. Dicho compromiso práctico con la historia se constituye para Kant en un auténtico "deber moral" aceptado también por Cassirer⁵⁴. La comunidad humana auténticamente moral no puede surgir de procesos inmanentes o naturales, sino que requiere la intervención activa y decidida de la *praxis* humana. La anterior es una idea que sufre una importante evolución en Kant y que culmina en la figura de una *voluntad moral* exclusivamente humana —no hay lugar para un *deus ex machina* en todo el proceso histórico— embarcada en la tarea inaplazable de dotar de rumbo claro a la historia. En ese sentido, el advenimiento de la Ilustración establece para Kant una cisura decisiva en la historia. Su aparición es revolucionaria en la medida que remata lo que hasta ahora había quedado bajo los auspicios más bien externos del "ardid de la naturaleza". La Ilustración despoja al ser humano de excusas para no involucrarse en la transformación moral de la historia. Yovel ha mostrado convincentemente cómo ambos elementos, el ardid y la Ilustración, se presentan como los auténticos "vehículos del progreso", desempeñando papeles diferentes pero a la postre complementarios. Mientras que el primero es un medio del progreso político o de la civilización externa; el segundo lo es de la historia en estricto sentido moral⁵⁵.

La filosofía de la historia de Kant propone como noble meta para el porvenir la superación final de la dicotomía entre la cultura y la naturaleza, entre la libertad y la necesidad. Pero eso jamás podrá lograrse renunciando a la razón, sino aprovechando al máximo sus poderes. La racionalidad no es "un mero conjunto de principios objetivos", sino una actitud adoptada por sujetos libres para reconstruir la historia desde un punto de vista moral universal (lo que de por sí constituye su propio destino). Pero el compromiso con la razón debe estimularse y cultivarse constantemente —mediante "entrenamiento e instrucción" como dice

⁵² *Kant, vida y doctrina* [*Kants Leben und Lehre*, 1918] (trad. de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 269.

⁵³ Lo que sigue hasta el final de esta sub-sección se apoya en la valiosa exposición de Yirmiahu Yovel en su *Kant and the Philosophy of History* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980).

⁵⁴ Según Yovel, Kant complementa el imperativo categórico formal con el mandato adicional de promover el sumo bien en el mundo, y esto "requiere que el individuo se ocupe no sólo de su *virtud privada* sino del estado moral del mundo en su conjunto." *Ibid.*, p. 217.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 140-1.

Kant-, de lo contrario sus habilidades se pueden atrofiar y morir⁵⁶. Este punto está estrechamente ligado a la magna dificultad de consolidar una sociedad civil respetuosa del derecho universal (ese es, por cierto, para Kant, "el problema mayor" al que se enfrenta el género humano). La "Naturaleza" nos exige aproximarnos a dicho ideal, pero su ejecución perfecta es inalcanzable. Después de todo, deja dicho Kant en una frase célebre: "tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto"⁵⁷. No hay razón para dudar de la coincidencia de Cassirer con la propuesta kantiana. Concedido que la cultura debe alcanzar en la historia el sumo bien moral, idéntico con una suma conciencia de la libertad, la filosofía debe ayudar con todos los medios a su alcance para despejar la vía hacia la realización de aquel orden moral supremo. Es claro que la actividad filosófica no puede erradicar por sí sola los antagonismos naturales entre las personas (la proverbial "*ungesellige Geselligkeit*"), pero sí puede mantener viva la idea de que la autoafirmación de la libertad individual no es incompatible con el progreso colectivo hacia el reino definitivo (ideal) de libertad. Se trata para Kant, como sugiere Cassirer, de una "meta ética" que ha de resolverse echando mano de las instituciones socio-políticas pertinentes.

6. Recapitulación y conclusiones

El intento de reunir los principales argumentos y conclusiones del presente trabajo, no puede concretarse examinando con minuciosidad cada uno de ellos. Se supone que su meta principal es recordar cómo se cree haber cumplido, a lo largo de sus distintas secciones, con los objetivos iniciales de la investigación. Por ende, en esta parte el acento se pondrá exclusivamente en los siguientes puntos que no es inoportuno remarcar: primero, se propondrá un reencuentro —aprovechando algunos textos anteriormente no considerados— con las principales tesis del pesimismo cultural simmeliano. Luego, se formulará un comentario sobre varios aspectos que marcan una diferencia entre el enfoque de Cassirer y el de Georg Simmel, situando en definitiva al primer autor en mejor posición para enfrentar ciertos problemas inherentes a la vida de la cultura. Por último, se aventurará una reflexión —con base en intuiciones cassirerianas— sobre las posibilidades actuales de una sobria teoría del progreso.

