

AMÁN ROSALES RODRIGUEZ

*Universidad de Costa Rica*

## **Ernst Cassirer: de la tragedia a la ambivalencia de la cultura (Primera parte)**

### **1. Introducción**

A nadie sorprenderá escuchar que los tiempos que corren son pródigos en manifestaciones diversas de irracionalidad y desatino humanos. Últimamente se ha presenciado, por desgracia y a modo de ejemplo familiar hasta para el más indiferente de los espectadores, un recrudecimiento casi global de conflictos y tensiones por motivo del fanatismo religioso y nacionalista. Al momento de escribir estas líneas una conocida región del mundo se desangra en rencillas milenarias, ante la aparente impotencia de la comunidad internacional. A semejantes conflictos se juntan los viejos y gravísimos problemas de orden económico -en realidad nunca del todo ausentes y en especial para el Tercer mundo-, para no hablar del alarmante empeoramiento de las condiciones medioambientales, sólo comparable al deterioro de la voluntad política necesaria para combatirlo. El modesto progreso alcanzado en términos de negociaciones y acuerdos para la solución pacífica y negociada de muchos de esos conflictos, 'de repente' parece tornarse, a la menor 'provocación' de alguna de las partes involucradas, en lamentable retroceso o involución.

Por si todo eso fuera poco, en el plano teórico las cosas no gozan de mejor salud: desde diversas corrientes de acento relativista, deconstruccionista o posmoderno se pretende haber puesto en jaque los así considerados ingenuos o del todo obsoletos ideales ilustrados y racionalistas de la modernidad. Se menosprecia o descarta casi por completo el valor de caducas 'metanarrativas' de la 'razón burguesa', como la idea de 'progreso', otrora considerada la idea rectora por antonomasia de la evolución histórica occidental y mundial. Las críticas recientes a la modernidad parecen haber sustituido, volviéndolas inoperantes, a las filosofías sistemáticas del pasado. Éstas se miran de reojo como intentos decrepitos, poco menos que desesperados por dotar de sentido a algo que in-

trínsecamente carece de tal. Todo lo anterior apunta, en efecto, a una situación de crisis generalizada en los cimientos mismos no sólo de las esferas diversas de la cultura, sino de las disciplinas que supuestamente deberían abocarse a un examen científicamente objetivo de las causas de dicha crisis. Hay, en suma, una auténtica «pérdida de horizonte», por momentos de inspiración casi nihilista, respecto del rumbo general de la cultura occidental<sup>1</sup>.

Aceptado en sus contornos básicos el diagnóstico anterior, cabe con urgencia preguntar en qué medida puede aún el trabajo filosófico contribuir positiva y constructivamente, aportando buenas ideas –lo cual ya es bienvenido en todo tiempo y lugar –, a la superación de obstáculos conceptuales y argumentativos en el camino de cierta recuperación de confianza en la cultura. Teniendo en mente dicho reto, en este trabajo se desea argüir que las ideas de Ernst Cassirer (1874-1945) en torno a la función social de la filosofía, pueden servir precisamente de orientadoras en medio del mar de dudas sobre el que hoy en día ‘flotan’, en varios tramos sin rumbo fijo o a la deriva, naciones que comparten una misma y al mismo tiempo multiforme herencia cultural. La obra de ese pensador alemán – nacionalizado sueco en 1939 - es ejemplo preclaro de cómo es posible mantener una actitud crítica y vigilante ante los defectos y extravíos de la cultura, sin que ello signifique seguirle el juego al nihilismo, al derrotismo suicida total. Contra el fatalismo y desánimo históricos, Cassirer exhorta conservar una esperanza cautelosa, firmemente asida a lo mejor que pueda ofrecer la cultura para su combate. Su enfoque sobre la ‘esencia’ de la cultura y su ligazón con la propia ‘naturaleza humana’ podrá parecerle a algunos intempestivo, noble, sí, pero inútil. Pero lo cierto es que el punto de vista cassireriano, encapsulado en su noción de un «idealismo crítico», representa uno de los intentos filosóficos más lúcidos, pergeñados en la primera mitad del siglo XX, para tratar de aprehender no sólo el origen y sentido de los problemas surgidos del propio seno de la cultura, sino para columbrar derroteros transitable fuera de la crisis cultural.

---

<sup>1</sup> La «pérdida de horizonte» se manifiesta, según un autor, de varias formas: «La creencia en una historia unitaria, dirigida hacia un fin, ha sido sustituida por la perturbadora experiencia de la multiplicación indefinida de los sistemas de valores y de los criterios de legitimación. Se trata de constatar que el hilo conductor de la filosofía, la ética y la política en la edad moderna – el que se pensaba como sentido progresivo y emancipativo-unitario de la historia –, se ha perdido, dejando sin efecto la coherencia unificante que había tenido durante los siglos XVIII Y XIX.» J. Picó, «Introducción», en: PICÓ J. (comp.), *Modernidad y postmodernidad* (Madrid: Alianza, 1988), p. 45. Obviamente, todo lo anterior apunta a una crisis radical de la noción misma de progreso, una de las ideas líderes por excelencia de la cultura y una de las más maltratadas en el curso de las últimas décadas. ¿Quién podría formular hoy, en los incipientes comienzos del siglo XXI, una pregunta retórica similar a la que Ernst Jünger podía aún hacer en «La movilización total» sobre el siglo anterior?: «¿Y quién pondría en duda que el progreso es la gran Iglesia popular del siglo XIX – la única Iglesia que goza de una autoridad efectiva y de una fe exenta de críticas?» En: JÜNGER, E., *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (trad. A. Sánchez Pascual. Barcelona: Tusquets, 1995), p. 93. No obstante, en la sección final correspondiente a la Segunda parte del presente trabajo, se procederá a apoyar una noción crítica de progreso, acorde con los límites impuestos por la ambivalencia de la cultura comprobada por Cassirer.

Ernst Cassirer fue un autor que luchó con denuedo toda su vida a favor de lo que él percibía como los más altos ideales -herederos del racionalismo y la Ilustración- de la cultura occidental. Sin embargo, conviene reiterarlo, su visión intelectual estaba muy lejos de constituir una optimistamente ingenua acerca del destino final de la civilización. Como víctima él mismo del nefasto régimen nazi, Cassirer vivió en carne propia la nada cómoda experiencia del ostracismo político. Su compromiso a favor de la cultura es producto de una reflexión crítica, profunda, largamente meditada y seguramente también dolorosa sobre la incertidumbre final de todo esfuerzo humano por crearse un espacio de libertad, tolerancia y paz en la historia. Así, las reflexiones cassirerianas no son resultado de un fácil diletantismo desde la cómoda distancia y desde las alturas de una inatacable torre de marfil. Antes bien, ellas representan el producto sobrio y balanceado de décadas invertidas en el estudio de y confrontación con todo lo mejor y lo peor que puede ofrecer la cultura que él mismo tanto admiró y exploró en sus numerosos estudios de carácter histórico-humanista.

El empeño de Cassirer por restaurar la maltrecha confianza contemporánea en la cultura y sus productos se ha tratado de concentrar en el subtítulo de este trabajo: *de la tragedia a la ambivalencia de la cultura*. En efecto, aunque Cassirer no puede aceptar el consternado dictamen de su contemporáneo Georg Simmel sobre el antagonismo intrínseco a la cultura -por discutir pormenorizadamente más adelante-, tampoco cae en la trampa de proponer en su lugar una concepción ingenuamente optimista sobre su porvenir. La opción en apariencia definitiva adoptada por Cassirer, en particular en sus últimos trabajos de motivación más ética y política que histórica o sistemática, consiste en *reconocer el núcleo intrínsecamente ambivalente y necesariamente imperfecto, en tanto que producto humano, de la cultura*. El acuerdo fundamental que este trabajo desea establecer con la perspectiva cassireriana puede entonces expresarse así: *comprobar aquella imperfección ni cierra las puertas al cambio positivo ni dispensa de la responsabilidad humana por la conducción de la historia*. Antes bien, una conciencia lúcida de las limitaciones de la cultura debería permitir considerar con sobriedad pero con decisión las pautas realistas que racional y moralmente es menester impulsar a efecto de derivar cambios verdaderamente humanistas, positivos y duraderos en el ámbito de la convivencia colectiva.

El conjunto de ideas adelantadas puede aún compendiarse en la tesis central de este ensayo: la concepción cassireriana de la filosofía está marcada por un *cauto optimismo* -pero optimismo al fin y al cabo- respecto de las posibilidades constructivas, alentadoras de cambios y reformas prácticas por parte de la racionalidad humana. En buena medida, dicha cautela es producto del mismo sesgo ambivalente que determina, especialmente en sus últimos años de vida, el juicio de Cassirer sobre la his-

toria y cultura humanas. Cassirer está convencido, por un lado, de que la actividad filosófica no se reduce a su faceta más 'privada' o 'contemplativa', sino que debe manifestarse, con sus propios recursos, sobre problemas y situaciones que afectan directamente al común de las personas. No obstante, por otro lado, de tal intervención no puede esperarse resultados inmediatos, panaceas seguras ni fórmulas mágicas contra los múltiples trastornos de la civilización. En la lucha de la filosofía -con la razón como su aliada siempre fiel- contra toda forma de irracionalidad humana, la victoria no está ni mucho menos asegurada desde un comienzo. La apuesta de Cassirer por *la razón y la libertad* representa para él un deber como intelectual responsable. Ellos son los únicos medios legítimos que a su criterio pueden garantizar, a la larga, una vida cultural verdaderamente digna y rica en posibilidades para la realización humana. Para alcanzar esa meta, la reflexión filosófica debe vérselas con dos adversarios de peso: por una parte, *el carácter inherentemente dialéctico de la cultura*; por otra -un enemigo aún más peligroso y traicionero-, *el regreso del mito en la vida política contemporánea*.

El desarrollo más explícito de lo ya comentado se distribuirá en seis secciones. En la 2 se ofrece, a modo de introducción, un sucinto repaso de las principales estaciones en la evolución filosófica de Cassirer. Dicho recorrido, si bien parece interrumpir el tratamiento directo de los problemas, se considera con todo urgente y necesario hacerlo, por cuanto la obra de Cassirer sigue malentendiéndose como un intento exclusivamente epistemológico -entendiendo 'epistemología' como *Wissenschaftstheorie*, es decir, como teoría exclusiva de las ciencias naturales-, inclusive anti-metafísico, en gran medida indiferente respecto de los grandes temas éticos, políticos y culturales de su momento. De seguido, en las secciones 3 y 4, se examinarán más de cerca los dos factores ya mencionados en el párrafo anterior que se presentan a los ojos de Cassirer como serias amenazas para la existencia misma de una cultura estable y creativa. En los dos apartados que conforman la sección 3 se enfatiza la idea del carácter dialéctico o ambivalente de la cultura expuesta por Cassirer durante su examen crítico del fuerte pesimismo o desencanto filosóficos de Georg Simmel. Este último es un autor de primer orden cuyas ideas más significativas en torno a la «tragedia de la cultura» habrá que considerar con cierto detalle. Además de comparar los puntos de vista respectivos de Simmel y Cassirer sobre la cultura, se indica sumariamente la trabazón entre la perspectiva cultural de Cassirer con su propia filosofía de las formas simbólicas. En la 4 se explorará el otro factor amenazador de la estabilidad cultural: la nueva acechanza del *mito* en el panorama político del siglo XX. Una vez expuestos los peligros, en la sección 5 se procederá a sondear de forma más concreta qué posibilidades entrevé del todo Cassirer, desde su personal filosofía de la cultura -influida en este contexto temático por ideas de autores

tan significativos para él como Immanuel Kant y Albert Schweitzer-, para enfrentarlos con alguna perspectiva de éxito. Por último, en la sección 6 se ofrece una recapitulación general de los argumentos y un comentario final sobre las posibilidades actuales de una creencia crítica –enriquecida con el aporte cassireriano– en el progreso.