A lo largo de este trabajo se ha optado por favorecer, ante su rival el simmeliano, el enfoque cassireriano de la cultura y de la tarea de la filosofía. No es que el enfoque de Simmel carezca de atractivo y menos aún penetración filosófica. Sin embargo, a tenor de la crisis actual de la cultura en sus ideales y valores de resonancia social, la preferencia ha de concedérsele a aquel punto de vista que impulsa, de modo más decidido que su contrario, una labor filosóficamente más constructiva con el fin de recuperar una idea de sentido a los esfuerzos creativos humanos en la historia. Ante la "tragedia de la cultura" simmeliana se propone aceptar

⁵⁶ Cf. Kant: "Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinkt-mässig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten." "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", en: I. KANT, *Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Hg. M. Reidel, Stuttgart: Reclam, 1985), p. 23.

⁵⁷ En el original: "aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden." *Ibid.*, p. 29. La traducción citada se toma de: I. KANT, *Filosofía de la historia* (trad. E. Estiú. Buenos Aires: Editorial Nova, 1964, 2da. ed.), p. 47.

con Cassirer una mucho más atenuada ambivalencia de la cultura. La perspectiva de Simmel pone el dedo en la llaga de lo que puede ser considerado uno, pero para él quizá *el* factor perturbador por antonomasia de la cultura en la modernidad. Él visualiza ese factor como “el abismo que se abre cada vez más entre la cultura de las cosas y la del hombre”, y que ha surgido en la sociedad “monetarista” a consecuencia de la división del trabajo. El enfoque simmeliano arranca considerando como inevitable una tragedia cultural de aspecto dual: la proliferación de los productos de la “cultura objetiva” (por ejemplo, “máquinas y técnicas”, “conocimientos y artes”), por un lado, y “la [restringidísima] capacidad del individuo para utilizar este material para el cultivo personal”, por otro. Las palabras contundentes de Simmel, extraídas de un significativo texto del año 1909, no se prestan a equívocos:

“Ya no podemos recoger en nuestro ser todo aquello que se acrecienta como guiado por un destino imposible de detener e indiferente frente a nosotros; esto vive una vida para sí desarrollada de una forma puramente objetiva que ya no podemos comprender en la mayor parte (...) El subjetivismo de la moderna vida individual, su arbitrariedad desarraigada, no es otra cosa que la expresión del hecho de que esta cultura de las cosas, de las instituciones, de los pensamientos objetivos, indescriptiblemente extensa, complicada y refinada, arrebatada al individuo particular la relación interna unitaria con el todo de la cultura y remite a ese todo de nuevo a sí”⁵⁸.

La discordancia entre las necesidades interiores de la vida y las exigencias de los productos culturales le parece a Simmel, en ese mismo lugar, un acertijo insoluble. El individuo moderno no tiene el poder de asimilar en su personalidad tal cúmulo de valores objetivos. Ninguna política cultural educativa puede “suprimir—concluye Simmel— esta trágica discrepancia entre la cultura objetiva aumentable ilimitadamente, y la cultura subjetiva, acrecentable sólo muy lentamente.” Aunque luego él mismo insinúa, pese a lo dicho, que una política semejante podría ayudar a los individuos “a convertir los contenidos de la cultura objetiva (...) en material de la cultura subjetiva”, no hay sugerencias concretas o más claras al respecto.

Los aspectos centrales de la postura cassireriana frente a la simmeliana ya han sido suficientemente comentados. Cassirer no puede aceptar que la exuberancia creativa de la vida, concretada en formas culturales objetivas, sea motivo de lamentación. No existe para él aquella colisión inevitable en la historia de la cultura de la que habla Simmel. Las formas simbólicas cassirerianas son expresión clara de aquella “vida creadora” simmeliana. “La vida—como dice Simmel— no se puede expresar a no ser en formas que son y significan algo por sí, independiente de ella”⁵⁹. Empero, aunque es cierto que esas formas obtienen, una vez creadas, cierto tipo de existencia considerablemente autónoma (esto vale tanto para la ciencia y la tecnología, como para el mito y la religión), esto no significa de suyo algo así como el suicidio lento pero inexorable de la vida. Ésta es, después de todo, tanto para Simmel como para Cassirer, *creación de cultura*. No obstante, según Cassirer, aquella vida que se agita en oleadas de energía creadora—siguiendo una imagen simmeliana— nunca está del todo ausente en sus “exteriorizaciones históricas”. Lo que siempre

⁵⁸ “El futuro de nuestra cultura”, en: *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. y pról. S. Mas. Barcelona: Península, 1986) pp. 129-30.

⁵⁹ “Transformaciones de las formas culturales”, en: *El individuo y la libertad, op. cit.*, pp. 133-4.

existe es vida del espíritu en transición, es decir, en proceso de ser exteriorizada y comunicada, para luego ser traída de vuelta y asimilada de nuevo a la primera. La conversión de la interioridad de la vida en exterioridad del "espíritu objetivo" presenta un movimiento similar a la dialéctica incesante de conservación y renovación que caracteriza, a criterio de Cassirer, a toda la historia de la cultura:

"El movimiento creador del espíritu parece enfrentarse con un adversario en las propias obras creadas por él. Todo lo ya creado tiende, por su propia naturaleza, a disputar el terreno a lo que pugna por crearse y nacer. Pero el hecho de que el movimiento se refracte de continuo en sus propias creaciones no quiere decir que se estrelle contra ellas. Se ve, únicamente, forzado y empujado a un nuevo esfuerzo, en el que descubre fuerzas nuevas y desconocidas"⁶⁰.

El mito, como ya fue asimismo suficientemente discutido, sí que representa una seria amenaza al proceso relativamente plácido de producción cultural por parte del espíritu. Lo es aún más en el momento en que establece una asociación con los medios técnicos de transformación y manipulación de la realidad. Curiosamente se trata de una sociedad entre dos formas simbólicas de orígenes e intencionalidades muy diferentes entre sí. En el mito apenas se da o es del todo inexistente aquella diferenciación entre el yo y la realidad que sí comienza a manifestarse con la capacidad técnica. La mentalidad mítica no puede borrarse por completo del paisaje de la cultura, he ahí tal vez la verdadera trágica ambivalencia de la cultura. Contra sus barreras emocionales chocan frontalmente las huestes de la racionalidad y la objetividad, llevando por lo general la peor parte. La recurrencia del mito se ofrece, quizá, como el modo más radical asumido por el carácter dialéctico de la cultura. Las pérdidas inherentes a la historia de la cultura se ejemplifican dramáticamente con la preeminencia del mito en las sociedades modernas. Podría haber aquí entonces, en el caso del mito, una significativa concesión de Cassirer al antagonismo *simmeliano* entre la "cultura subjetiva" del alma y la "cultura objetiva" en tanto que acervo de formas objetivas de comprensión y dominio de la realidad. Después de todo, como él mismo escribió: "Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión."⁶¹ La enseñanza que deja la consideración del mito debe ser de humildad ante el incierto destino de los productos culturales en particular, y de la cultura humana en general. En varias ocasiones se ha resaltado que el optimismo básico de Cassirer no llega a engeguercerlo sobre los peligros reales de una "cultura objetiva" manipulada por el odio, el fanatismo y la sinrazón.

En torno a ese mismo conjunto temático, la "Conclusión" de su obra póstuma sobre el pensamiento mítico es sumamente ilustrativa de la modestia filosófica que el enfoque cassireriano desea inyectar en la cultura. Contra la soberbia de los que han pensado que las grandes obras humanas pueden llegar a sobrevivir incólumes el paso del tiempo, Cassirer urge reconocer que tales obras no son "eternas ni inexpugnables". Cassirer advierte, además, que la realidad de la cultura no siempre tendrá bases enteramente sólidas o firmes, a prueba de toda conmoción interior. Al contrario, la cultura se levanta sobre capas de irracionalidad que pueden ser reprimidas parcialmente, aunque no destruidas del todo por la fuerza de la razón: "Lo que hemos aprendido en la dura escuela de nuestra vida política es el hecho de que la cultura humana no es en

⁶⁰ "La 'tragedia de la cultura'", *op. cit.*, p. 185.

⁶¹ *Antropología filosófica, op. cit.*, p. 113.

modo alguno esa cosa firmemente establecida que creíamos.”⁶² Justo por eso gran parte de la tarea, del deber de la filosofía, consiste en mantenerse alerta y evitar que las corrientes del irracionalismo mítico asciendan de nuevo hasta la superficie de las capas superiores de la cultura. Desde ese punto de vista más crítico, su misión éticamente más noble consiste en servir de dique intelectual a efecto de que tales corrientes no terminen por anegar completamente los estratos representativos de lo mejor de la ya de por sí ambigua condición humana. Pero, desde otra perspectiva más positiva o constructiva, un enfoque filosófico inspirado por la filosofía de la cultura cassireriana, podría ser aún beneficioso en por lo menos dos sentidos.