## 2. Etapas del pensamiento cassireriano

La consideración del pensamiento de Cassirer como modelo filosófico a seguir, no solamente para efectos de contemplar con imparcialidad, desde cierta distancia crítica el curso de la cultura, sino además con el fin de proponer algunos elementos constructivos frente a los malestares culturales, no es una estrategia que muchos estimarían como la potencialmente más fructuosa. Prevalece aún en torno a la figura de Cassirer una interpretación bastante estrecha de los intereses y objetivos del autor de la *Philosophie der symbolischen Formen*. La variante más tosca al interior de dicha interpretación reduce, a veces hasta la caricatura, las intenciones filosóficas cassirerianas, las que se piensa sintetizan cabal pero poco originalmente el neokantismo de la Escuela de Marburgo (con P. Natorp y H. Cohen a la cabeza). Acorde con esa variante, Cassirer es un autor interesado no exclusiva pero sí primordialmente en el campo de la lógica y epistemología de las ciencias explotado con predilección por aquella Escuela.<sup>2</sup> De ahí que sus incursiones en la ética, la crítica cultural o la filosofía política serían tangenciales respecto de una orientación básica poco más o menos científicista. Tal imagen en extremo simplificada procuró el propio Cassirer superarla en diversas ocasiones, como lo ha puesto de manifiesto Donald P. Verene. En efecto, Verene recuerda cómo ya en 1929, en el curso de la ya célebre *Davoser Disputation* entre Cassirer y Heidegger, el primer autor, respondiendo a la un tanto simplista versión heideggeriana del neokantismo, deja claramente establecido, justo al inicio del protocolo, que el neokantismo no debe ser definido *sustancial*, sino *funcionalmente*: «No se trata de un tipo de filosofía como sistema doctrinal dogmático, sino de una dirección del preguntar.»<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Los títulos de dos obras de Cohen y Natorp son indicativos de la tendencia neokantiana 'más ortodoxa': *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) y *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), respectivamente. Para detalles biográficos consúltese a H. PATEZOLD, *Ernst Cassirer - Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie* (Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995). Breves pero útiles semblanzas biográfico-intelectuales de Cassirer las ofrecen J. M. KROIS, «Zum Lebensbild Ernst Cassirers (1874-1945)» (<http://www.cassirer.org/intro/Krois/shtml>) y S. G. LOFTS, «The 'Odyssey' of the Life and Work of Ernst Cassirer» (<http://www.cassirer.org/intro/Lofts/shtml>).

<sup>3</sup> Cit. en: HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik* (Frankfurt/M: V. Klostermann, fünfte vermehrte Aufl., 1991), p. 274. Otro ángulo de ese célebre encuentro se destaca más arriba, en la nota 31. El trabajo citado de Verene es su valiosa «Introduction» a: CASSIRER, E., *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), pp. 1-45.

Con base en lo anterior es posible distinguir ciertas etapas relativamente bien diferenciadas en la obra de Cassirer, así como y sobre todo insistir en que el potente ingrediente epistemológico-neokantiano – tomado muchas veces como espinazo del pensamiento cassireriano en su conjunto – de ningún modo absorbe por completo los objetivos filosóficos de su autor. Repárese brevemente, siguiendo la cronología sugerida por Verene y John M. Krois, en lo más característico de aquellas fases creativas cassirerianas. La primera fase de la «odisea intelectual de Cassirer» (como la llama Verene) se inicia con su período docente berlinés (1903-19) luego de su tesis doctoral sobre Descartes. Su tendencia mayoritaria pero no única, pues hay trabajos como *Freiheit und Form* (1916) en el campo de la *Geistesgeschichte* alemana (sobre todo Goethe es una referencia constante para Cassirer) apunta hacia los problemas del conocimiento científico vistos a través del lente crítico kantiano. La segunda fase corresponde a los años hamburgueses (1920-1933, Cassirer fue electo rector de la Universidad de Hamburgo para el período 1929-30), en los que, sin descuidar sus preocupaciones epistemológicas, Cassirer expande o profundiza sus intereses de modo más explícito a la filosofía de la historia y la cultura. Por último, la tercera fase (la del exilio) comprende los años suecos y estadounidenses: 1935-40 en Suecia, país que le concedió una nueva nacionalidad en 1939 y 1940-45 en los Estados Unidos, con un breve período oxoniense, 1933-35. En esos años, luego de abandonar Alemania para siempre en marzo de 1933, «la atención de Cassirer se vuelve hacia la teoría de la cultura como una teoría de humanidad y libertad, y finalmente hacia una teoría del hombre y la vida social contemporánea en *An Essay on Man* y *The Myth of the State*.»<sup>4</sup>

Dada la frecuencia con que se suele encasillarlo como mero exponente de tesis epistemológicas neokantianas, y como un autor mayormente desinteresado de los grandes problemas filosóficos atinentes a la ética y la política, es que se ha creído necesario introducir, siquiera en gruesos

---

<sup>4</sup> Verene, en: «Introduction», *op. cit.*, p. 24. John M. Krois data ya en 1927 el inicio de una nueva etapa creativa en Cassirer que se prolonga hasta 1933, pero que incluso se profundiza más durante sus años de docencia en las universidades de Yale y Columbia. En esa fase comienzan a adquirir preponderancia cuestiones de ética y filosofía política (como el tema de los mitos vinculados a totalitarismos políticos). Como escrito programático de ese período Krois cita el discurso inaugural (1935) dado por Cassirer al asumir funciones en la Universidad de Göteborg. El texto, sobre el que se volverá más adelante en este trabajo se titula: «The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem». Sobre todo lo anterior véase de Krois su «Einleitung», en: CASSIRER, E., *Symbol, Technik, Sprache: Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*. Hg. von E. W. Orth und J. M. Krois unter Mitw. von J. M. Werle (Hamburg: Meiner, 1985), pp. xii-xiv. Es posible que Verene haya tomado en cuenta la sugerencia anterior de Krois para la redacción de un trabajo más reciente, su «Introduction: The Development of Cassirer's Philosophy», en: T. I. BAYER, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary* (New Haven & London: Yale University Press, 2001), pp. 1-37. En esa última presentación Verene habla más bien de cuatro etapas en la obra de Cassirer. Dado que la nueva propuesta cronológica no altera sustancialmente el relato ofrecido en la «Introduction» de 1979 – aunque por supuesto Verene sí ya incluye un comentario de lo que se conoce, por lo menos desde 1995, como el cuarto volumen de la *Philosophie der Symbolischen Formen: Zur Metaphysik der symbolischen Formen* – aquí se ha optado por seguir ese primer texto.

trazos, el anterior esbozo de la carrera intelectual de Cassirer. Dicho trazado sugiere un claro incremento en el interés de Cassirer por temas que, de nuevo, si bien no del todo ausentes en obras de sus años berlineses y hamburgueses, a no dudar logran brillar con luz propia en la última década de su vida académica. Una razón anexa para defender la inclusión en este lugar de un esbozo biográfico, reside en que desde él se comprende mejor la determinación con que Cassirer abordará temas relacionados con la crisis de la cultura y las posibilidades de su superación. Entre esos temas sobresale por cierto su discusión de ideas simmelianas y su análisis del mito en la edad moderna. Este interés de Cassirer sería en verdad sorprendente de no haber mediado largos años de preparación intelectual, de meditación concentrada sobre ciertos problemas relativos al sentido y dirección generales de la cultura, así como de sus recursos para regenerarse o decaer bajo la influencia del irracionalismo. A todo ese proceso 'preparatorio' tuvo que haberse sumado, por supuesto, tanto en el caso de Cassirer como en el de muchos de sus coteráneos, la impactante experiencia de la Segunda guerra mundial.

La inclinación filosófica contenida en la última etapa creativa de Cassirer denota entonces, como ha sido indicado, un creciente interés por temas y problemas de ética, filosofía política y crítica de la cultura que engarza coherentemente con reflexiones de décadas anteriores sobre el ámbito general de la *Geistesgeschichte*. Para los propósitos del presente trabajo serán tres, como ya se adelantó en la sección anterior, los temas que acapararán la atención en la mayor parte de la discusión por emprender en breve. Mientras que el primer núcleo de preocupaciones cassirerianas – el referente a *la ambivalencia de la cultura* – queda resumido con claridad en su ensayo de 1942, «Die 'Tragödie der Kultur'», el segundo, atinente *al retorno del pensamiento mítico* se examina en varios trabajos de los últimos años estadounidenses de Cassirer – tanto en forma detallada en *The Myth of the State* (1946), como en otros ensayos de temática afín. En tanto que los dos primeros temas conforman una cierta unidad –de hecho, puede afirmarse que el regreso reciente del mito es resultado del carácter ambivalente de la cultura–, el tercero, que versa sobre *la dimensión normativa de la filosofía*, surge de inquietudes un tanto independientes, relacionadas con los constantes estudios kantianos de Cassirer.

Conviene insistir, al cierre de esta sección, en que el hilo de Ariadna del que se vale Cassirer para orientarse en el curso de sus reflexiones filosóficas es la idea, activa en *todas* sus etapas creativas, de que la «cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre.»<sup>5</sup> Aunque el tono de la

---

<sup>5</sup> CASSIRER, E., *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.), p. 333.

afirmación es básicamente optimista y armoniza con el talante también moderadamente esperanzado, característico de la formación humanista de su autor, no hay duda que ese tono perdió vigor en razón de lo acaecido en aquellos años oscuros de la historia europea que van de 1933 a 1945. Esos fueron también los años, como ya se vio, coincidentes con la tercera etapa filosófica cassireriana. Si bien la confianza de Cassirer en el poder 'redentor' de la cultura no disminuyó radicalmente, ni mucho menos desapareció, no es menos cierto que sus escritos de aquellos años expresan – comprensiblemente – una fe menos exultante en torno a las posibilidades reales de la creación cultural constructiva.

### 3. Simmel, Cassirer y el problema de la cultura

La desazón ante la cultura no es, asegura Cassirer, un fenómeno nuevo. Él mismo narra cómo, por lo menos desde la intervención de Rousseau a favor de un retorno a la naturaleza, diversos pensadores han reaccionado con suspicacia ante las secuelas del progreso puramente material en la historia. Kant, otro autor que Cassirer siempre tiene muy en cuenta, aceptó por cierto el reto rousseauiano de proponer nuevas premisas morales con el fin de otorgar un rejuvenecido sentido espiritual al avance humano en la historia. El aporte kantiano, como es bien sabido, se aparta mas también se nutre de los lineamientos 'sentimentales' presentes en el ginebrino, y se aventura a exigir de los seres humanos un compromiso ético independiente de sus volubles representaciones particulares de la felicidad.<sup>6</sup> La perspectiva ética kantiana indica ya el nuevo rumbo que tomará el examen crítico cassireriano del tema de la cultura: el fin de ésta no es garantizar la dicha a todas las personas mediante los bienes que en su desarrollo se producen, sino propiciar la realización de aquello que sustenta la humanidad misma, la *libertad moral* que se desprende de los propios actos racionales humanos. Así, el valor de la cultura reside del todo «en los propios actos del hombre y en aquello que, gracias a esos actos, llega a ser»<sup>7</sup>

La respuesta del autor del imperativo categórico no acabó por supuesto con la discusión en torno al poder de la cultura para fomentar al máximo las potencialidades creadoras humanas. En el año en que aparece

<sup>6</sup> No obstante, Cassirer reconoce con justicia que «Rousseau es un auténtico hijo de la Ilustración cuando la combate y supera. Su evangelio del sentimiento no significa una ruptura, porque no actúan en él factores puramente emotivos, sino convicciones auténticamente intelectuales y morales. Con la sentimentalidad de Rousseau no abre brecha un mero sentimentalismo, sino una fuerza y una voluntad éticas nuevas.» En: *Filosofía de la Ilustración* [*Philosophie der Aufklärung*, 1932] (trad. E. Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1972, 3ra. ed.), p. 303.

<sup>7</sup> Cf. CASSIRER, E., «La 'tragedia de la cultura'», en: *Las ciencias de la cultura* [*Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, 1942] (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1951), p. 156. El libro apareció originalmente en Suecia, justo cuando, tras haber abandonado dicho país, su autor asumía un nuevo puesto docente en la Universidad de Yale.



*Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) la guerra estaba en plena escalada, por lo que Cassirer difícilmente pudo haber juzgado - desde su nuevo exilio estadounidense- ni siquiera con moderado optimismo el curso de los acontecimientos que se desarrollaban en Europa y en su propio país. Con todo, la discusión cassireriana en esa obra está determinada por un rasgo por lo demás característico de la filosofía general de su autor: una actitud casi sorprendente de objetividad, mesura y sobriedad frente a los problemas que aborda. Y es que el desencanto moderno ante la cultura se ofrece a los ojos de Cassirer como uno de esos problemas merecedores no de discursos apasionados ni chillones, sino de una consideración urgente, sí, pero atenta, despasionada y reflexiva. Dicho estilo objetivo y moderado salta claramente a la vista en un trabajo como «Die 'Tragödie der Kultur'» (uno de los cinco estudios que conforman *Zur Logik der Kulturwissenschaften*). Este ensayo cassireriano tiene como objeto un problema particularmente espinoso y controversial: la difícil relación entre las aspiraciones creativas y de libertad del alma individual -como representantes del dominio de la subjetividad- y los constreñimientos establecidos por la cultura -el ámbito de la objetividad. Como desencadenante de las reflexiones cassirerianas fungió el juicio más bien sombrío o escéptico del prolífico sociólogo y filósofo berlinés Georg Simmel (1858-1918) sobre la incompatibilidad de los *finis* acordes con la «vida anímica», de un lado, con los del «espíritu objetivo», de otro. Tomando en cuenta la relación de varios años de Cassirer con Simmel, primero como su estudiante, luego como su colega en Berlín, no es de extrañar que él estuviese bien informado y familiarizado con la 'filosofía de la vida' (*Lebensphilosophie*) del autor de la *Philosophie des Geldes*.<sup>8</sup>

### 3.1. Simmel y el antagonismo en la cultura

El perspicaz diagnóstico cultural ofrecido por Simmel no podía pasarlo por alto el autor de la teoría de las «formas simbólicas». Esta teoría buscaba instituir la concordia entre - formulado en el lenguaje de la

---

<sup>8</sup> En este trabajo no habrá oportunidad, dadas sus prioridades temáticas, de hacer plena justicia al talento filosófico y sociológico de Simmel. Curiosamente, aunque ambos provenían de acomodadas familias judías, sus carreras académicas fueron bien diferentes. Mientras que Cassirer, el alumno, llegó a ser incluso, en el punto más alto de su vida profesional, rector de la Universidad de Hamburgo (de 1929 a 1930), Simmel, por contra, desempeño casi toda su vida el papel del *Aussenseiter* académico: una Cátedra no la obtuvo hasta casi cumplidos los sesenta años en la por entonces más bien provincial ciudad de Estrasburgo. Sobre el papel de Simmel como principal representante de la *Kulturphilosophie*, y sobre su influencia en significativos autores posteriores, véase la breve pero útil presentación de P. Matussek en su artículo «Kulturphilosophie», en: H. BÖHME, P. MATUSSEK, L. MÜLLER: *Orientierung Kulturwissenschaft: was sie kann, was sie will* (Rowohlt: Reinbek bei Hamburg, 2000), pp. 56-65. Cf. además, sobre el contexto general de la obra filosófica y sociológica simmeliana, de K. LICHTBLAU, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende: zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1996) y de W. JUNG, *Georg Simmel zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1990).

época - la 'vida interior' y el 'espíritu objetivo', así como la superación de las tensiones entre los individuos y sus productos culturales. Pero ese deseo de que «la realización de la libertad» de los individuos no sea incompatible con su vigorosa participación en el progreso de la cultura, no parece tener, sin embargo, desde la perspectiva de Simmel, grandes posibilidades de éxito. Este autor parece asentar como definitiva una tensión o antítesis entre «la autonomía pura del yo» y el conjunto externo de formaciones culturales. Cassirer describe con precisión la posición general simmeliana:

«El mal de que toda cultura humana adolece aparece pintado en este cuadro con tintas todavía más sombrías y desesperadas que en la pintura de Rousseau (...) El profundo divorcio, la profunda hostilidad existente entre el proceso vital y creador del alma, de una parte, y de otra sus contenidos y productos, no admite arreglo ni conciliación de ninguna clase. Tiene que hacerse, por fuerza, tanto más sensible cuanto más rico e intenso se haga en sí mismo este proceso y cuánto más se ensanche el círculo de contenidos sobre el que se proyecta.»<sup>9</sup>

Para calibrar no tanto la fidelidad propiamente dicha de la reseña efectuada por Cassirer de la postura simmeliana, cuanto más bien y con el objeto de entender mejor el quid de sus reparos y propuesta alternativa frente al problema actual de «fragmentación de la cultura», es preciso que la exposición se aboque a examinar - principal pero no exclusivamente - el propio texto de Simmel aludido por Cassirer: «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» (1911).<sup>10</sup> Por lo demás, la consideración de ese célebre ensayo simmeliano permitirá pasar revista a algunas ideas de un autor hoy en día injustamente poco leído y estudiado en el ámbito estrictamente filosófico. Quizá ello se deba, como bien ha escrito Jürgen Habermas, a que «el Simmel crítico de la cultura está al mismo tiempo extrañamente lejos y cerca de nosotros.»<sup>11</sup> En aquel ensayo Georg Simmel ofrece una diagnosis minuciosa y nada halagüeña, no sólo del estado presente de la cultura, sino del todo acerca de una suerte de dualismo metafísico último que la afecta esencialmente. 'Cultura' es en realidad para Simmel un concepto dual surgido de la convergencia no enteramente pacífica entre el ámbito subjetivo del espíritu («cultura subjetiva-

<sup>9</sup> «La tragedia de la cultura» [«Die Tragödie der Kultur»], en: *Las ciencias de la cultura*, op. cit., p.160.

<sup>10</sup> Este ensayo se incluye en la obra de Simmel, *Philosophische Kultur* (Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919, 2. Aufl.), pp. 223-253. La obra se ha consultado de la siguiente página web: [http://socio.ch/sim/index\\_sim.htm](http://socio.ch/sim/index_sim.htm). El sitio contiene una buena muestra de la obra simmeliana. Otro célebre trabajo simmeliano por comentar más adelante - *Philosophie des Geldes* - también se ha examinado de esa útil selección. Aunque existe una versión castellana de *Philosophische Kultur* con el título de *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos* (trad. G. Muñoz y S. Mas. Epílogo de J. Habermas. Barcelona: Ediciones Península, 1988), aquí se ha optado por reproducir sin traducción los pasajes relevantes de «Der Begriff und die Tragödie der Kultur». Con ello se desea hacer un reconocimiento al personalísimo estilo ensayístico-literario de su autor. En todo caso, los pasajes en alemán por introducir de Simmel no son muy numerosos y aparecerán citados siempre a pie de página.

<sup>11</sup> Cf. su «Epílogo: Simmel como intérprete de la época», en: *Sobre la aventura*, op. cit., p. 273.

va») y el dominio de lo objetivamente producido por él («cultura objetiva»). Por cierto que esa convergencia luce más bien como un conflicto o antagonismo inherente a la misma actividad creadora del espíritu. El conflicto también puede ser calificado con justeza de legítimo «desequilibrio» entre las dos corrientes de la misma *vida* que pugnan por la supremacía: una, la interior, siempre en movimiento, y la otra, la externa, que tiende a «petrificarse» sin remedio al contacto con la cultura.<sup>12</sup>

Justo entre tal dualismo se enclava la esencia misma de la cultura. Simmel constata desde el comienzo de su ensayo de qué modo, además del más amplio dualismo que establece una primera diferencia elemental entre el ser humano y el animal, surge uno más profundo y radical, pues desde él la marcha general de la civilización asume un cariz por completo insólito. El dualismo fundamental destacado por ese autor – el que de hecho se constituirá en la auténtica «tragedia de la cultura» – reside en el *carácter autónomo* adquirido por el conjunto de objetivaciones culturales. Éstas son resultado, paradójicamente, de la misma exuberancia productora, por decirlo así, del espíritu humano. Entre la «desbordante vivacidad» que caracteriza el movimiento interno del espíritu y la rigidez «temporalmente ilimitada» de sus propias formaciones surgen incontables tragedias de desarmonía entre lo que en realidad son dos caras de un mismo proceso creativo.<sup>13</sup> El momento fundamental en que surge la «tragedia de la cultura» se da cuando la interioridad humana se percata de que el camino para su cabal autoconocimiento pasa necesariamente por sus propias figuraciones o formaciones: arte, ciencia, técnica, religión, moral, derecho, etc. Pero estas formas culturales, explica Simmel, constituyen un mundo aparte que se basta a sí mismo. Su modo de existencia ya está completo y garantizado en el momento mismo de su cristalización objetiva.<sup>14</sup> Tales formas, o «solideces ideales», como las llama en otro lugar, se ofrecen como excedentes de la propia vida que llegan a contradecirla, incluso a amenazarla de muerte:

«En tanto que estas formas culturales desarrollan su propia lógica y sistemática axiológica, que corresponde a su contenido objetivo, y se

<sup>12</sup> Cf. la interpretación que hace S. Mas de Simmel: «La cultura objetiva son las instituciones, conocimientos, actitudes, etc. que el hombre ha ido desarrollando a lo largo de la historia, la cultura subjetiva es el aprovechamiento que el hombre hace de todo lo anterior para su 'cultivo' interior. En el mundo griego había una armonía entre la cultura objetiva y la subjetiva: el hombre podía, de este modo, aprovechar la cultura objetiva para su cultivo subjetivo. Sin embargo, en nuestros días este equilibrio se ha quebrado, y lo ha hecho precisamente por el lado de la cultura objetiva.» Cf. «Simmel o la autoconciencia de la Modernidad» en: G. SIMMEL, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. y pról. S. Mas. Barcelona: Península, 1986), pp.10-1.

<sup>13</sup> Con palabras de Simmel: «Der Geist erzeugt unzählige Gebilde, die in einer eigentümlichen Selbständigkeit fortexistieren, unabhängig von der Seele, die sie geschaffen hat, wie von jeder anderen, die sie aufnimmt oder ablehnt. So sieht sich das Subjekt der Kunst wie dem Recht gegenüber, der Religion wie der Technik, der Wissenschaft wie der Sitte (...).» En: «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», *op. cit.*, p. 223.

<sup>14</sup> «Kultur entsteht – und das ist das schlechthin Wesentliche für ihr Verständnis –, indem zwei Elemente zusammenkommen, deren keines sie für sich enthält: die subjektive Seele und das objektiv geistige Erzeugnis.» *Ibid.*, p. 228.

convierten en ámbitos que son autónomos en sus fronteras, se ofrecen a la vida de nuevo como contenidos enriquecedores y acrecentantes, pero también a menudo como rigideces en las que se estanca y desvía su propia dirección y ritmo, callejones sin salida en los que se precipita hasta la muerte »<sup>15</sup>.

De entrada, llama la atención cómo Simmel da por un hecho indiscutible la incomunicación ingénita a los dos ámbitos de cuya colisión de intereses y motivaciones surge la realidad de la cultura. La búsqueda de una integración se presenta a los ojos de Simmel como una labor de esfuerzo interminable y seguramente condenada al fracaso. Curiosamente, Simmel sugiere en ocasiones que el alma puede reconocerse, después de todo sin perder la conciencia de su preciada autonomía interior, en las formaciones culturales, mas esto sólo lo logra a costa de una objetivación radical de la cultura. Ésta, asevera Simmel en otro trabajo de tono menos pesimista, se presenta como «una síntesis única del espíritu objetivo y del subjetivo, cuyo sentido último, ciertamente, sólo puede residir en el perfeccionamiento de los individuos.»<sup>16</sup> Los seres humanos procuran atenuar, en efecto, la hostilidad entre su mundo interno y la realidad cultural objetiva, pero lo hacen pagando el precio de hacer de la cultura un proceso animado por su propia dinámica de avance. Al regir en cada región, la subjetiva y la objetiva, reglas de desarrollo muy diferentes entre sí, la tendencia final no puede sino conducir a fricciones entre la corriente que busca el camino de vuelta a la realización interna y la que procura, mediante las susodichas formaciones o figuras culturales, la persistencia en la extensión de la objetividad. En apariencia, para Simmel ninguna de esas figuras puede permanecer mucho tiempo – como él lo ilustra entre otros con los casos del lenguaje y la religión – bajo el control eficaz de la subjetividad<sup>17</sup>.

El ser humano se encuentra, desde la perspectiva simmeliana, desgarrado entre dos fuerzas rivales de la vida que puján por la supremacía en medio de un terreno cultural que intenta más bien su integración. Sus esfuerzos, no obstante, no son suficientes para evitar que nazcan sentimientos de «aislamiento» y «extrañamiento» en el ser humano respecto de sus propias creaciones. En el fondo, parece haber para Simmel un «sentido cósmico-metafísico» último, misterioso e irreducible, en el destino de la cultura. El proceso resultante de enajenación individual salta claramente a la vista, según Simmel, en la moderna «división del

<sup>15</sup> «Fragmento sobre el amor», en: *El individuo y la libertad*, op. cit., p. 49. La expresión «solideces ideales» aparece en ese mismo ensayo, p. 50.

<sup>16</sup> «Cultura femenina», en: *Sobre la aventura*, op. cit., p. 232.

<sup>17</sup> «Sogar die Sprache empfinden wir gelegentlich wie eine fremde Naturmacht, die nicht nur unsere Äusserungen, sondern auch unsere innersten Gerichtetheiten verbiegt und verstümmelt. (...) Und die Religion, die gewiss aus dem Suchen der Seele nach sich selbst entsprungen ist, der Flügel, den die eigenen Kräfte der Seele hervortreiben, um sie auf ihre eigene Höhe zu tragen – selbst sie hat, einmal aufgekommen, gewisse Bildungsgesetze, die ihre, aber nicht immer unsere Notwendigkeit entfalten.» «Der Begriff...», op.cit., p. 241.

ción o abstracción universalizante. El «ser como tal» es contemplado todavía en lo concreto singular. Pero esa cualidad o carácter de «separado» aparece en el análisis de la mente, como algo «propio», como algo que pertenece al ser como tal por su misma «constitución» intrínseca; por tanto, como un carácter que es válidamente generalizable a «todo ente en cuanto ente». Y al hacer esta generalización, posterior obligadamente a la «abstractio formalis», es cuando el análisis nos pone ya en el umbral mismo de la Metafísica.

Ahora bien, volviendo sobre nuestros pasos en este análisis ontológico, nos damos cuenta de que lo que hemos hecho no es ni más ni menos que una intuición abstractiva cualitativa, una abstracción formal de la «ratio entis». La «abstractio formalis» no es una generalización ni sus contenidos implican lo universal o lo particular<sup>41</sup>; antes bien, es una consideración ab—soluta (via resolutionis) de una forma o cualidad, que puede darse incluso en lo singular (en este objeto blanco contemplo la «blancura»), pero que en la consideración mental se ab—suelve, es decir, se desliga del sujeto concreto.

Sería, por otra parte, bastante fácil seguir el mismo camino para otros conceptos «separables», como los de «substancia», «verdad», «causalidad», etc.; esto es, para los conceptos propiamente metafísicos.

A ello no se puede llegar por el camino de la abstracción universalizante, que prescinde ya desde el comienzo del acto existencial; ni tampoco por el camino de los otros modos de abstracción formal, ya que implican necesariamente materia en sus contenidos terminales. Por ello, ni la Física ni la Matemática pueden ponerse en lugar ni sustituir a la Metafísica o Filosofía Primera. Y ésta es posible solamente a través de su constitución como saber específico, diferente de las anteriores, por medio de la captación de un objeto formal propio, la «ratio entis ut ens»; todo lo cual se consigue por la via del análisis resolutivo y de la abstractio formalis intensiva.

\* \* \*

Si existen todavía otros caminos para llegar a la comprensión del carácter inmaterial del ser como tal —p.e., apelando a la independencia y liberación de la actividad intelectual de la mente humana— es tema que parece haber sido aceptado por no pocos filósofos. La apelación a un *yo pensante*, en cuanto indicador de la capacidad de reflexión completa o perfecta, de abstracción, de operaciones formales lógico—matemáticas, de creatividad; o bien como sujeto de aspiraciones a la verdad, la belleza, la justicia, el honor, etc. apenas podrá explicarse en el horizonte de lo material. Y tal apelación tampoco excede en principio

---

<sup>41</sup> Cf. Tomás de A.: «Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est...» (*De ente et essentia*, c. 3; ed. Leon. lin. 36-39).

trabajo», característica de la vida productiva en las grandes ciudades. Marx atribuyó a dicha 'independencia' alcanzada por objetos manufacturados el carácter «fetichista» que para Simmel denota solamente «un caso especialmente modificado de este destino general de nuestros contenidos culturales»<sup>18</sup>. Las observaciones críticas de Simmel son aquí muy similares a las hechas por otros autores representativos de la *Kulturkritik* alemana. Son semejantes, por ejemplo, en su exhortación a defender y mantener intacto el ámbito de la creación artística – casi como último reducto protector de la individualidad espiritual – ante procesos de cosificación y anonimato que acompañan al eficiente pero espiritualmente vacuo trabajo industrial<sup>19</sup>.

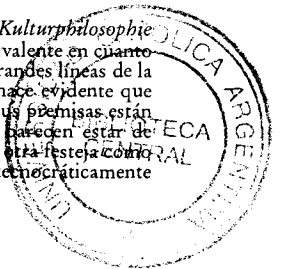
El enfoque de Simmel también se asemeja al de la *Kulturkritik* en su mezcla de determinantes socioeconómicos y científico-tecnológicos en la sociedad industrial del presente. La crítica al consumismo, a la masificación y por consiguiente a la despersonalización, secuelas concomitantes a una decadente pseudo cultura crasamente consumista, se torna en Simmel en una ardiente invectiva contra el impulso coactivo de los mismos productos y procesos técnicos.<sup>20</sup> A éstos se les confiere un desproporcionado poder determinante sobre el «personal desarrollo del alma humana» que oculta, antes que revela, mecanismos de influencia más profundos y significativos, inherentes a un determinado sistema económico más amplio y complejo que el estrictamente «monetarista» identificado por Simmel. Con esto también se desvelan algunas de las limitaciones de una diagnosis desproporcionadamente metafísica en lo que respecta a cambios, reformas políticas de algún tipo que puedan ofrecerse para modificar cursos nocivos de modernización industrial y desarrollismo material<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> «Diese Inhalte stehen – und mit steigender 'Kultur' immer mehr – unter der Paradoxie, dass sie zwar von Subjekten geschaffen und für Subjekte bestimmt sind, aber in der Zwischenform der Objektivität, die sie jenseits und diesseits dieser Instanzen annehmen, einer immanenten Entwicklungslogik folgen und sich damit ihrem Ursprung wir ihrem Zweck entfremden.» *Ibid.*, p. 246.

<sup>19</sup> «Die Arbeitsteilung löst das Produkt als solches von jedem einzelnen der Kontribuenten los, es steht in einer selbständigen Objektivität da, die es zwar geeignet macht, sich einer Ordnung der Sachen einzufügen oder einem sachlich bestimmten Einzelzweck zu dienen; aber damit entgeht ihm jene innere Durchseltheit, die nur der ganze Mensch dem ganzen Werk geben kann und die seine Einfügung in die seelische Zentralität anderer Subjekte trägt.» *Ibid.*, p. 252.

<sup>20</sup> «die technische Reihe fordert von sich aus, sich durch Glieder zu komplettieren, deren die seelische, eigentliche definitive Reihe nicht bedarf – und so entstehen Angebote von Waren, die erst ihrerseits künstliche und, von der Kultur der Subjekte her gesehen, sinnlose Bedürfnisse wachrufen.» *Ibid.*, pp. 246-7.

<sup>21</sup> En ese sentido, una apreciación crítica del influjo posterior de la *Kulturphilosophie* simmeliana arroja también, como ha señalado Habermas, un resultado ambivalente en cuanto a la apropiación teórica de que ha sido objeto: «Cuando se contemplan las grandes líneas de la influencia histórica del diagnóstico de la época elaborado por Simmel se hace evidente que resulta posible aplicar a éste lo que Gehlen dijo una vez de la Ilustración: sus premisas están muertas, pero sus consecuencias conservan vigencia. Todas las corrientes parecen estar de acuerdo en las consecuencias, aunque una acuse de totalidad negativa lo que otra festeja como cristalización, aunque una denuncie como cosificación lo que otra celebra tecnocráticamente como legalidad objetiva». En: «Epílogo», *op. cit.*, p. 282.



La posición simmeliana estima como representativos de la «tragedia de la cultura» dos momentos de un mismo fenómeno. Por una parte se da el hecho de que frente a la «lógica inmanente de las formaciones culturales», el ser humano no puede sino desempeñar un papel subordinado, marginal respecto de un proceso incontenible de coacción objetual que a su vez tiende a convertirlo en objeto, no sujeto del destino cultural. Por otra parte está el otro hecho, aún más trágico, de que esa misma supeditación a la lógica autónoma de los productos culturales es parte esencial, no accidental ni opcional, de su propia realización creativa. El cultivo del individuo, que requiere un enorme esfuerzo de interiorización, debe transitar necesariamente en medio de formaciones objetivas que son las que *ahora* – es decir, una vez proyectadas desde su nicho originario en el espíritu – le resultan cada vez más extrañas y ajenas. Todo esto se agudiza para el individuo según Simmel dada sus condiciones de existencia en las grandes ciudades. En éstas, como lo explica en su conocido ensayo sobre la vida del espíritu en las urbes modernas, el individuo corre el peligro de «ser nivelado y consumido en un mecanismo técnico-social», justamente el surgido de una «economía monetarista» animada por un «espíritu calculador» en las relaciones interpersonales. En las «grandes urbes» la «cultura subjetiva» ha decrecido notablemente conforme prolifera una masa hipertrofiada de cosas y procesos que reducen hasta la insignificancia la riqueza interior<sup>22</sup>.

En la «tragedia de la cultura» simmeliana, el sentido del proceso mismo de culturización – lo que podría llamarse su capacidad para otorgar arraigamiento y conferir sentido a la existencia personal – sólo parece que se puede ganar al precio de un incremento y una aceptación resignada de la extensión del sinsentido y el extrañamiento individual. Dicho incremento se expresa en la situación de unos objetos culturales que parecen alzarse, cuanto más perfectos son, en rebelión frente a sus creadores. Todo esto, sin embargo, no parece representar para Simmel, de nuevo, un simple acontecimiento accidental o pasajero en la cultura humana, sino que, en cuanto efecto de la propia extroversión creativa del espíritu, resulta también un hecho inseparable de una contradicción inherente a la vida misma – la que no puede «alojarse sino en formas» que de continuo «rompe» y «rebasa»<sup>23</sup> -. De las propiedades de la vida se gestan, advierte Simmel, las «fuerzas destructivas» que socavan los pilares de su propia realización espiritual y moral.<sup>24</sup> La «esencia más

<sup>22</sup> Cf. «Las grandes urbes y la vida del espíritu», en: *El individuo y la libertad, op. cit.*, pp. 247-61.

<sup>23</sup> Cf. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica [Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, 1918 / 1922]* (trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Nova, 1950), p. 28.

<sup>24</sup> «Denn als ein tragisches Verhängnis (...) bezeichnen wir doch wohl dies: dass die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; dass sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das in ihm selbst angelegt

propia de la vida», escribe en otro lugar, «es transgredirse a sí misma, crear a partir de sí aquello que ya no es ella misma, contraponer creativamente a su transcurso y a su legalidad su contrario»<sup>25</sup>.

Los párrafos finales de «Der Begriff und die Tragödie der Kultur» se mantienen en la convicción acerca del conflicto entre el alma y sus formas culturales. Se trata de un conflicto materializado en la anodina cultura de masas. Ésta y sus productos se integran en el más amplio fenómeno simmeliano de «emancipación del espíritu objetivado.» La emancipación reside en que los contenidos culturales – originariamente creados para facilitarle al ser humano su realización personal – crean su propio camino que el espíritu mismo se ve obligado a recorrer, retrasando o haciendo del todo imposible la jornada de retorno interior, el ‘cultivo’ del alma luego de su proyección externa. Así, la perfección de la cultura se ha alcanzado a costa de perder el ser humano su señorío sobre las formaciones surgidas de aquella. Y es que Simmel ve en esa especie un tanto vaga de apropiación interior de los objetos o formas culturales la única manera de superar o mitigar al menos «las disonancias de la vida moderna,» a las que se refiere en otro trabajo relativo a la «esencia de la cultura»:

«Las disonancias de la vida moderna (especialmente aquella que se presenta como crecimiento de la técnica de cualquier ámbito y, simultáneamente, como profunda insatisfacción con ella) surgen en gran medida del hecho de que ciertamente las cosas se tornan cada vez más cultivadas, pero los hombres sólo en una medida mínima están en condiciones de alcanzar a partir de la imperfección del objeto una perfección de la vida subjetiva»<sup>26</sup>.

Sobre esa aspiración de integrar lo subjetivo y lo objetivo en la más amplia dimensión de la vida, hacía ya hincapié Simmel en una importante obra bastante anterior (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*) pensada como antídoto contra el «realismo histórico» de algunos autores alemanes. Habida cuenta su similitud con otros pareceres cassirerianos, merece la pena ofrecer en este lugar siquiera un comentario muy somero en torno a ese aspecto de la filosofía de la historia simmeliana. Aceptada la relevancia teórica del *a priori* kantiano en lo que atañe a la pregunta sobre la posibilidad misma del conocimiento de la naturaleza, Simmel urge a que se formule una interrogante similar en torno a las posibilidades del conocimiento histórico. Sólo replanteando hasta el fondo dicha

---

und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat (...) «So entsteht die typische problematische Lag des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört.» *Ibid.*, pp. 249-50.

<sup>25</sup> «Fragmento sobre el amor», *op. cit.*, pp. 49-50.

<sup>26</sup> «De la esencia de la cultura», en: *El individuo y la libertad*, *op. cit.*, p. 127.



pregunta será posible que el ser humano vuelva, quizá, a reconocerse a sí mismo como sujeto autónomo, libre en la historia. Frente al «historicismo» – la creencia en fuerzas suprapersonales que ‘arrastran’ el discurrir histórico –, la crítica del conocimiento histórico debe elegir otro rumbo: «Hay que librarse del historicismo, como Kant se libró del naturalismo. Quizás la misma crítica del conocimiento facilite esta liberación: que el espíritu forme también soberanamente [como lo hizo con la «imagen científica de la naturaleza»] la imagen de la *existencia espiritual* que llamamos historia», con ello, continúa Simmel, se conservará, frente a las pretensiones del historicismo, «la libertad del espíritu que es productividad formadora»<sup>27</sup>.

Esa misma capacidad productora de formas culturales, que a Simmel tanto le interesa preservar, se muestra en la habilidad de la práctica histórica para extraer de la multiforme «vida vivida» un hilo conductor general que se destaca de la más compleja trama general de los particulares. Utilizando un lenguaje que hace recordar ciertos planteamientos cassirerianos y por supuesto kantianos, Simmel arguye que, si bien el saber histórico debe renunciar a la reproducción integral de meras series vitales, proponiendo en cambio una síntesis bajo los requerimientos del concepto, su contenido vital no se pierde por completo en el entramado u ordenación teórica que lo conforma. La historia, afirma Simmel, «tiene alguna relación simbólica con la vida, pues ésta se proyecta, de algún modo, en la forma que dibuja cada concepto. La forma de su realidad, ha sido, por cierto, abandonada, pero lo más general de su esencia, aunque inconcreto ya, se ha conservado en la ordenación de sus contenidos regida por conceptos»<sup>28</sup>.

El juicio de Simmel sobre la aproximación simbólica de la historia a la realidad vivida es afín o por lo menos compatible con el que Cassirer emitiría, décadas después, sobre la doble tarea *reconstructiva e interpretativa* de los hechos que le compete a la ciencia histórica. El historiador,

---

<sup>27</sup> Cf. SIMMEL, G., *Problemas de filosofía de la historia* [Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1907, tercera edición] (trad. E. Tabernig, Buenos Aires: Editorial Nova, 1950), pp. 10-11. Sobre estos temas véase el breve pero útil comentario de R. M. Burns y H. Rayment-Pickard en su: *Philosophies of History: From Enlightenment to Postmodernity* (London: Blackwell, 2000), pp. 163-66. Con razón se cuestionan dichos compiladores si no es que Simmel, al anteponer una concepción ‘vitalista’ de corte bergsonian del acontecer histórico al ‘objetivismo’ o ‘realismo histórico’, no estará rindiéndose a otro tipo de fuerza autónoma sobrehumana: La Vida. Escriben esos autores: «La pregunta final (...) es si esta visión ontológica o metafísica es la superación del ‘historicismo’ (determinismo histórico) o una capitulación ante él; si el proceso histórico y las actividades de los historiadores son simplemente chispazos momentáneos de un impulso cósmico sin fin, ciego y pulsante, ¿dónde está la verdad y qué podría ser?.» P. 166. Las dudas de Burns y Rayment-Pickard parecen justificarse si se leen junto con la siguiente caracterización del concepto simmeliano de ‘vida’, obra del editor - ¿Eugenio Pucciarelli? - de *Problemas de filosofía de la historia*: «La vida es tendencia expansiva, autodespliegue, evolución, proceso infinito que se trasciende a sí mismo como idea y se renueva con esa trascendencia. Del dinamismo de su corriente creadora brotan las formas, los ideales, los imperativos que configuran el destino de la personalidad, desde su mismo interior convirtiéndola en expresión directa de la vida y elevándola hasta la claridad de la conciencia.» P. 258.

<sup>28</sup> *Problemas de filosofía de la historia*, op. cit., p. 218.

establece Cassirer en una vena no enteramente disímil a la diltheyana, no anda simplemente tras cosas muertas o estériles, sino tras la materialización ante sí de aquellas *formas vivas* que sustentan y dan expresión al auténtico espíritu de una época:

«El historiador tiene que aprender a leer e interpretar sus documentos y monumentos, no sólo como vestigios muertos del pasado, sino como sus mensajes vivos que se dirigen a nosotros en su propio lenguaje. Ahora bien, el contenido simbólico de estos mensajes no es inmediatamente observable. La tarea del lingüista, del filólogo, y del historiador consiste en 'hacer hablar' y en hacernos inteligible su lenguaje. La distinción fundamental entre las obras del historiador y las del geólogo o paleontólogo no se debe a la estructura lógica del pensamiento histórico sino a esta su tarea especial, a esta misión específica»<sup>29</sup>

La creencia simmeliana en una suerte de lógica autónoma de los objetos culturales, no puede ser despachada sin más del centro de atención de un intento filosófico serio de comprensión de la cultura. Lo que procede es, en parte como lo propone Cassirer, su asimilación en una teoría no sustancialista – es decir, una que no favorezca la reificación de los procesos sociales –, sino funcionalista y dinámica del fenómeno cultural. Sin duda, con ello no se erradicará su carácter ambivalente, pero al menos sí se controlará su proclividad hacia el fatalismo, una tendencia que suele darse en visiones pesimistas de la cultura. Por otro lado, resulta instructivo constatar, siquiera de paso, que el mismo Simmel ya había adelantado una propuesta afín a la hecha explícita por Cassirer en el marco de su teoría de las formas simbólicas. Dicha propuesta se ofrece con auténtico afán programático en la introducción a *Philosophische Kultur*. En ella, Simmel advierte que sus ensayos buscan reflejar, pese a la diversidad temática, una única «forma y modo funcional de abordar las cosas». Se trata de un modo que separa los resultados conceptuales del «proceso vivo»; éste es el que adquiere ahora preeminencia en la medida que expresa la «movilidad del espíritu». Aun podría decirse que

<sup>29</sup> En: *Antropología filosófica, op. cit.*, pp. 260-1. Asimismo, unos años antes, en su «Conceptos 'naturales' y conceptos 'culturales'», escribía Cassirer en un tono similar: «Decía Ranke que la verdadera misión del historiador consiste en describir 'como ha sido realmente'. Pero, aun aceptando esta frase como buena, importa mucho no perder de vista que lo 'sido' cobra una nueva significación cuando se lo contempla desde el ángulo visual de la historia (...) La historia no es simplemente cronología, y el tiempo histórico no es precisamente el tiempo físico-objetivo. Para el historiador, el pasado no es, a la manera como lo es para el naturalista, mero 'pasado', sino que posee y conserva un 'presente' propio y peculiar.» En: *Las ciencias de la cultura, op. cit.*, p. 118. Simmel y Cassirer coinciden en criticar, siguiendo una línea temática que parte por lo menos de Dilthey y se prolonga entre otros con Rickert, la pretensión ultra objetivista rankeana de describir el acontecer histórico solamente «*wie es eigentlich gewesen*». Cf. la crítica de Simmel: «Cuando Ranke expresa el deseo de extinguir su yo para ver las cosas tal como han sido en sí, el cumplimiento de este deseo suprimiría justamente el resultado que él espera. Después de extinguirse el yo no quedaría nada que permitiera comprender el no-yo, y no sólo porque el yo es el vehículo de toda representación en general – pues Ranke mismo había concretado hasta allí su expresión –, sino porque también los contenidos particulares, accesibles únicamente por medio de la vivencia personal, inseparables del yo individualmente diferenciado, son la materia imprescindible para toda comprensión de los demás.» En: *Problemas de filosofía de la historia, op. cit.*, p. 72.

Simmel intenta llevar más lejos que Cassirer su enfoque anti-sustancialista centrado en la intencionalidad del espíritu. No es seguro que Cassirer hubiese aceptado sin más aquel «desplazamiento de acentos del *terminus ad quem* del esfuerzo filosófico a su *terminus a quo*» impulsado tan radicalmente por Simmel<sup>30</sup>.

En opinión de Cassirer, la idea simmeliana sobre el conflicto entre las aspiraciones de interioridad y exterioridad a las que por igual y forzosamente se ve llevado el propio espíritu, cristaliza en un concepto altamente problemático de cultura que debe ser examinado más de cerca. Y sin embargo, como también ha sugerido J. Habermas, Simmel y Cassirer son dos autores que proceden – como ya se observó a propósito de sus opiniones sobre la disciplina de la historia – de una muy parecida sensibilidad filosófica de cara a los problemas surgidos de la misma dinámica de la cultura. De ambos podría decirse que son en buena medida, como afirma Habermas de Cassirer, hijos del *fin-de-siècle*, de una época marcada aún por la influencia formativa de autores como Kant, Hegel, Schiller y Goethe.<sup>31</sup>

### 3.2. Cassirer y la dialéctica de la cultura

La respuesta cassireriana al pesimismo cultural simmeliano está dispuesta en varios estratos que ya es hora de explorar con cierta minuciosidad. Ahora bien, de esos estratos aquí solamente se destacarán los dos que tienen la mayor relevancia para los objetivos específicos del trabajo. Con ello en mente, en lo que resta de esta sección se tratará de contestar la siguiente interrogante: ¿en qué medida la confrontación de Cassirer con las opiniones de Simmel sobre el antagonismo entre el alma y la cultura le permiten configurar una alternativa a una influyente posición – pues está representada por otros autores, además de Simmel – de desilusión ante los logros y tendencia evolutiva de la cultura? Su respuesta debe reparar en los dos aspectos siguientes.

En primer lugar, Cassirer comprende y acepta también, hasta cierto punto, la diagnosis simmeliana de los malestares que aquejan al ‘organismo enfermo’ de la cultura en su desarrollo histórico. No obstante, en

<sup>30</sup> Cf. «Introducción», en: *Sobre la aventura*, *op. cit.*, pp. 5-9.

<sup>31</sup> Es que, según Habermas, «Simmel (...) se sitúa del lado de acá del abismo que se va a abrir entre Rodin y Barlach, entre Segantini y Kandinsky, entre Lask y Lukács, Cassirer y Heidegger.» En: «Epílogo», *op. cit.*, p. 277. El mismo Habermas había explicitado mejor, en un trabajo anterior (1961), en qué estribaba el carácter abismal de las diferencias, aireadas a la vista de todos los asistentes a la disputa de Davos, entre Cassirer y Heidegger: «El tema [de la disputa] era Kant; en realidad, de lo que se discutía era del fin de una época. El enfrentamiento de escuelas quedó desplazado por el de generaciones: Cassirer representaba el mundo al que también pertenecía Husserl, contra el gran discípulo de éste; el mundo culto del humanismo europeo contra un decisionismo que apelaba a la originalidad del pensamiento, cuya radicalidad atacaba, efectivamente, a la cultura de Goethe en sus raíces.» «El idealismo alemán de los filósofos judíos», en: J. HABERMAS, *Perfiles filosófico-políticos* (trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1975), p. 47. Recuérdese, por último, que así como Simmel era dieciséis años mayor que Cassirer, éste era quince años mayor que Heidegger.

segundo lugar, la perspectiva cassireriana estima inaceptable la concepción metafísica general del mundo y del lugar del ser humano en éste que subyace a la filosofía simmeliana; en su lugar, Cassirer ofrece como alternativa inmediata a su crítica de Simmel una personal visión de la cultura concebida como producto de la *interacción* simbólica de los seres humanos con la realidad. Dicha interacción la ve Cassirer como fundamentalmente positiva y conducente no a una especie de purificación apocalíptica de la civilización, sino a su potencial rejuvenecimiento o renovación creativos.<sup>32</sup> Corresponde ofrecer entonces, a continuación, algunos comentarios o intentos de reconstrucción teórica más explícitos sobre esos dos estratos principales de la reacción cassireriana de cara a Simmel. Por último, hay que recordar que todo el esfuerzo invertido ha de servir al propósito central de estimar o evaluar las posibilidades constructivas del «idealismo crítico» cassireriano para el enfrentamiento de la compleja – por sus variadísimas manifestaciones - crisis actual de la cultura occidental e incluso de la idea misma de progreso, su habitual compañera.

En relación con el primer estrato de la respuesta de Cassirer al reto pesimista simmeliano, arriba mencionado, los pasajes centrales que hay que discutir están agrupados en por lo menos dos grupos significativos. En ambos se despliega en «su forma más aguda y más radical», como escribe el propio Cassirer, «el pesimismo cultural» que su enfoque comparte con el de otros autores. Atiéndase al primero de ellos:

«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 (...) Los bienes creados por él crecen sin cesar, en cuanto al número, pero precisamente este crecimiento hace que dejen de sernos útiles (...) El yo se siente abrumado bajo su variedad y su peso, que crecen sin cesar»<sup>33</sup>.

Resulta bastante claro que el fenómeno general a que se alude en los pasajes citados es el sentimiento de enajenación o extrañamiento padecido sobre todo, en opinión de la mayoría de los críticos de la cultura, por los habitantes de países altamente industrializados. En ellos, según lo perciben dichos críticos, una incontenible marea de ‘modernización’ no

<sup>32</sup> El anhelo de una transformación completa de la civilización, a veces por medio de la confrontación bélica directa, está presente en varios autores representativos de lo que Arthur Herman ha llamado «el pesimismo histórico alemán». Por ejemplo, según escribe y cita ese autor: «Georg Simmel dijo a sus estudiantes, mientras marchaban a la guerra, que la crisis mundial formaba parte de ‘la lucha de la vida’ contra las formas viejas y decrepitas que intentaban constreñirla. La guerra, proclamó, creaba ‘aquello que podríamos llamar una situación absoluta’. Las opciones vitales en la sociedad burguesa ‘tenían algo relativo’ y provisional, sostenía Simmel: ahora los hombres enfrentaban una cruda opción nietzscheana entre lo viejo y lo nuevo, entre la vida y la muerte.» Véase de Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental* (trad. C. Gardini. Barcelona: Editorial Andrés Bello, 1998), p. 239.

<sup>33</sup> «La ‘tragedia de la cultura’», *op. cit.*, p. 157-8.

ha dejado prácticamente resquicio alguno del más primordial *Lebenswelt* sin saturar con objetos y productos de una seudo cultura emblemática, a un tiempo, de masificación y despilfarro. Si a ello se agrega la experiencia política radical que tiene lugar al momento de publicarse (1942) el ensayo de Cassirer, apenas sorprende que incluso un pensador tan equilibrado y comedido como él no se vea conmovido por los estragos acarreados por el uso bélico de una eficaz racionalidad técnica-instrumental. Parecía, en efecto, que la revuelta de la Ilustración europea contra sus propios principios – la misma que habrían de diagnosticar en su carácter ‘dialéctico’ un par de años después Adorno y Horkheimer – había comenzado y no se detendría. La consolidación en el poder político de Alemania de un movimiento que contradecía hasta el fondo todos los ideales humanistas del mundo de Goethe, significó para muchos pensadores algo así como el comienzo del fin de la civilización – el auténtico «salto al abismo» de Adorno –, no sólo de la alemana sino del todo global.

No obstante similitudes epidérmicas, la perspectiva crítica cassireriana no podía ser más distinta a la denuncia un tanto estridente de los frankfurtianos. Éstos, como explica por ejemplo A. Herman, osan iniciar «la historia de la decadencia de Occidente con los griegos» – cosa impensable para Cassirer –, pues – siguen esos autores – mientras que el «mito prerracional y la magia habían preservado la unidad del hombre con la naturaleza», la razón, una vez «liberada» de aquellos por el ser humano, fue usada «para tratar de dominar todo lo que ahora parecía separado de él y la razón humana, lo Otro.»<sup>34</sup> Frente a semejante desconfianza de la racionalidad, Cassirer no surge como un ingenuo defensor a ultranza de un mundo estático de ideales bucólicos, anquilosados e inoperantes en la realidad. Su visión objetiva de la cultura admite el trance actual del ideal ilustrado de razón universal, pero justo por eso aboga por su plena recuperación de la mano de la responsabilidad intelectual. Precisamente, la necesidad de recordar lo perentorio de dicha recuperación forma parte del grupo de exigencias que, según Cassirer y como aún habrá que verlo más en detalle en la sección 5, hay total derecho de hacerle a la filosofía. De manera más concreta, su propia crítica al pensamiento mítico, en tanto que aliado indiscutible de la irracionalidad contemporánea, políticamente plasmada, promueve el remozamiento, mediante la auto-crítica, de aquel ideal hoy un tanto maltrecho de racionalidad y autono-

---

<sup>34</sup> En: *op. cit.*, pp. 307-8. Herman simpatiza muy poco con los ‘teóricos críticos’ y desconfía bastante de sus motivos últimos. Pues esos autores, una vez en el exilio, rodeados «de un ignoto mar de opulencia americana», procedieron a ejercer una feroz «crítica verbal de la sociedad burguesa», crítica que «se convirtió en imperativo moral, incluso (o quizá preferiblemente) desde la seguridad del aula o desde las páginas de una publicación académica. Como el crítico negativo – C. Wright Mills en Columbia o Herbert Marcuse en la Universidad Brandeis – había declarado su independencia espiritual frente a un sistema social y cultural moribundo, ya no formaba parte de él aunque el sistema le siguiera pagando las cuentas. En términos de la Escuela de Frankfurt, él ya no reconocía esa autoridad.» Pp. 305, 314.

mía. La defensa cassireriana de la razón se efectúa a sabiendas de que en el curso de su desarrollo moderno se le han venido adhiriendo una serie de indeseables rémoras intelectuales (nihilismo, antisemitismo, fascismo, etc.). Éstas son de tal naturaleza, que no solamente obstaculizan la inserción social, amplia y culturalmente constructiva de la racionalidad, sino que empañan el lente a través del cual debería contemplarse, con serenidad y despego necesarios, la historia universal<sup>35</sup>.

Es bajo la influencia de reflexiones como las precedentes que Cassirer se ve forzado a reconocer un hecho rotundo: la «conciencia de la cultura» del individuo contemporáneo presenta una «estructura dialéctica». Se trata de una situación dialéctica en la medida que se constituye a partir de afirmaciones y negaciones, íntimamente ligadas o dependientes unas de otras, pero siempre en tensión, sobre los beneficios de la cultura. La concordancia de Cassirer con la diagnosis simmeliana salta aquí claramente a la vista. Frente al progreso cultural, en principio valorado de modo positivo, el individuo reacciona también, casi inmediatamente, con desilusión, pues se siente exceptuado «de su disfrute en medida cada vez mayor»: justamente él, cuyas energías físicas y espirituales invirtió, directa o indirectamente en el apuntalamiento del edificio cultural. Tanto Cassirer como Simmel parecen coincidir no sólo en aceptar el hecho de que la riqueza material objetiva, producto de la cultura, le resulta cada vez más extraña y lejana - pese a su evidente ubicuidad en los países más desarrollados económicamente - al mismo espíritu que los creó; sino, aún más significativo, concuerdan en lamentar que dicha riqueza se ha constituido en algo así como una pesada carga muerta e inútil para el espíritu - ¿es pertinente la misma intención crítica tratándose de países pobres, los menos favorecidos en la distribución neta de semejante «riqueza»?.

Hay que recordar que el proceso de la cultura, la culturización, se da para Simmel - y podría decirse, también parcialmente para Cassirer - a dos vías, *del* alma formativa y *de vuelta* a ella. El problema mayor, a los ojos de ambos autores, es que los bienes culturales que surgen como concreciones de fuerzas interiores de la «vida anímica», no pueden ser integrados del todo al ritmo propio - necesariamente introspectivo - de

---

<sup>35</sup> En 1905 aparecieron publicadas las siguientes palabras de Jakob Burckhardt: «Si pudiésemos renunciar plenamente a nuestra individualidad y pudiésemos contemplar la historia de los tiempos futuros con la misma tranquilidad y serenidad con que contemplamos el espectáculo de la naturaleza, con que vemos, por ejemplo, una tempestad en el mar desde tierra firme, tal vez podríamos vivir conscientemente uno de los capítulos más grandiosos de la historia del espíritu.» Ahora bien, dicha visión plácida o desapasionada del discurrir histórico, sobre cuyo atractivo pero también sobre cuyo *carácter ideal* coincidirían Simmel y Cassirer, *no es tampoco*, como añade Burckhardt, para «seres terrenales». Éstos no pueden, simplemente, renunciar al punto de vista individualmente 'apasionado' en su consideración de tantas «crisis acumuladas y no resueltas» en el actual momento histórico. Cf. J. BURCKHARDT: *Reflexiones sobre la historia universal [Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1905]* (trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1943), pp. 314-15.

esa vida interior. «El individuo – concluye realistamente Cassirer – no extrae ya de la cultura la conciencia de su poder, sino solamente la certeza de su impotencia espiritual»<sup>36</sup>. La conciencia de la ineptitud frente a ciertas formas culturales ‘independizadas’ de sus creadores, se pone de manifiesto en el comentario cassireriano sobre el uso de herramientas. Recuérdesse que para Cassirer la forma simbólica ‘técnica’ contribuye a sustituir paulatinamente el vínculo mágico indiferenciado del ser humano con la realidad con otro de mediación o distancia. Sin embargo, el uso de instrumentos para el dominio y control de la naturaleza tiene su propia manifestación ambivalente o dialéctica. Utilizando un desacostumbrado tono pesimista Cassirer señala cómo la técnica, «inventada por el hombre para señorear el mundo físico, se vuelve en contra suya.» Se ha tornado en «maldición» que ha propiciado nada menos que la «enajenación», la «perdida de la existencia humana por obra de ella misma». Las quejas de Cassirer a este respecto bien podría haberlas compartido Simmel: «La herramienta, que parecía destinada a satisfacer necesidades humanas, ha servido para crear, en su lugar, innumerables necesidades artificiales. Todo perfeccionamiento de la cultura técnica es y representa, en este sentido, un regalo paradójico, como el tonel de las Danaides»<sup>37</sup>.

La realidad cultural tiene entonces, por igual para Simmel y Cassirer, una faceta inquietante que apunta a tendencias claramente autodestructivas gestadas en su mismo seno. De nuevo, las experiencias personales de Cassirer antes y después de su exilio, tuvieron que hacer mella incluso en él, un autor convencido, pese a todo, del nervio fundamentalmente humanista de la cultura occidental. Es esa *fragilidad de la cultura* la misma que queda retratada de cuerpo entero en el segundo texto ilustrativo de este primer momento, más bien teñido de escepticismo e incluso de fuerte pesimismo, de reacción cassireriana al reto simmeliano:

«Hay que comprender y reconocer que la cultura no representa un todo armónico, sino que se halla, por el contrario, plagada de los más agudos conflictos interiores. La cultura lleva una vida ‘dialéctica’ y dramática. No es un simple acaecer, un proceso que discurra serena y tranquilamente, sino una acción que es necesario abordar constantemente de

<sup>36</sup> «La ‘tragedia de la cultura’», *op. cit.*, p. 158.

<sup>37</sup> «El objeto de las ciencias culturales», en: *Las ciencias de la cultura*, *op. cit.*, p. 45. Cf. un punto de vista similar en la famosa *Philosophie des Geldes* (Berlín: Duncker & Humblot, 1900) de Simmel. Ahí su autor se lamenta del predominio exagerado de los medios técnicos en la vida moderna, con los consecuentes efectos negativos para la «cultura subjetiva» del alma: «Für die Gegenwart, in der das Vorwiegen der Technik ersichtlich ein Überwiegen des klaren, intelligenten Bewußtseins - als Ursache wie als Folge - bedeutet, habe ich hervorgehoben, daß die Geistigkeit und Sammlung der Seele, von der lauten Pracht des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters übertäubt, sich als ein dumpfes Gefühl von Spannung und unorientierter Sehnsucht rächt; als ein Gefühl, als läge der ganze Sinn unserer Existenz in einer so weiten Ferne, daß wir ihn gar nicht lokalisieren können und so immer in Gefahr sind, uns von ihm fort, statt auf ihn hin zu bewegen - und dann wieder, als läge er vor unseren Augen, mit einem Ausstrecken der Hand würden wir ihn greifen, wenn nicht immer gerade ein Geringes von Mut, von Kraft oder von innerer Sicherheit uns fehlte.» Pp. 550-1.

nuevo y que jamás está segura de su meta. De aquí que no pueda entregarse nunca sencillamente a un candoroso optimismo o a una fe dogmática en la 'perfectibilidad' del hombre. Cuanto la cultura construye amenaza con deshacerse nuevamente en sus manos»<sup>38</sup>.

Ahora bien, pese a que las coincidencias entre la «filosofía del espíritu» de Cassirer y la «filosofía de la vida» de Simmel en cuanto a lamentar un antagonismo o conflicto entre el ser humano y sus productos culturales no son para nada insignificantes, la perspectiva cassireriana en modo alguno estima dicha situación como irremediable o definitiva<sup>39</sup>. De momento y en forma muy general, podría decirse que, para Cassirer, el fenómeno actual de desempate entre los polos del alma / vida y la cultura – o entre la «cultura subjetiva» y la «cultura objetiva» de Simmel –, debería considerarse más bien como un estado transitorio o una manifestación anómala de una relación que, por el contrario, hay que visualizarla en sus fundamentos con esperanza firme y ánimo optimista. Así, *el punto de partida cassireriano es la constatación de la unidad armoniosa básica entre aquellos dos polos de la existencia: vida y espíritu*. Ante todo, dicha relación envuelve, para Cassirer, nada menos que la actividad simbólicamente formadora del ser humano. Es una actividad que necesariamente involucra a muchos individuos y que arroja como corolario un enriquecimiento cultural que se extiende a todo el proceso formativo.

En Cassirer, la situación de 'normalidad' en la cultura entraña la *interacción* entre distintas direcciones de creación y mediación simbólicas. Las condiciones *están dadas de antemano*, por así decirlo, en la misma dinámica social responsable de la cultura. Es esa dimensión de mediadora entre creadores y creaciones que adquiere la obra cultural la que Cassirer echa de menos en la más rígida visión simmeliana de dos partidos – el Yo, paladín de la vida, y la «cultura objetiva» – vistos, *de previo*, como irreconciliables o incompatibles. Porque incluso cuando Simmel habla de un «movimiento continuo» de vida entre el sujeto y los objetos – antes que de «dos sustancias centradas en sí mismas» –, lo hace para acentuar la tendencia de la vida a producir en el sujeto «lo ajeno a él.»<sup>40</sup> La «tragedia de la cultura», parece insinuar Cassirer, se disuelve como problema en el instante mismo en que los bienes culturales se miran como lo que siempre han sido: como intermediarios entre la subjetividad y su concomitante mundo cultural y social. Por eso puede decir Cassirer que la existencia de la cultura no puede verse nunca como «algo 'absoluto' conque tropiece el yo», sino ante todo como «el puente que

<sup>38</sup> «La 'tragedia de la cultura'», *op. cit.*, p. 163.

<sup>39</sup> La idea de contraponer la «filosofía del espíritu» a la «filosofía de la vida» se debe a S. G. Lofts.

<sup>40</sup> *Intuición de la vida*, *op. cit.*, p. 30.



conduce de un polo yoísta a otros (...) El proceso vital de la cultura consiste precisamente en ser inagotable en la creación de estas mediaciones y transiciones»<sup>41</sup>.

Cassirer considera uno de los errores capitales de la *Lebensphilosophie*, la «metafísica contemporánea», su obstinación en aferrarse a oposiciones filosóficas irreconciliables. Autores tan diversos como Nietzsche y Bergson, Dilthey y Simmel han insistido en plantear una dualidad incompatible entre la vida y el espíritu, entre el alma y la cultura. En el cuarto volumen, dedicado al examen de problemas metafísicos, de su estudio sobre las formas simbólicas, Cassirer ya había ahondado, en textos bastante anteriores a los citados en el párrafo anterior, sus críticas a Simmel. Desde el enfoque de este último autor debe quedar en el misterio cómo puede la vida generar *de sí* o dar forma a su opuesto, el dominio de las «solideces ideales» características de la cultura. Por supuesto, para Cassirer todo el problema metafísico descansa en arenas movedizas. Tan incorrecta es la hipótesis de una vida en estado puro, como de una forma igualmente 'descontaminada' de vida. No existen tales sustancias de ascendencia spinoziana existentes en sí y por sí mismas. Cassirer ofrece el ejemplo del lenguaje como una energía intelectual que surge de la interacción entre el uso individual y ciertas formas universales preestablecidas. Lo que existe es el «proceso viviente» y continuo del habla, «en el que individualidad y universalidad están contenidos como dos aspectos igualmente justificados y necesarios»<sup>42</sup>.

De nuevo, el caso de la técnica como forma simbólica permite ilustrar aún más las consideraciones precedentes sobre la supuesta dicotomía vida / espíritu. A pesar de la ya referida opinión un tanto negativa de Cassirer sobre la «maldición» de una técnica rebelada contra sus creadores, transformada en motivo de enajenación y ruina, lo cierto es que esa visión tan peyorativa es excepcional en su autor. De hecho, en su importante pero relativamente poco conocido ensayo «Form und Technik» (1930)<sup>43</sup>, Cassirer se enfrenta críticamente contra una perspectiva negativa y condenatoria de la técnica. Según Ludwig Klages el espíritu (*der Geist*, el representante, podría decirse, de la «cultura objetiva» *simmelianna*) ejerce su dominio despótico sobre el feudo del alma (*die Seele*, representante a su vez de la «cultura subjetiva»); la técnica, concebida como instrumento del que echa mano el espíritu para aumentar su pode-

<sup>41</sup> «La 'tragedia de la cultura'», *op. cit.*, p. 165.

<sup>42</sup> *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), p. 16.

<sup>43</sup> Este trabajo se incluye en *Symbol, Technik, Sprache, op. cit.*, pp. 39-91, en torno a Klages véase p. 67 *et. seq.* Cf. sobre la función simbólica de la técnica según Cassirer: A. Rosales Rodríguez, «La técnica como 'forma simbólica' en la filosofía de Ernst Cassirer», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1993, XXXI (74), pp. 57-63.

río sobre «el reino libre del alma», no puede ser *también* medio de realización humana. Klages, arguye Cassirer, convierte del todo al dominio del espíritu en un «implacable adversario del alma». La opinión de Cassirer al respecto no puede ser más diferente. Apoyándose en la pionera obra de Ernst Kapp sobre los fundamentos antropológicos de la técnica, Cassirer considera simplista la concepción meramente instrumental de la técnica – implícita en la acerba crítica de Klages -. La acción técnica, valorada desde el punto de vista del encuentro simbólico del ser humano con la realidad, no sólo se proyecta de la subjetividad al exterior, sino que luego vuelve a su lugar de origen, dotando a su iniciador de un mejor conocimiento de sí mismo y sus poderes transformadores de la naturaleza.

La posición de Klages puede ser considerada incluso más radical que la *simmeliana*. Klages sigue una tradición que concibe como inevitable, remontándose a autores como Schopenhauer y Nietzsche, una relación dictatorial del espíritu respecto a la vida. Pero el supuesto abismo insalvable entre el «fundamento creativo» de la vida y el «mundo del *cogitatio*» forma parte, en opinión de Cassirer, de una «tesis romántica» inaceptable. Klages pone el ejemplo de la conciencia como un factor destructivo del significado de la vida. Al concepto de 'conciencia' (espíritu, mente o intelecto) Klages contraponen el alma, ésta ha de buscar su liberación no del cuerpo sino del espíritu. Para Klages, el espíritu se ha transformado, con la mediación de la actividad cultural, en una «maldición para la humanidad» en la medida que aísla al alma del ritmo vital del cosmos. En vista de ello, no es de extrañar que Klages favorezca, al tenor de una idea similar de F. Schlegel, un retorno a la pasividad y la inacción. Desde luego, Cassirer no puede aceptar la dudosa identificación que hace Klages de nociones como las de «entendimiento», «voluntad» y «cultura» con un único impulso de dominio y subyugación de la vida (por lo demás característico, según Klages, de la actividad técnica). Por el contrario, la filosofía de las formas simbólicas establece que en el espíritu (la «conciencia» en Klages) está activa no una cruda «voluntad de poder» por ejercer en el mundo, sino una «voluntad de formación» mediante las distintas formas simbólicas.<sup>44</sup> Aunque con matices particulares, la crítica cassireriana a Klages puede extenderse a otros autores representativos de la «metafísica de la vida». En todos ellos se hace manifiesto «un anhelo romántico por el paraíso de la vida.»<sup>45</sup> A la inversa de los más radicales entre esos autores, para quienes la vida se halla esclavizada por el espíritu, para Cassirer la vida sólo alcanza su plenitud al transformarse en cultura<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Cf. *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, op. cit.*, p. 28.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 219.

<sup>46</sup> Cf. BAYER, T. I., *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms, op. cit.*, p. 51.

Contemplado desde la más serena perspectiva cassireriana, el problema con la visión simmeliana de la cultura es que yerra al comprimir la esencia vital de la creatividad humana dentro de la esfera única de la interioridad individual. Una vez que el producto sale de dicha esfera comienza, para Simmel, la «tragedia» de su vida autónoma, ajena a las necesidades espirituales. Justo lo contrario es lo que Cassirer propone considerar: la realización individual es sólo un momento del más general proceso intersubjetivo de recepción, incorporación y recreación de bienes culturales – materiales o intelectuales –, tanto a nivel del individuo, como de colectividades y épocas enteras. Se trata, según lo explica Cassirer con el ejemplo de la apropiación creativa de la Antigüedad por parte de los diversos Renacimientos – italiano, holandés, francés y alemán, de un proceso «inagotable», uno que «se reanuda constantemente, sin llegar nunca a su fin.» Todos esos Renacimientos particulares, muy diferentes entre sí, coinciden sin embargo en sentir «la Antigüedad como una incomparable *fente* de energías, a la que van a beber para ayudar a alumbrarse a sus propias ideas e ideales. Por donde las épocas realmente grandes de la cultura del pasado no se asemejan precisamente a un bloque errático que penetre en el presente como testigo de tiempos pretéritos. No son masas inertes, sino la condensación de gigantescas energías espirituales que aguardan solamente el momento de volver a manifestarse y de traducirse en nuevos efectos»<sup>47</sup>.

La importancia decisiva que asume para Cassirer la relación dialéctica o de complementariedad mutua entre la vida y el espíritu, se coloca en primer plano en el ya citado cuarto volumen – póstumamente editado – de su filosofía de las formas simbólicas. Si bien no es posible exponer aquí detalles sobre las diversas implicaciones metafísicas que Cassirer extrae de esa relación, con todo sí lo es destacar su relevancia para el tema general de esta sección: el enfrentamiento de Cassirer con tesis para él inaceptables de la *Lebensphilosophie*, en especial en su variante simmeliana. No existe para Cassirer, como sí lo hay para Simmel y sobre todo para Klages, un conflicto ingénito a la acción combinada de la vida y el espíritu. La cultura, entendida como el lugar en que se concreta la vida espiritualizada, no es pues sinónimo de tragedia. Aunque en la cultura no se funden propiamente ambos elementos, tampoco se mantienen comunicados. La oposición entre el espíritu y la vida no significa el derrocamiento de una y el entronizamiento definitivo del otro. Si así fuera no pudiesen darse del todo las formas simbólicas y la cultura en cuanto tal sería una imposibilidad. Sin su vinculación correlativa, el mundo de las formas culturales perdería toda realidad, «sería solamente un mundo de espectros»<sup>48</sup>. Para Cassirer es fundamental aclarar la rela-

<sup>47</sup> «La 'tragedia de la cultura'», *op. cit.*, pp. 168-9.

<sup>48</sup> *The Philosophy of Symbolic Forms. Vol. 4, op. cit.*, p. 31.

ción complementaria entre la *vida* y el *espíritu* en la medida que éstos constituyen, sumados a los «fenómenos base» («*Basisphänomene*») del yo («*Ich-Phänomen*»), la acción («*Wirken-Phänomen*») y la obra («*Werk-Phänomen*»), la plataforma misma de su pensamiento metafísico. Juntos, todos esos elementos deben contribuir a forjar una imagen más completa y dinámica de la naturaleza humana<sup>49</sup>. Una vez presentado el enfoque cassireriano sobre los alcances de la ambivalencia o «carácter dialéctico» de las formas culturales, se hace preciso volver la mirada a una segunda amenaza a la cultura. Se trata de una amenaza incluso más grave, pues tiene que ver con la resurrección de un irracionalismo atávico, en la forma del *mito*, en la vida política del presente. El examen de dicho fenómeno, así como el de la concepción cassireriana de la filosofía, se pospondrán para la Segunda parte.



---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.142.