Por una parte, debería ayudar a concluir, retomando la antorcha filosófica encendida por Kant, aquel proyecto supuestamente inconcluso de la modernidad. Podría hacerlo contribuyendo, desde los ideales de la Ilustración, a una “educación racional” y a una “libre diseminación de las ideas” tales que puedan transformar en alguna medida la realidad social y política no menos que el carácter de los individuos tomados singularmente⁶³. Todo ello es compatible con las metas cognoscitivas de la filosofía, las que no pueden cumplirse sino en libertad y *dentro* de la cultura —ésta se revela como punto de partida y de llegada de la actividad filosófica. Precisamente, porque la filosofía no es una forma simbólica más, ella está en capacidad de captar el sentido subyacente al proceso de formación simbólica. En tanto que mejor ejemplo de una razón madura y autoconciente, la “filosofía es a la vez crítica y realización de las formas simbólicas”⁶⁴.

Por otra parte, la labor filosófica debería intentar recuperar también una noción más sobria, pero no por ello menos esperanzadora de progreso dentro de las circunstancias actuales. Conviene insistir sobre este punto de la mano de algunas defensas recientes de la viabilidad del progreso. La idea de progreso ha sido, por lo menos desde el siglo XVIII, un componente esencial del desarrollo histórico cultural de occidente. Aunque muchos podrían señalar gustosamente a su obsolescencia actual, lo cierto es que los ataques no han invalidado lo que ha sido llamado con justeza el corazón de dicha idea: “el imperativo moral de crear un mundo en el que se alcancen las condiciones de vida para una existencia humana dignificada que hoy no existen para billones de seres humanos”⁶⁵. El deber de la filosofía es compatible, según Cassirer, con una versión autocrítica de la creencia en el progreso que conserve esa idea rectora propuesta por G. Iggers. Desde esa versión no cabe esperar ciertamente, como ha indicado asimismo B. Mazlish, “milagros en la moralidad”, pero tampoco sería una versión tan diluida que pudiera perder todo su atractivo orientador. Hay lugar entonces para una actitud racional entre los extremos de creer en la inminente realización del cielo o del infierno sobre la tierra. Acorde con dicha actitud críticamente optimista, habría plena justificación en fomentar, como aconseja ese mismo autor, “la emergencia tentativa y lenta de encarnaciones institucionales de progreso moral”⁶⁶.

⁶² *El mito del estado*, op. cit., p. 351.

⁶³ Cf. las sugerentes observaciones de Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, op. cit., p. 217.

⁶⁴ *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4*, op. cit., p. 226.

⁶⁵ G. C. IGGERS, “The Idea of Progress in Historiography and Social Thought Since the Enlightenment”, en: G. A. Almond, M. Chodorow, & R. H. Pearce, eds. *Progress and its Discontents* (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 66.

⁶⁶ B. MAZLISH, “Progress: A Historical and Critical Perspective”, en: L. Marx & B. Mazlish, eds. *Progress: Fact or Illusion?* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), p. 41.

Es probable que Cassirer habría concurrido en apoyar una necesaria reestructuración y puesta al día de la idea de progreso. No sería de extrañar, puesto que la posibilidad misma de dicha tarea estaría contemplada al interior de la propia idea cassireriana de la dialéctica histórica, concomitante a la evolución cultural. La comprobación que hace Cassirer de una "vida dialéctica" de la cultura es que ésta misma hay que verla inserta en la corriente creativa que fluye del proceso de formación simbólica. Dicha corriente parte de los individuos, se torna "cultura objetiva" y regresa a ellos, pero no necesariamente —como acaso se piensa desde la *Lebensphilosophie*— para oponérseles y contradecir sus aspiraciones personales, sino para ofrecerles la oportunidad de configurar con su ayuda condiciones de vida más ricas y plenas en lo material y espiritual. El proceso se extiende y culmina —complementando ahora lo dicho desde Cassirer con intuiciones kantianas de la tercera Crítica⁶⁷— en la tarea primordial de la cultura, entendida como "último fin" de la naturaleza: la de generar aquella aptitud privativa del ser humano, en virtud de la cual éste puede, libremente, como único sujeto dispuesto para la moralidad, formular y exigirse para sí ciertos fines acordes con su posición privilegiada en el universo.



⁶⁷ Cf. *Kritik der Urteilskraft*, § 83, "Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems".